



Віктор Малахов

ЕТИКА

Курс лекцій

Допущено Міністерством освіти і науки України

Навчальний посібник
для студентів вищих навчальних закладів

КИЇВ
«Либідь»
2004

ББК 87.7я73
М18

*Розповсюдження та тиражування
без офіційного дозволу видавництва заборонено*

Головна редакція літератури
з гуманітарних наук

Головний редактор *Світлана Головка*

Редактор *Тетяна Янголь*

Допущено
Міністерством освіти і науки України
(лист № 14/18 2-618 від 06.05.01)

Малахов В. А.

М18 Етика: Курс лекцій. Навч. посібник. – 5-ге вид. – К.: Либідь, 2004. – 384 с.

ISBN 966-06-0332-0

У посібнику розглядається мораль як суспільне явище, як феномен культури та як форма світовідношення, висвітлюється моральна проблематика людської свідомості, діяльності й спілкування. Розкриваються внутрішні, екзистенційні аспекти моральності, питання добра і зла, відповідальності, сенсу життя, щастя, справедливості, любові. Аналізується низка актуальних етичних проблем зокрема співвідношення моралі й права, моралі й політики, національних і загальнолюдських моральних цінностей.

Для студентів вищих навчальних закладів.

ББК 87.7я73

ISBN 966-06-0332-0

© Віктор Малахов, 1996.

© Віктор Малахов, перероб. і доп., 2000.

Моїм батькам, Тамарі Павлівні й Аронові Яковичу – з любов'ю

ЗМІСТ

Вступ. Моральні цінності в сучасному світі	5
Лекція 1. ЩО ТАКЕ ЕТИКА?	
Етос і мораль	10
Етика як філософська наука	12
Завдання науки етики	16
Лекція 2. МОРАЛЬ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН	
Попереднє зауваження. Мораль і проблема її соціальної детермінації	23
Первісні форми регуляції людської поведінки. Процес виокремлення моралі	24
Мораль та інституційна регуляція. Мораль і право	26
Мораль і звичай	29
Політика і етика	31
Лекція 3. МОРАЛЬ І СПІЛЬНОТИ	
Універсальність і спільнотність у системі етичних пріоритетів	38
Мораль і соціальна диференціація суспільства	40
Етичні проблеми національних відносин	41
Загальнолюдське в моралі	46
Чи існує прогрес у царині людської моральності?	47
Лекція 4. ПОНЯТТЯ І СТРУКТУРА МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ	
Місце моральної свідомості в системі моралі (Порядок дальшого викладу)	52
Структура моральної свідомості. Моральні норми й принципи	53
Моральні мотиви й ціннісні орієнтації. Цінність і святиня	56
Добро – провідна ідея моральної свідомості	59
Лекція 5. ДОБРО І ЗЛО	
Попереднє зауваження: що таке категорії моральної свідомості?	63
Моральне зло, його походження і сутність	63
Проблема субстанційності зла	65
Взаємовідношення добра і зла	71
Лекція 6. СЕНС ЖИТТЯ І СТАВЛЕННЯ ДО СМЕРТІ	
Звідки постає проблема сенсу життя людини?	76
Способи осмислення людського буття	78
Феномен смерті	83
Життя як дарунок і відповідь	89
Лекція 7. «ОБ’ЄКТИВНІ» І «СУБ’ЄКТИВНІ» КАТЕГОРІЇ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ	
Обов’язок	93
Відповідальність	95
Справедливість	99
Моральна референція особистості	103
Щастя як категорія моральної свідомості	105

Лекція 8. МОРАЛЬНА САМОСВІДОМІСТЬ	
Поняття моральної самосвідомості	111
Честь і гідність людини	112
Совість – центральний чинник моральної самосвідомості людини	115
Розкаяння	119
Поняття сорому	120
Лекція 9. ДІЯ І СВОБОДА ЛЮДИНИ	
Поняття свободи, етичний аспект	130
Свобода дії, свобода вибору, свобода волі	130
Свобода як моральна цінність людського буття	135
Лекція 10. МОРАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	
Вчинок як першоелемент моральної діяльності	138
Проблема співвідношення цілей і засобів діяльності	140
Мотив і результат дії	145
Діяльність як світовідношення	146
Лекція 11. ЕТИКА СПІЛКУВАННЯ: ЗАГАЛЬНИЙ ОГЛЯД ПРОБЛЕМИ	
Спілкування як царина людської моральності	153
Парадигма спілкування в сучасній культурі	154
Відкритість і замкненість, монологічність і діалогічність людської особистості	158
Лекція 12. МОРАЛЬНІ ВИМІРИ СПІЛКУВАННЯ	
Різноманіття передумов і вимірів людського спілкування моральний аспект	164
Толерантність	164
Повага	166
Співчуття	167
Милосердя	171
Любов	172
Культура спілкування й етикет	178
Післямова	182
Бібліографічні посилання	183

МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Слова *мораль*, *етика* сприймаються в наш час неоднозначно. З одного боку, всі ми начебто розуміємо, що без моралі жити не можна. З іншого – моральне легко набуває в нашій свідомості присмаку чогось набридлого, нещирого: «моральний кодекс», «морально-трудова виховання», «моральна стійкість» людини-гвинтика... Чи не закладені ці нещирість і докучливість у самій природі моралі?

Одвічні пошуки й проблеми людської душі, що ми їх звемо моральними, – це. звісно, цікаво, важливо для кожного. Але, можливо, правий Фрідріх Ніцше, і найсуттєвіше в житті людини починається якраз «по той бік добра і зла»?

Так, порядна людина має зважати на вимоги моралі. Проте хіба ж ми не бачимо, як раз у раз святкує життєві перемоги саме той, хто здатний через ці вимоги переступити? І про яку порядність може йтися на голодний шлунок? Може, високі моральні переживання – привілей тих, хто вже має достаток? А може, вся мораль і полягає саме в тому, щоб здобувати достаток, звільняючи себе і своїх близьких від злиденності й принижень, несумісних з людською гідністю? А різні герої й альтруїсти-фанатики – чи не краще взагалі без них? Може, й справді, щаслива та країна, котра не потребує героїв? Чому ж тоді мимоволі завмирає серце, стикаючись із проявами справжньої моральної шляхетності?

З одного боку, нам твердять про пізнання добра і зла. З іншого – кому не доводилося стрічати простих і щирих людей, котрі й гадки не мали ні про які філософії моралі, а проте вирізнялися бездоганною добротою? І навпаки – високоосвічених негідників, що зі знанням справи творили зло?

Втім, ставлячи всі ці запитання, ми вже занурюємося в царину етики, царину роздумів про людську моральність. Бо ж від оцих гірких і пекучих питань неможливо просто відмахнутися, до них знову і знову підводить нас саме життя. І ще одне: чи можуть узагалі існувати якісь остаточні загальнозначущі відповіді на такі запитання, чи не йде кожен тут своїм шляхом і обирає те, що йому ближче? А коли так – навіщо потрібна тоді наука етика?

Поміркуймо.

Насамперед зважимо на те, що й справді поняття моралі й моральних цінностей у нас, м'яко кажучи, заексплуатовані. За роки радянської влади ввійшло у звичку латати «моральним чинником» усі дірки дряхліючого суспільного організму; не дивно, що у своєму падінні збанкрутіла система потягла за собою все пов'язане з нею – так криза моралі соціалістичної обернулася на девальвацію моралі загалом.

Тим часом чим гостріші проблеми постають перед нами, чим непевніші перспективи на майбутнє – тим невідворотніше прагнення сучасної людини знайти якийсь твердий ґрунт під ногами, те, заради чого варто було б жити, що могло б слугувати своєрідним камертоном її збудженій душі, мірилом її вчинків. Свідомо чи несвідомо вона знову й знову звертається до кардинальних питань моральності, питань вибору моральних цінностей. Ми не можемо відкинути їх узагалі – так той, хто вирішив би не дихати, хвилиною раніше або пізніше все ж таки ковтне свіжого повітря.

Втім, окреслена ситуація заслуговує на те, щоб придивитися до неї пильніше. Адже – попри всю заяложеність традиційних моральних стереотипів, що давно всім набили оскому – чи можемо ми щиро сказати, що наше життя, наша культура справді будувалися на засадах моральності? Що в перебігу повсякденного існування надто багато важили і важать уявлення про добро і зло, гідність і честь, обов'язок, повага до людини, вірність слову і переконанням? Ні, сказати так ми не можемо; сьогодні від нас, на жаль, дуже далекий нормальний стан людської культури, осердям якої є перелічені поняття й цінності.

Невдовзі після першої світової війни й фатальних соціальних змін, з якими збіглося її завершення, всесвітньо відомий мислитель-гуманіст Альберт Швейцер (1875–1965) ставить епосі медично точний діагноз: культура, в якій деградують засади етики, приречена на занепад [1]. Як не прикро, підтвердження цього діагнозу ми нині спостерігаємо на прикладі нашого суспільства.

Гіркий парадокс полягає в тому, що нашу культуру ще й дотепер, після всього пережитого протягом останніх років, найповніше, мабуть, характеризують три славнозвісні принципи колишнього

соціалістичного культурного будівництва – принципи партійності, ідейності, народності, – але в найбільш низькому, гротескно спотвореному їхньому втіленні.

Так, наша культура була й залишається партійною (хоча тепер уже й багатопартійною), принаймні в тому розумінні, що вона призвичаює нас співвідносити слова та вчинки людей насамперед не із загальнолюдськими критеріями справедливості, істини, добра, а з частковими, власне партійними (лат. *pars, partis* – то і є частка) інтересами тих чи інших, явних або прихованих сил. Жорстоку прозу сучасного життя ми, здається, вже не можемо сприймати інакше, ніж як певне перетягування лінви – «ліві» проти «правих», «Схід» проти «Заходу», одна група ділків проти всіх інших... Тим часом якщо в діях свого опонента люди здатні розгледіти лише прояв якоїсь тенденції, а не самостійний пошук добра й істини – істина й добро тікають і від них.

Залишається наша культура й «високоідейною» в тому сенсі, що, як і раніше, погано відрізняє реальний стан речей від абстрактних уявлень про те, якими б ці речі мали бути «за ідеєю». Просто місце «нової людини» й «світлого комуністичного майбутнього» заступили більш сучасні ідеї, що так само приховують від нас неповторність реального навколишнього буття – такого, яким воно є.

І, нарешті, культура наша зостається «народною» – на жаль, не стільки в плані вираження справжньої народної свідомості й реальних традицій народного буття, скільки в зовсім іншому значенні. Й сьогодні доволі в нашій країні любителів приховувати особисту безвідповідальність за плечима «широких народних мас», мислити «народами» і «націями» там, де доречніше було б подбати про конкретну людину.

Немає сумніву, що всі перелічені риси не тільки не можуть підмінити собою етичного потенціалу культури, але й суперечать самій природі людської моральності. З посиленням партійності, ідеології й орієнтації на маси майже губиться власне етична позиція, пов'язана з повагою до реальності, усвідомленням непорушності моральних цінностей, незамінності й серйозності життєвого покликання кожної особи, – позиція «самостояння» вільної людини у світі. Не дивно, що коли свобода нарешті прийшла й коли від власного вибору й власної гідності людей стало залежати більше, ніж раніше, – одразу далася взнаки страхотлива нестача цих засад. Усі ми щодня бачимо, як низько впала культура людських стосунків, як звulгаризувався весь устрій життя нині, коли страх репресій більше не тяжіє над людьми. Хтось ладен на все, аби нажитися за рахунок ближнього, хтось знаходить втіху в дурному хизуванні фізичною силою і нахабством, хтось сумує за минулими часами генсеків і ГУЛАГу, коли нічого не потрібно було вирішувати самому, – така, на превеликий жаль, нинішня наша реальність, сама потворність якої наче «від зворотнього» ще раз демонструє важливість для людей і суспільства міцної, духовно змістовної, вкоріненої в реальному житті системи моральних цінностей. Хоча б на цьому негативному досвіді суцільного наступу брутальності й жорстокості, засилля злочинних структур тощо ми маємо переконатися в тому, що ні економічне чи політичне життя, ні право, ні елементарні ділові стосунки між людьми не можуть набути нормального розвитку, доки для них відсутня мінімальна етична основа.

Погляньмо на сучасну культуру ще з однієї точки зору. Завжди, за будь-яких історичних умов людина відчуває потребу у вищих, незмінних ціннісних орієнтирах, які зміцнювали б її духовні сили, збагачували сенсом, визначали діяльну спрямованість її життя.

Для людини віруючої – глибоко й серйозно, так, як у Європі, скажімо, вірили за часів середньовіччя – такими ціннісними маяками були і є сакральні уявлення релігійного світогляду. Для людини Нового часу з її секуляризованою свідомістю – «фаустівської людини», як охрестив її Освальд Шпенглер, – пріоритетного значення набувають цінності пізнання і діяльності; саме зі своїми здобутками в цих двох сферах співвідносить така людина сенс власного буття. Для романтика XIX – початку XX ст. найважливішими виявляються цінності органічного розвитку й внутрішньої нескінченності вічно нового і таємничого в кожному зі своїх проявів буття – цінності, що мають переважно естетичний характер, і т. д.

Свою систему смисложиттєвих цінностей сформувала й марксистська ідеологія. Протягом багатьох десятиліть ця система цінностей, пов'язана з ідеями матеріальної практики, соціальної боротьби, предметності (тобто чуттєвої конкретності) людського буття тощо, визначала духовні обрії свідомості переважної частини населення колишнього СРСР. Навіть без примусу, добровільно й охоче, люди вірили в неминучість комунізму, в історичну правоту класу-гегемона та партії, яка його

очолоє, в соціальну справедливість по-марксистськи, у визвольну місію своєї країни й мудрість її вождів. Заради цих цінностей віддавали життя, йшли на подвиги й неймовірні страждання...

І от ця система впала. Ціннісні маяки радянського марксизму згасли, залишивши мільйони людей у стані тяжкої духовної кризи, з відчуттям даремно прожитого життя і цілковитої невизначеності навкруги; справжній масштаб цієї трагедії людського духу оцінять, можливо, лише наші нащадки.

Природно, що за таких умов різко загострюється потреба у «зміні віх», жадоба духовного оновлення, яке найчастіше, втім, мислиться як повернення до чогось, що вже існувало десь і колись у рятівному віддаленні від фатального історичного руху нашого суспільства. Пошуки таких цінностей ведуть одних до філософії й ідеології класичного європейського гуманізму, інших – до християнського віровчення в його традиційному тлумаченні або ж до якоїсь іншої з існуючих релігій, дуже багатьох – у світ ідей, традицій та цінностей народно-національного буття.

Кожен із цих напрямів духовного відродження має, безперечно, свої, хай навіть поки що й скромні, здобутки. Є в них, проте, й свої труднощі, і насамперед одна спільна й фундаментальна, пов'язана з тим, що в царині духу загалом не буває простих повернень: хоч би як хотілося нам цього, ми не можемо сьогодні, на рубежі століть, повністю відродити й продовжувати традиції, обірвані 80 або 100 років тому. Змінився світ, змінилися й конкретні люди, і неважко переконатися, що навіть найглибші філософські чи богословські твори, скажімо, початку ХХ ст., дають відповіді все ж таки не зовсім на ті самі питання, які передусім хвилюють нашого сучасника, за плечима котрого – трагічні реалії нинішнього століття.

Саме через цей фатальний незбіг нерідко трапляється так, що проголошення ідеалів філософського й політичного гуманізму не рятує від згубних парадоксів, повернення до народних витоків виявляється суто поверховим, а прилучення до церкви наших учора невіруючих сучасників частенько залишає сумніви щодо їхньої інтелектуальної широти.

Як же цьому запобігти? Чого не вистачає для надання духовному відродженню глибокого, необоротного характеру?

Коротко кажучи – насамперед нашої здатності бути самими собою. Того самого етичного «самостояння», про яке ми вже згадували.

Відомий знавець європейської культури й мистецтва Ервін Панофські присвятив спеціальну працю розглядові питання: чому, власне, класичне відродження античності («Ренесанс» з великої літери) стало можливим лише в Італії ХІV–ХV ст., адже настійливі спроби це зробити («ренесанси» з малої літери) з боку впливових політиків, митців, духовних діячів траплялися й раніше? Відповідь, яку здобув у своїх розвідках учений, така: справжній Ренесанс уможливився тоді, коли людина нових часів відчула свою незалежність від античності, впевненість у самій собі, міцний ґрунт під ногами. Тільки тоді й її ставлення до античної спадщини стало вільним, посправжньому творчим, і вона виявилася в змозі цю спадщину відроджувати – не «гальванізувати... труп» античної культури, а «воскресити її душу» [2].

Чи не впливають із цих спостережень деякі висновки й для нас, чи не застосовні вони до нашої нинішньої непевної ситуації пошуків і вагань?

Безперечно, ми переживаємо нелегкі часи. Саме найчутливіших і найталановитіших наших сучасників скрутність моменту нерідко провокує на те, щоб відмовитися від себе, від власного покликання (яке чекає на кожного тут і тепер, у мить його неповторної присутності у світі), поринути з головою в давнину або якусь чужинну екзотику, перекладаючи тим самим на чийсь плечі тягар своєї відповідальності. Проте ще на початку 50-х років відомий український філософ М. Шлемкевич слушно попереджав співвітчизників: «не знайдемо нашої правди, краси і щастя, повертаючися або вперто спозируючи на пройдеши шляхи... Тільки йдучи вперед, перетоплюючи досвід і осяги минулого в нові кристали мислі, образу, життєвої постави, – отворимо двері достойної будучини» [3]. Загалом людина здатна досягти чогось путнього тільки тоді, коли вона має мужність бути собою, приймати свій жереб, свою історичну й особисту відповідальність. Саме цьому, власне, і вчить справжня моральність, і саме ці її уроки набувають у наш час особливого значення.

Стосується це не лише окремої людської особистості. Людство в цілому досягло нині у своєму розвитку такого ступеня, на якому цей розвиток уже не може лишатися необмеженим і безконтрольним, оскільки в протилежному разі неминучою є загибель як самого людства, так і світу природи, за рахунок якого воно живе. Людина як родова істота має визначити нарешті своє

принципове становище у світі, ціннісні пріоритети в стосунках з ним і відповідно до цього встановити конечні обмеження власного зростання, власної практичної діяльності. Саме до цього вже понад 20 років тому закликав цивілізовані народи Римський клуб – впливова міжнародна неурядова організація вчених, політиків, представників бізнесу, яка багато зробила для формування сучасної свідомості людства. Але усвідомити свою відповідальність і встановити розумні обмеження діяльності – то є завдання насамперед етичне, що передбачає здатність людини до самовдосконалення. Не випадково праця організатора й першого президента Римського клубу Ауреліо Печчеї вийшла з таким епіграфом: «Моїм дітям, моїм онукам, усій молоді, аби вони зрозуміли, що мають бути кращими за нас».

У міру зростання науково-технічного й виробничого потенціалу людства, підвищення здатності людини впливати на стан навколишнього буття і на кардинальні умови свого власного існування дедалі важливішою стає моральна спрямованість її конкретних дій, чимраз більшого значення набуває те, яким саме цінностям підпорядковує вона свою зростаючу могутність.

Тож якщо раніше в людській культурі домінували релігійно-конфесійні, пізнавальні, естетичні, утилітарно-практичні цінності тощо, нині настає час, коли визначальними для людини й людства повинні стати цінності етичні, бо від цього залежить саме виживання земної цивілізації. Повинні – але цього може й не статися: все залежить від нинішнього нашого вибору. Людина, як учили отці християнської церкви, відрізняється від янгола тим, що здатна обирати як добро, так і зло.

Гостро постаючи перед окремими соціумами й перед людством у цілому, етична проблема все ж за самою своєю суттю лишається передусім проблемою конкретної людської особистості, вибір якої становить основу морального самовизначення суспільства, нації, людства.

Хоч би як інколи спотворювалася роль моральності в суспільстві, важливо розуміти, що мораль насправді ніколи не може бути засобом пригнічення або приниження особи, бо саме формує основи її гідності; не може робити людину рабом, позбавляти її притаманної їй свободи, бо сама на цій свободі ґрунтується. Пригнічувати й применшувати людину, робити з неї слухняного функціонера здатна ідеологія – сукупність ідей та уявлень, що виражає інтереси певної соціальної верстви й служить її утвердженню в суспільстві. Саме ідеологічні постулати, завдяки своїй уніфікованій авторитарності, привчають нас, не розмірковуючи, виконувати те, чого від нас вимагають ті чи інші владні інстанції; власне ж етика й мораль починаються тоді, коли будь-хто з нас ставить собі запитання: а чи є те, до чого мене закликають, чого вимагають від мене, сумісним з людською гідністю, з моїм сумлінням, з моїм обов'язком і відповідальністю перед іншими людьми? Якщо так – що ж, тоді я, тоді будь-хто з нас може виконати те, чого чекають від нього. Якщо ні – моральним буде не підкорятися оманливій логіці ідеологічного примусу.

Звичайно, крім свободи, мораль знає і необхідність. Є речі, які не може дозволити собі порядна людина, так само як є й те, чого вона не може не робити, доки лишається собою. Ми маємо виконувати свій обов'язок, протистояти нахабству й жорстокості, бути чуйними, ввічливими, створювати навколо себе атмосферу приязні та відкритості – якщо, звичайно, прагнемо бути людьми й жити по-людськи, а не скніти в заплъованій «трубі» нескінченного пострадянського безладу.

Й не треба гадати, начебто мораль – це, як запевняв колись французький соціолог і економіст П. Ж. Прудон, тільки «безсилля в дії». Жорстокий досвід ХХ ст. з його диктатурами, війнами й таборами засвідчує, що в найскрутніших умовах саме незламність моральних переконань давала людині змогу, за крилатим висловом Вільяма Фолкнера, «вистояти й перемогти».

Серед доказів на користь цього твердження є досить яскраві. Переконають, зокрема, професійні спостереження психолога зі світовим ім'ям Б. Беттельгейма (1903–1990), який, спостерігаючи людей в умовах фашистського концтабору, де був ув'язнений, дійшов висновку, що найбільш стійкими, здатними до виживання й опору виявилися саме ті, хто міг підпорядкувати своє існування певним вільно обраним (а не нав'язаним іззовні!) моральним засадам, створити навколо себе своєрідну зону суверенної поведінки. Ті, хто прагнув тільки зберегти своє життя, – гинули або переходили на службу до табірної начальства. Ті ж, хто ставив вище за життя свідомість обов'язку, – зберігали сили для боротьби... [4]

Втім, сфера моральності – це не тільки проблеми обов'язку, свободи, відповідальності, це також глибокий і неповторний світ суб'єктивних переживань, ідеалів та прагнень, невичерпної діалектики людської душі. Це одвічні питання добра й зла, сенсу життя й ставлення до смерті, честі й гідності людини, сорому й совісті, любові й співчуття. До цієї галузі належить і цілий комплекс проблем

людської діяльності й міжлюдських стосунків. Морально-етичний характер має по суті й низка «больових» проблемних точок у конкретних галузях сучасної медицини, права, національних відносин тощо – це все царина так званої прикладної етики. Окреслене коло питань і розглянуто – звичайно, в міру сил і здібностей автора – в пропонованому посібнику.

Посібник не є вільним від особистих уподобань автора й відображує особливості його підходу до висвітлення тих чи інших проблем. Ідеться насамперед про прагнення до розгляду етичної проблематики в загальному контексті класичної й сучасної філософії людини. Виходячи з переконання, що основні категорії етики можуть і повинні бути предметом, цікавим для інтелектуального сприйняття, автор намагався також якомога повніше розкрити їхні культурно-історичні й екзистенційні аспекти.

Водночас у книзі відсутні спеціальні розділи з історії світової та української етичної думки. Побіжний огляд історико-етичного матеріалу уявляється нам недоречним, а мінімально задовільний його виклад потребував би принаймні ще однієї книжки такого ж обсягу, як ця. Поки такої книжки не існує, можемо лише рекомендувати звертатися з даних розділів курсу до іншої наявної літератури. Втім, усюди, де це могло сприяти висвітленню власне теоретичних проблем етики, в посібнику наводяться історичні дані стосовно їх постановки й розгляду.

Залишається додати, що виклад матеріалу в книзі базується на курсі лекцій, читаних протягом багатьох років у Київському університеті ім. Т. Шевченка, Національному університеті «Києво-Могилянська Академія», Міжнародному Соломоновому університеті. Автор щиро вдячний студентам цих вузів, спілкування з якими в процесі викладання дало змогу поліпшити початковий варіант курсу. Глибока подяка представникам філософської спільноти Києва й України, чий зауваження і побажання були враховані при підготовці даного видання.

Інші посібники

Автор не робить секрету з наявності інших підручників і посібників, кожен з яких розкриває своєрідний аспект етичних знань. Приступаючи до вивчення етики, корисно звернути увагу на такі видання:

Етика. Навч. посібник / Т.Г. Аболіна, В.В. Єфіменко, О.М. Лінчук та ін. К., 1992. 328 с.

Єрмоленко А.М. Комуникативна практична філософія: Підручник К., 1999. 488 с.

Степаненко В.Ф. Етика в проблемних і аналітичних задачах: Навч. посібник. К., 1998. 270 с.

Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика М., 1998. 472 с.

Гусейнов А.А., Иррилиця Г. Краткая история этики. М., 1987. 589 с.

Зеленкова Й.Л., Беляева Е.В. Этика: Учебное пособие и практикум. Минск, 1997. 320 с.

Золотухина-Аболина Е. В. Современная этика: истоки и проблемы: Учебник для вузов. Ростов н/Д, 1998. 448 с.

Шрейдер Ю.А. Этика: Введение в предмет М., 1998. 271 с.

Этика: Учебник для студентов философских факультетов вузов / А.А. Гусейнов, Е.Л. Дубко, С.Ф. Анисимов и др. М., 1999. 495 с.

ЩО ТАКЕ ЕТИКА?

ЕТОС І МОРАЛЬ

Насамперед декілька слів про термінологію. Термін «*етика*» походить від давньогрецького «*ethos*», яке ще в Гомера означало місце перебування, спільне житло. Згодом, однак, у слові *етос* почало переважати інше значення: звичай, вдача, характер. Античні філософи використовували його для позначення усталеного характеру того або іншого явища. Зокрема, йдеться про етос першоелементів дійсності (Емпедокл), людини (Піфагор, Демокрит, Геракліт, Критій) тощо.

У творах давньогрецького філософа Арістотеля (384 – 322 до н. е.) знаходимо два терміни, похідні від слова *етос*: *ethikos* (етичний) і *ethika* (етика). Термін *етичний* потрібний був мислителю для позначення чеснот, що стосуються людської вдачі, характеру, на відміну від чеснот діаноетичних, тобто пов'язаних з мисленням, розумом людини. Що ж до науки – галузі пізнання, котра вивчає власне етичні чесноти, досліджує, яка людська вдача є найдосконалішою, – то таку науку Арістотель або його найближчі учні й назвали етикою. (Дещо раніше виникає, щоправда, слово *ethikon*, множиною від якого власне й є *ethika*.) Філософ залишив праці, до назв яких уперше входить це слово: «Нікомахова етика» (найімовірніше, відредагована сином Арістотеля Нікомахом), «Євдемова етика» (пов'язана з його учнем Євдемом) і так звана «Велика етика», що являє собою стислий конспект двох перших.

Таким чином, під власною назвою наука етика існує вже понад 23 століття. Це, до речі, не означає, що фактично, як частини людського пізнання, її не існувало раніше. По суті, з етичною проблематикою ми стикаємося всюди, де тільки має місце цілісне духовне, зокрема філософське, осмислення людини – як у доарістотелівських грецьких філософів і мудреців, так і в інших осередках давньої культури – Китаї, Індії тощо. Водночас закріплення за даною галуззю людського пізнання особливої назви «етика» цілком очевидним чином сприяло її самоусвідомленню, відокремленню.

Цікаво, що первинне значення *етосу*, як спільного житла або місцеперебування теж не втрачає своєї філософської актуальності. Відомі приклади взаємонакладання і взаємозбагачення обох наведених значень слова *етос*. Так, афоризм Геракліта «*Ethos antropoi daimon*» звичайно перекладають як «вдача – божество для людини»; однак один з найзначніших філософів ХХ ст. М. Гайдеггер (1889–1976) обґрунтовує думку, що більш автентично було б тлумачити названий афоризм таким чином: місце перебування людини і є для неї простір присутності Бога, тобто Божество може відкритися їй за найзвичайніших умов її побутування і мешкання [1].

В усякому разі ця давня етимологічна вказівка на місце перебування, на просторовість загалом не є для етики зайвою, вона звертає думку до зв'язку вдачі людини з її соціальним, культурним та природним оточенням, спонукає до роздумів про внутрішній простір, внутрішнє «місце перебування» людської волі й духовності.

Неважко зрозуміти, що сама наявність у людини власної вдачі, власного характеру вже передбачає її здатність обирати для себе ті чи інші рухи, жести, поведінку, позицію в житті, тобто передбачає свободу її самовияву в певному життєвому просторі. Доки людина такої свободи не має, доки вона, мов раб, жорстко змушується до чогось поза власним вибором, – немає підстав говорити про її етос.

Так і взагалі в гуманітарних науках – науках, що вивчають людину методами, адекватними якісному рівневі її існування, – завжди не байдуже первинне етимологічне значення вихідних термінів, оскільки в ньому акумульований найперший, найглибинніший досвід виокремлення даного типу реальності. Не байдуже, наприклад, що слово *культура* пов'язане за своїм походженням із сільськогосподарськими роботами, тоді як *цивілізація* – з громадським життям античного міста-держави, що *суб'єкт* за своїм первісним значенням – просто підставка, а *матерія* – деревина, призначена для обробки, тощо. Те ж саме ми бачимо і в етиці. *Й* це стосується не лише слова *етос*, а й іншого, що лягло в основу нинішнього поняття *мораль*.

Справа в тому, що в латині здавна існувало слово *mos*, яке, подібно до *етосу*, означало характер, вдачу, звичай; разом із тим воно мало й значення припису, закону, правила. Маючи на увазі цей комплекс значень, відомий римський оратор, письменник і політичний діяч Марк Туллій Цицерон (106–43 до н. е.) утворює від іменника *mos* – з прямим посиланням на аналогічну операцію Арістотеля

– прикметник *moralis* – «той, що стосується вдачі, характеру, звичаїв». Услід за Цицероном цей неологізм використовує Сенека старший, інші римські письменники й філософи, а вже в IV ст. н. е. виникає термін *moralitas* – мораль.

З часом поняття *етика* й *мораль* стали загально-поширеними. При цьому термін *етика* зберіг своє первісне аристотелівське значення і досі позначає головним чином науку. Під *мораллю* ж розуміють переважно предмет науки етики, реальне явище, що нею вивчається.

Втім, у повсякденному слововжитку даної відмінності дотримуються не завжди. Ми говоримо, зокрема, про «етику вченого» або «медичну етику», маючи на увазі певні принципи поведінки вченого, лікаря тощо; ми можемо засуджувати ті або інші вчинки чи вислови за їхню «неетичність». Така термінологічна розпливчастість зумовлена тим, що між мораллю як реальним явищем і етикою як наукою про нього по суті не існує чіткої межі; хіба ж, обираючи лінію поведінки, зважуючися на вчинок тощо, ми не керуємося, хай навіть неусвідомлено, певними загальними настановами й уявленнями, не намагаємося якимось обґрунтувати свій вибір та свої дії? А це вже царина етики. Та, незважаючи на цей взаємозв'язок теорії й практики, етика здебільшого зберігає значення науки, а мораль – реального явища, предмета дослідження цієї науки.

В деяких європейських мовах поряд із терміном *мораль* виникли й власні слова для позначення того ж (або майже того ж) явища. Так, у німецькій мові слово *Moralität* має синонім – *Sittlichkeit*, у російській поряд із поняттям *мораль* уживається *нравственность*. У староукраїнській мові існувало слово *обичайність*, що застосовувалося до сфери людських звичаїв і взаємин; нині, однак, в ужитку скалькований з латини термін *моральність*.

Оскільки в усіх згаданих мовах широко використовуються також і поняття *етика* і *мораль*, ми можемо спитати себе, чи потрібно в науковому обігу стільки слів для позначення явищ одного і того ж гатунку, чи не є абсолютними синонімами німецькі *Moralität* і *Sittlichkeit*, російські *мораль* і *нравственность*, англійські *morals* і *morality*, українські *мораль* і *моральність*.

Справді, в дуже багатьох випадках дані слова вживаються як синоніми; є навіть дослідники, які наполягають на їх принциповій тотожності. І все ж сама мова засвідчує існування досить суттєвих відмінностей між ними. Так, ми можемо сказати «не читайте мені моралі», але сказати «не читайте мені моральності» – не можемо. В російській мові існує вислів: «мораль сей басни такава», – спробуйте замінити в ньому *мораль* на *нравственность*. І таких прикладів можна навести чимало.

З-поміж філософів, які займалися проблемами етики, серйозну увагу на зазначену обставину звернув великий німецький діалектик-ідеаліст Г.В.Ф. Гегель (1770–1831). *Moralität* і *Sittlichkeit*, мораль і моральність постають у Гегеля як послідовні ступені розвитку об'єктивного духу, причому моральність тлумачиться як форма більш розвинута, насичена конкретним життєвим і соціальним змістом.

Відмінність між мораллю і моральністю, яку слідом за Гегелем проводять в етичній теорії, коротко можна сформулювати таким чином. *Мораль*, на відміну від моральності (російської «нравственности» тощо), передусім виступає як певна форма свідомості – сукупність усвідомлених людьми принципів, правил (згадаймо латинське *mos!*), норм поведінки. Що ж до *моральності* («нравственности», «обичайності»), то її здебільшого розуміють як утілення даних принципів, правил і норм у реальній поведінці людей та стосунках між ними. Природно, що таке втілення має дещо інший зміст, ніж сукупність абстрактних правил і приписів моралі.

В тому, що відмінність між мораллю і моральністю не є пустою спекуляцією, а має глибоке життєве значення, переконатися неважко. Відомі ситуації, коли в суспільстві проголошуються щонайвищі моральні принципи, кодекси, розраховані мало не на святого, тим часом реально люди живуть за зовсім іншими законами – інколи справжніми законами джунглів. Цілком можливий протилежний стан справ, коли саме моральність виявляється більш високою або ж принаймні людянішою, ніж офіційно проголошувана мораль. Як не парадоксально, але гарним прикладом цього може бути епоха соціалістичного застою: адже принципи, які тоді висувалися, часто-густо виявлялися не стільки високими, скільки однобічними й вузькими, розрахованими на формування фанатика, що не знає вагань. «Батько застою» Л. І. Брежнев в останні роки життя полюблив говорити про «єдність слова й діла», легко уявити, однак, яку мораль ми б вихохали і яким стало б наше життя, якби все те, що лунало тоді з партійних трибун і чого вимагали від «нової людини», втілювалося в реальні справи, в реальну поведінку

людей. Дякувати Богові, що людина, як сказано в Достоєвського, – істота широка і вміє відрізнити вимоги реальності від офіційних гасел.

Розглядаючи дану проблему в загальнішому плані, можемо констатувати, що певна невідповідність, суперечність між мораллю і моральністю є корисною, навіть конче потрібною. Мораль справджує своє призначення тоді, коли вона чогось вимагає від людини, висуває перед нею якийсь ідеальний взірець, у чомусь перевершує реальний стан людської поведінки. Своєю чергою, реальна повнота і складність людського життя і досвіду не можуть бути зведені навіть до найдосконалішої системи моральних настанов; саме завдяки своєму потенційному багатству вони здатні згладжувати її гострі кути, пом'якшувати суперечності, робити її норми сумісними із свободою людини й придатними до реалізації. Якщо реально існуючій моральності – звичайно, за нормальних суспільних умов – власне мораль надає необхідні орієнтири, що вказують шлях людського вдосконалення, то для самої моралі як форми свідомості конкретні моральні («обичайні», звичаєві) відносини є свого роду критерієм її ціліснолюдської обґрунтованості – або, точніше, камертоном, який визначає, потрапляють чи не потрапляють її вимоги в тон загальним потребам розвитку людської природи, людського буття. При цьому, як показує історичний досвід, мораль, яка не може знайти повноцінного втілення в конкретній моральності, конкретних людських стосунках і щораз заперечується ними, виявляється приреченою на загибель.

Завершуючи міркування про мораль і моральність, додамо тільки одне: етика й звичайний здоровий глузд людини рівною мірою засуджують, вважають викривленням як позицію пристосованця-конформіста, що в плазуванні перед реальністю (якою вона відкривається йому) забуває про високі вимоги моралі, так і позицію моралізатора й ханжі, котрий вважає єдино виправданою точку зору моральної свідомості й за піднесеною вузькістю морального принципу не бажає бачити реальну складність людських стосунків, різноманітність людських характерів і потреб.

Таким чином, розглянувши основну етичну термінологію, ми вже склали певне попереднє уявлення про етику та її предмет. Це уявлення, однак, надто загальне: з точки зору вимог сучасної наукової раціональності важко задовольнитися поняттям про «характер» або «вдачу» як основний предмет етики. Вдачі, характери, звичаї, стосунки людей по-своєму вивчають психологія і соціологія, соціальна психологія, соціоніка, етологія, етнографія; всі згадані, як і деякі інші галузі знань, опрацьовують властивий саме кожній з них підхід до зазначеної людської реальності, виокремлюють у ній власний предмет, формулюють свою проблематику, застосовують специфічні методи її дослідження.

Отже, в чому ж специфіка власне етичного погляду на людські звичаї, характери й стосунки? Що, власне кажучи, являє собою мораль як предмет етики? І з якими мірками підходить до неї етика?

ЕТИКА ЯК ФІЛОСОФСЬКА НАУКА

Міркуючи далі над природою моралі (в широкому розумінні, тобто включаючи й моральність) як предмета етики, неважко переконатися, що предмет цей досить своєрідний. Його неможливо звести до звичайного зовнішнього об'єкта, котрий ми можемо виділити з його оточення, описувати, вимірювати, аналізувати як певну окрему цілість. Можна скільки завгодно досліджувати енергетичний аспект того чи іншого людською вчинку, будувати його математичні моделі, розглядати його як фізіологічний акт чи соціальний феномен, як відтворення певних традиційних взірців поведінки, як символічне діяння тощо – і все ж нічого не з'ясувати в його власне моральному естві. Можна розглядати біологічні, психологічні, соціокультурні, етнічні умови й чинники формування певного типу людської вдачі, осмислювати його під кутом зору фрейдівської концепції лібідо і т.п. – і залишатися як небо від землі далеким від розуміння його етичних характеристик. Осягнути останні неможливо, не вводячи безпосередній предмет розгляду – скажімо, той або інший поведінковий акт людини – в цілісну систему загального людського осмислення дійсності, що включає ті або інші ціннісні орієнтації, уявлення про добро і зло, свободу й справедливість тощо. Не звертаючися до цієї сфери теоретичних і практичних універсалій (найбільших узагальнень, що описують певний стан світу і людського світовідношення загалом), ми не в змозі будемо не тільки з'ясувати власне моральну якість того чи іншого людською вчинку, але навіть визначити його принципове відношення до галузі моралі в цілому.

Проте зазначені універсалії – предмет роздумів і пошуків філософії як особливої галузі людського пізнання. Звідси й випливає, що етика, принаймні у своїй сутнісній основі, може бути тільки наукою *філософською* (що, зрозуміло, не виключає існування часткових, віддалених від філософської тематики галузей етичного пізнання – скажімо, тих або інших прикладних фахових етик, емпіричного моралезнавства тощо).

Що ж, зрештою, являє собою мораль (звичайно, разом із моральністю) як модифікація подібного загального відношення людини до світу?

Історія філософії й етики знає чимало спроб відповісти на це запитання. Тут ми пошлемося на лаконічне визначення моралі, ідея якого належить недавно померлому московському професорові О. І. Титаренку, – не тому, що вважаємо його остаточним або бездоганим, а просто через те, що воно поєднує в чіткій і стислій формулі саме ті риси моралі, які для етики як філософської науки є найістотнішими.

Отже, відповідно до даного визначення (з нашими Деякими уточненнями) *мораль постає як такий практично-оцінний спосіб відношення людини до дійсності, котрий регулює поведінку людей з точки зору принципового протиставлення добра і зла.*

Що це, власне, означає?

По-перше, мораль як предмет етики являє собою концентрований вияв саме практичного, активно-перетворювального ставлення людини до життя. Вона знаходить свої духовні витoki в царині людської волі, *практичного розуму*, за словами великого німецького філософа І. Канта (1724–1804). Відповідно до цього, й етику як науку в безмежному океані різноманітних вдач, характерів, форм поведінки і спілкування цікавить передусім вимір *належного*, того, що має бути: як належить чинити, поводитися, спілкуватися, які цінності слід втілювати в життя, в якому напрямі вибудовувати власну особистість тощо.

Зауважимо, що в цій практичній спрямованості, притаманній моралі загалом, деякі етики розрізняють дві істотно відмінні форми, що за аналогією з відповідними латинськими граматичними конструкціями (бажальний і наказовий способи дієслова) одержали назву *оптативної* й *імперативної*. Для етичної думки останніх століть більш звичною є саме імперативна мораль, в основі якої лежить те чи інше веління (*imperatum* з латини – наказ, веління), вимога або заборона щось робити. Класичним виразником і теоретиком подібної моралі є І. Кант, котрому належить вчення про основоположний моральний обов'язок – *категоричний імператив*; вимоги цього морального закону є абсолютно безумовними й виконувати їх, за Кантом, слід із самої лише чистої поваги до них.

Що ж до «хрещеного батька» етики Арістотеля, то його вчення репрезентує скоріш оптативну мораль (латинське *optimus* – найвищий ступінь порівняння від *bonus* – гарний, добрий, благий), що орієнтує на пошук і реалізацію блага, досконалості, щастя. Мораль подібного гатунку насамперед закликає нас замислитися над тим, як слід жити у відповідності зі згаданою метою; відтак вона потребує не тільки поваги до власних приписів і вольової рішучості, але й певної розсудливості, здатності свідомо обирати блага і цінності, приймати щодо цього обґрунтовані рішення. Слідом за Арістотелем, в етиці узвичаєно іменувати цю духовно-практичну здатність людини її грецькою назвою – *фронезис*.

Не бажаючи вносити у виклад термінологічної плутанини, зазначимо все ж, що деякі сучасні дослідники саме імперативну мораль вважають мораллю як такою, зберігаючи для оптативної її форми арістотелівську назву «етика» Такий підхід обґрунтовує, зокрема, відомий французький філософ П. Рікер [2].

Проте в обох вказаних випадках визначальною для моралі залишається, як неважко переконатися, її сутнісна практична орієнтація. Поза цією орієнтацією немає й підстав говорити про мораль загалом.

По-друге, в наведеному визначенні мова йде про *оцінюваність* моральних явищ, про можливість оцінки як сутнісну рису моралі. Й справді, мораль цікавлять саме такі речі, такі прояви людини, які в принципі можуть бути певним чином оцінені, причому саме у зв'язку з розглянутим її практичним спрямуванням. Яку краватку я зав'яжу сьогодні, підете ви на балетну виставу чи на концерт рок-музики, вам чи вашому приятелеві віддасть перевагу дівчина, котрій ви симпатизуєте, – всі ці життєві обставини, як і безліч подібних їм, такий оцінці не підлягають, і елементарна людська тактовність полягає в тому, щоб не тягти мораль туди, де їй робити нічого. Навіть щонайістотніші якості людини,

як помітили ще давні стоїки, з погляду моралі досить часто постають не як благо чи зло, а як щось нейтральне. Життя, здоров'я, насолода, сила, багатство – все це, на думку стоїків, саме по собі не підлягає етичній оцінці, не є приводом для моралізування. Лише тоді, коли виникає потреба оцінювати поведінку людини, оцінювати саме як добру або злу, справедливу чи несправедливу, відповідальну чи безвідповідальну – мораль вступає у свої права.

Щоправда, як видно із сказаного, критерій оцінюваності як такої все ще залишається для моралі занадто широким, необхідним, але не достатнім. Отже, будемо рухатися далі.

Третій суттєвий момент наведеного визначення пов'язаний з осмисленням моралі як особливого відношення людини до дійсності. Розглянемо цей момент детальніше.

Загалом ми звикли до того, що якість моральності чи аморальності приписується, як правило, стосункам між людьми. Ми звикли, що до сфери компетенції моралі входять відносини особи з особою, особи з групою, до якої вона належить, від сім'ї або виробничого колективу до соціальної верстви, нації, суспільства загалом – але не далі! Самоочевидне, здавалося б, розуміння моралі як певного аспекту міжлюдських стосунків нам пропонують енциклопедії, словники, підручники. Проте чим далі, тим більшою мірою дається взнаки його істотна неповнота.

Придивимось, насамперед, до відносин людини з представниками природного світу. Ось якийсь негідник знущується з беззахисної і безсловесної живої істоти – але ж чи маємо ми, власне, право називати таку людину негідником, тобто морально кваліфікувати її дії відповідним чином?

Усупереч елементарному людському чуттю, донедавна наша етика не мала простої й ясної відповіді на подібні запитання. Адже нещасні кіт чи собака не є суб'єктами моральних відносин! І для засудження відвертого неподобства вчені шукали обхідні шляхи. Доводили, зокрема, що жорстоке ставлення до тварин неприйнятне тому, що воно розвиває в людині відповідні загальні схильності, призвичаює її до жорстокості взагалі, яка потім може бути перенесеною і на ставлення до інших людей. Або ж руйнування природи й нищення живих істот засуджувалося на тій підставі, що природне середовище є корисним, життєво необхідним для людини, тому той, хто його нівечить, тим самим завдає шкоди й інтересам людського суспільства. В результаті утверджувався типово егоїстичний підхід: якщо не хочеш для себе неприємностей, не псуй те, що може тобі знадобитися. Хоча в крайньому разі, заради більш очевидних і нагальних власних потреб або ж просто задля розваги – можна й не зважати на таку дуже відносну заборону. В крайньому разі – але який раз для грішної людини не крайній?

Потрібна була нинішня глобальна екологічна криза, що поставила на край небуття людство, а з ним і все життя на Землі загалом, щоб ми належним чином усвідомили просту, зрештою, обставину: природу в принципі врятувати неможливо, якщо вбачати в ній лише певну корисну для людини річ, якщо не визнавати за нею статусу самоцінності, не розглядати її як суб'єкт потенційно безмежної сукупності моральних зв'язків. Тільки нині ми почали усвідомлювати всю правоту магістральної традиції світової етичної думки, що від давніх Вед до Альберта Швейцера стверджувала пієтет, благоговіння перед життям у найрізноманітніших його проявах. Коли за примхою начальства недолюдки з вертольотів розстрілюють у степу беззахисних сайгаків – згадаймо відомий роман Ч. Айтматова «Плаха», – це є кричущим злочином проти основ моральності незалежно від будь-яких міркувань про можливі наслідки цього для самої людини. Коли хімкомбінат отруює своїми стоками прекрасне озеро, гублячи все живе в ньому, – це неподобство й гріх, незважаючи на те, чого більше матиме від цього сьогодні людина – шкоди, а може, й користі.

Так само коли завзяті прихильники нового руйнують чи спотворюють пам'ятки старовини або ж просто прирікають їх на загибель – це не просто антикультурне діяння, що духовно спустошує нинішні й обкрадає майбутні покоління; це й моральний злочин проти тих, хто колись вкладав у спорудження цих пам'яток свої працю та досвід, серце та душу, – будував церкви й молився в них Богові, жив у своїх містах, захищав їх від ворогів.

Загалом, нині ми бачимо, як найгострішого морального значення набувають, здавалося б, найіндиферентніші до моралі ланки й аспекти взаємодії людини й дійсності – в економіці, в політиці, в науковому пізнанні тощо; космічне самоусвідомлення сучасного людства неминуче висуває перед ним і проблему морального осмислення своїх відносин як з рідною планетою, так і з Сонячною системою і Всесвітом у цілому.

Всі ці зміни в сучасній постановці моральних проблем спонукають до перегляду антропоцентричної парадигми в етиці (тобто односторонньої орієнтації на людину та її потреби) і повернення на новому рівні до традиційного розуміння моралі саме як певного модусу відношення до дійсності, до світу загалом – як до конкретних людей і соціальних груп, так і до представників світу природи і цінностей культури, до Космосу в усій безмежності його потенційних уособлень, до абстрактно-загальних категорій буття, таких як радість, страждання, смерть, любов тощо. (Природно, втім, що й за цих умов людина залишається для людини найближчим і найцікавішим предметом, тому є підстави вважати, що міжлюдські стосунки й надалі збережуть свою роль якщо не єдиної, то принаймні провідної, найдинамічнішої галузі етичного освоєння дійсності.)

Оскільки ж, таким чином, ми утверджуємося в розумінні моралі як певного загального відношення людини до дійсності, як певної форми *світовідношення* – стає більш очевидним саме філософський характер етики як науки. Адже предметом філософії саме і є загальні основи людського буття і відношення до світу.

Але повернімося, нарешті, до нашого визначення моралі. *Четвертим* з істотних його моментів є те, що все перелічене й розглянуте нами досі набуває власне моральної якості тільки тоді, коли потрапляє у сферу *протистояння добра і зла* – так би мовити, в силову поле напруги між цими протилежними полюсами – й осмислюється в цьому зв'язку. Власне моральними є тільки ті імперативи, ті прагнення, ті оцінки й ті відношення до дійсності, які виражають це протистояння, акумулюють у собі його напругу.

До власне етичного аналізу проблем добра і зла ми ще звернемося надалі. Поки ж обмежимося загальною філософською констатацією: так само як людське пізнання дійсності орієнтоване на ідеал Істини, осмислюється ним ізсередини й не існує у відриві від нього; й так само як естетичне, чуттєво-емоційне освоєння світу людиною орієнтоване на ідеал Краси, висвітлюється й ошляхетнюється ним – так само ж і моральне ставлення людини до світу, до реальності в будь-якій із своїх форм зорієнтоване на ідеал Добра. Єдність ідеалів Істини, Добра й Краси ще з античних часів символізує гармонійну цілісність людської культури, повноту її смисложиттєвих потенцій; звідси сам собою випливає висновок і про незамінне місце моралі, морального світогляду і світовідношення в системі культури людства.

Підкреслюючи знову й знову філософський характер науки етики в її фундаментальних основах, ми, проте, маємо зробити в цьому зв'язку й декілька суттєвих застережень. Адже донедавна поняття «філософія», «філософський» в офіційному слововжитку виступали в єдиному ряді, єдиному смисловому ланцюзі з такими термінами, як «ідеологія», «партійність», «непримиренність», «пропаганда» і т. п. Багато хто й тепер переконаний мало не в синонімічності всіх цих виразів: якщо «філософ» – то вже й «ідеолог», і «пропагандист»... Саме з огляду на ці передсуди важливо мати на увазі: філософічність етики як необхідної складової людської культури означає по суті дещо принципово інше.

По-перше, *філософія* у справжньому її розумінні не тільки *не є ідеологією*, але нерідко прямо протистоїть останній. Сутність ідеології можна тлумачити по-різному, але в будь-якому разі вона обіймає певну сукупність загальних уявлень про людину, її потреби, місце у світі, життєве призначення тощо – уявлень, які, оволодіваючи народними масами, сприяють їхньому згуртуванню, утвердженню односторонності в їхньому середовищі – отже, полегшують справу керування, маніпулювання цими масами в тих або інших інтересах. Саме через це насадження певної ідеології – неодмінний клопіт будь-якої авторитарної правлячої верхівки, будь-яких соціальних сил, що прагнуть закріпитися при владі.

Що ж до філософії, й зокрема філософської етики, то вона, навпаки, народжується саме тоді, коли людині набридають ідеологічні загальники й вона відчуває потребу сама, за допомогою власного розуму розібратися в сенсі власного буття, в одвічних таємницях людської присутності у світі. Саме з цього в особі Сократа й розпочинала свій шлях європейська філософія загалом: розпрощавшись із старою і дуже поважною міфологією, для якої все на світі було зрозумілим і ясним (воля богів!), вона зізналася собі у власному незнанні («я знаю, що я нічого не знаю», – за переказами, мовив Сократ) і розпочала свою важку й невтомну працю розумової реконструкції сушого.

Сказане, втім, не означає, що всі ідеолога однаково погані, що ідеологія не здатна виконувати в суспільстві певних конструктивних функцій або взагалі не потрібна йому. Філософія може не тільки брати на себе функцію критики та викриття ідеології, а й сприяти її утвердженню. Важливо лише не забувати, що в самій своїй основі філософія й ідеологія – речі різні.

По-друге, філософію загалом і етику як філософську дисципліну неможливо вести й до того, що досі зветься в нас суспільними науками або суспільствознавством у широкому розумінні слова. Те, що

філософія й етика будімото науки суспільні, – уявлення, по суті, того ж гатунку, що й знаменита марксистська теза про сутність людини як сукупність суспільних відносин. Існує, звичайно, цілий комплекс конкретних наукових дисциплін соціологічного напрямку, які вивчають суспільство, соціум у найрізноманітніших його конкретних проявах. Проте щодо етики й філософії в цілому важливо усвідомити, що власну предметну та проблемну специфіку і, так би мовити, власне натхнення вони дістають, лише звертаючися до цілісності людського існування і людської присутності у світі. Саме людина як така – її цілісність, неповторність, призначення – є для філософії предметом основної зацікавленості; що ж до суспільства, то воно входить до сфери її інтересів остільки, оскільки людина в ньому живе (отже постає як суспільна істота) й відчуває на собі вплив процесів, що в ньому відбуваються.

Таким чином, ми маємо підстави розглядати й філософію, й етику зокрема передусім як дисципліни *гуманітарні*, як галузі знань про людину в цілісності її життєвих проявів.

Яке ж місце посідає етика у філософському осмисленні людського буття?

Докладну відповідь на це запитання ми зможемо дати лише після подальшого розгляду самої етичної проблематики. Зараз звернімо увагу лише ось на що.

Вище йшлося про етику як науку про мораль. Однак, як теж впливає із сказаного, етика – це й наука про людське ставлення до самої моралі: про те, який смисл, яку внутрішню необхідність вбачає людина в прийнятті тих або інших моральних норм, на чому ґрунтує свій вибір, звідки взагалі виникає в неї потреба в моральному самообмеженні. Таким чином, до сфери інтересів етики потрапляє найширше коло духовних пошуків людини, поєднаних спільною тональністю вільного обмеження нею своїх суб'єктивних потенцій заради вищих смисложиттєвих цінностей.

Саме останнє становить, можна сказати, філософську й, ширше, духовну специфіку етичного погляду на світ. Якщо естетика філософськи-духовно санкціонує чуттєвий ентузіазм людини, буяння надлишкових енергій і сил, без чого неможливе ні творення, ні сприйняття прекрасного, то етика в постійному змаганні з нею висуває і розробляє свого роду *культуру меж* – тверезу й зосереджену культуру свідомого самовизначення людського суб'єкта.

Природно, що на хід цих змагань етики й естетики впливає конкретна культурно-історична ситуація. У першій половині ХХ ст., на гребені революційного та постреволуційного завзяття, здобув популярність знаменитий афоризм О.М. Горького: «Естетика – етика майбутнього». Коли ж те майбутнє прийшло і стало нашим сьогоденням – виявилось, що саме етика, з її загостреним відчуттям меж людського буття і діяльності, найбільшою мірою відповідає його духовному ладові. І це не дивно, оскільки реальна обмеженість можливостей розвитку самого людства і його шансів на виживання заявила про себе сьогодні з небувалою переконливістю.

Взагалі ж етика як дисципліна свідомого самовизначення суб'єкта нерідко вінчала собою найвеличніші філософські системи. Зрештою це закономірно, оскільки для філософії завжди існує потреба в подоланні абстрактності, у втіленні своїх ідей і візій, у самовизначенні її автора, який має продемонструвати світові певні життєві висновки згідно з власною доктриною; етика ж спирається на розроблюваний філософією духовний потенціал, на тлумачення нею інтегрального досвіду людини. Цей зв'язок між загальнофілософською концепцією людського буття й відповідними етичними системами ще буде на конкретних історичних прикладах проаналізований нами.

ЗАВДАННЯ НАУКИ ЕТИКИ

Вище ми вже згадували характерний вислів: «не читайте мені мораль!» Викладання етики – не читання моралі й не має на меті спонукати когось до добра та порядності. Хоча в коло його завдань безперечно входить формування певних засад моральної культури, котрі могли б допомогти тому, хто справді прагне добра, краще усвідомлювати проблеми, які в цьому зв'язку виникають.

Проте передусім етика є наукою, і завдання, які вона розв'язує, варто осмислювати, виходячи саме з цього.

Відомо, що в структурі наукового знання звичайно виділяють два рівні – *емпіричний* і *теоретичний*, яким відповідають специфічні форми пізнавальних завдань та діяльності. *Емпіричне* дослідження спрямоване безпосередньо на об'єкт і спирається на дані спостережень та експериментів. Логічна обробка дослідних даних здійснюється на цьому рівні переважно в межах їх узагальнення, зіставлення, класифікації й має на меті відкриття певних емпіричних закономірностей, вироблення вихідних абстракцій та класифікаційних схем, що уможливають упорядкування нагромадженого

матеріалу. Своєю чергою, *теоретичний* рівень передбачає самостійну діяльність, спрямовану на вдосконалення і розвиток поняттєвого апарату науки; дослідження тут має на меті розкриття сутності явищ, які пізнаються, і втілення цієї сутності у відповідних концепціях, системах наукових понять.

Разом із тим розвиток наукового знання на певному етапі приводить до формування ідей та концептуальних систем, орієнтованих безпосередньо на практичне втілення, на перетворення самої реальності відповідно до результатів нашого пізнання. Тут ми маємо справу вже з *практично-прикладним* рівнем організації наукового знання і відповідними завданнями, які на цьому рівні вирішуються.

Природно, що завдання етики, як і інших наук, також відображують специфічні вимоги перелічених трьох рівнів будови й організації знання. При цьому на рівні *емпіричному* головними завданнями виступають виокремлення фактів, що стосуються морального життя людини й суспільства, їх збирання та опис, їх первинна систематизація в межах тієї або іншої пояснювальної схеми, встановлення на основі їх узагальнення певних емпіричних закономірностей. Конкретним розв'язанням цих завдань займаються переважно такі розділи етичного пізнання, як історія і соціологія моралі, із залученням цілого комплексу суміжних наук: культурології й етнографії, психології й соціальної психології, семіотики культури, мистецтвознавства тощо.

Цілком зрозуміло, що без ретельних досліджень у всіх цих галузях, без докладної емпіричної (одержаної з досвіду) картини того, що робиться в галузі моральної культури, будь-які теоретичні побудови філософської етики втрачають реальне підґрунтя. Своєю чергою, теоретичні дослідження в етиці, пов'язані із сутнісним пізнанням моралі, дають емпіричним розвідкам основу для узагальнення, навіть просто роблять «видимими» ті або інші наявні факти (адже аби щось побачити, потрібен не самий лише голий факт, а й мисляче око, око в союзі з розумом, яке здатне його розпізнати).

Можна твердити, що застій у радянській етиці 70–80-х років був безпосередньо пов'язаний не тільки з вичерпаністю традиційних теоретико-методологічних підходів, а й з відсутністю емпіричної основи, необхідної для нових узагальнень, – ми не знали суспільства, в якому жили, не знали, зокрема, реальних мотивів та орієнтацій, на яких ґрунтувалася його справжня, невигадана моральність (на відміну від офіційної моралі). І тепер, за браком коштів і сил, дослідження в цій галузі розгортаються далеко ще не належним чином – хоча все ж перед нами чимраз конкретніше постає реальний стан нашого морального життя. Нагромадження такої інформації дає змогу не тільки розвивати теоретичні дослідження, а й кваліфіковано оцінювати наявну ситуацію, обирати оптимальні заходи впливу на неї, запобігати загрозливим тенденціям (соціально-етичний моніторинг) тощо.

Важливе значення для сучасної етичної думки мають дослідження з історії людської моральності, а також типологічні й компаративістські (порівнювальні) студії в цій галузі. І тут справа не тільки в абстрактно-теоретичному інтересі. Чим більше ми обізнані з історичною і культурно-регіональною різноманітністю моральних норм, цінностей, звичаїв, уподобань, чим більше скарбів людського морального досвіду відкрито для нас – тим мудріші ми будемо, тим ширшими будуть можливості власного нашого морального, життєвого й культурного вибору.

Наведемо лише два з багатьох можливих прикладів, що розкривають дивовижну часом взаємодоповнюваність моральних цінностей різних культур, іноді дуже віддалених одна від одної.

Відомо, зокрема, що європейська цивілізація останніх століть – це насамперед цивілізація діяльності, цивілізація практичного підкорення світу. Являючи собою небачений доти приклад матеріального вторгнення людини в навколишній світ, ця цивілізація і в морально-духовній галузі орієнтувалася передусім на цінність діяльності, саме нею вимірювала сенс життя і гідність людини. «Людина є те, що вона робить», – коротко сформулював суть подібного погляду на людину Г. В. Ф. Гегель. А ще до нього гетевський доктор Фауст зухвало перефразовує перший рядок Євангелії від Івана: замість «було в почині Слово!» він ставить: «була в почині Дія!» Недарма Освальд Шпенглер охрестить даний тип культури «фаустівським». (Не зайве нагадати, що саме після того, як Фауст таким чином «переклав» св. Івана, Мефістофель і з'явився перед ним у своєму справжньому вигляді...)

Але попри всі здобутки діяльнісної цивілізації, яка, сформувавшись у Європі, згодом розпочала свою світову експансію, – вже принаймні з кінця XIX ст. дедалі рельєфніше стали проступати й її тіньові сторони. Виявилось, що безмежна активність з боку людини й людства, беззастережна ставка на себе і власну діяльність приховують небезпеку, яка зростає в міру посилення реальної людської

могутності, і врешті-решт ставлять людину і світ, у котрому вона живе, на межу катастрофи. Ось тут занепокоєні нащадки Фауста й почали усвідомлювати справжнє значення того факту, що на Далекому Сході ще мало не три тисячоліття тому була поширена цілісна філософія та етика *недіяння* (*увей*). Сутність цієї філософії чітко висловлено, зокрема, в давньокитайському трактаті «Дао де цзін»; в не менш відомій індійській «Бхагавадгіті» слідом за «йогою діяння» йде «йогога утримання від дії»... Можна припустити, що цей мотив протиставлення діяльності й недіяння – один з істотних чинників, які зумовили неухильно зростаючий протягом ХХ ст. інтерес західної інтелігенції до культури й філософії Сходу.

Інший приклад. Відомо, яку роль відігравали в розвитку духовної культури християнського світу феномени усвідомленої провини, совісті, каяття, сповіді. Проте цілком несподіваний погляд на взаємозв'язок усіх цих феноменів і на їх культуротворчу функцію став можливим тоді, коли американська дослідниця Р. Бенедікт на японському матеріалі описала альтернативний спосіб організації моральної культури, що ґрунтується не на принципі усвідомленої провини, а на принципі сорому; згодом було висловлено думку, що до таких «культур сорому» належало б, між іншими, віднести й культуру античної Греції.

Із сказаного, звісно, не випливає, що нині ми обов'язково маємо замінити культ діяння на культ недіяння або ж сумління – на почуття сорому. Але обравши один шлях і йдучи ним, не слід забувати про існування інших. Таким чином, історія моралі, історія світової етичної думки і в сьогоденній нашій культурі здатні набувати безпосередньо життєвого значення.

Щодо власне *теоретичних* завдань етики, то вони, як і в будь-якої іншої науки, зводяться до поняттєвого відтворення, сутнісного осмислення й обґрунтування її предмета – моралі як такої. Вкажемо в цьому зв'язку на два завдання суто теоретичного характеру, особливо актуальні для сучасної вітчизняної етики.

1. Проблема подолання нинішньої методологічної кризи

Зрозуміло, що досягнення будь-якої пізнавальної мети потребує застосування адекватних засобів, тобто висуває проблему методу. Складність нинішньої теоретичної ситуації у вітчизняній етиці полягає в тому, що вона тільки-но виходить з-під уламків «єдиної й всеперемагаючої» марксистської методологічної схеми і досі не закріпилася належним чином на ґрунті більш продуктивної філософської культури.

Марксизм нині є поняттям політично заангажованим: для одних – пострах, для інших – прапор їхньої туги за минулими часами. Тим часом, навіть відкидаючи явні атрибути марксизму, ми нерідко мимоволі залишаємося в полоні спровокованої марксизмом могутньої інерції мислення. Саме тому важливо звернути увагу хоча б на найочевидніші принципи обмеженості марксистської теорії, що спричинилися до краху марксистської етики.

По-перше, цілком очевидно і принциповою рисою марксизму є те, що останній являє собою *філософію діяльності* – діяльності, осмисленої як суспільна предметно-перетворювальна практика. Зіставивши це з тим, що вище було сказано про новоєвропейську «цивілізацію діяльності», неважко усвідомити реальну впливовість даного вчення, яке справді, як сказав В. І. Ленін, виникло далеко не на порожньому місці. Але, надавши практичній діяльності значення своєрідного філософського абсолюту, остаточного критерію всіх людських цінностей, марксизм тим самим підпорядкував практиці й мораль. Виходило так, що мораль мусила обґрунтувати свої норми й цінності відповідно до «історичної необхідності» та «практичних інтересів передових класів суспільства», тоді як уся історія світової моральної культури свідчить про природність і продуктивність зворотного стану речей: коли сама практична діяльність має щораз виправдовувати себе перед усталеною системою моральних норм і цінностей.

Справді, повноцінна й тривка моральна культура здатна утвердитися тільки там, де людська діяльність підпорядковується певним накладеним на неї «згори» фундаментальним вимогам і заборонам, які мають виконуватися у будь-якому разі. Відмова марксизму від цього положення призвела до наростаючої релятивізації моральних норм і моралі як такої. Спочатку, у своїй відомій промові на III з'їзді комсомолу, Ленін підпорядкував її стратегічному завданню «побудови комунізму», потім виявилось, що мораллю «для нас» є те, що служить зміцненню лав ВКП(б), боротьбі з її ворогами, успішному проведенню соціалістичної індустріалізації, колективізації тощо

[3]. Таким чином утверджувався цілком аморальний принцип: «Добро є те, що мені (тобто партії або класу, від імені яких я виступаю) вигідно...»

По-друге, такою ж очевидною рисою філософії марксизму є й те, що і людину, і її діяльність, і будь-які духовні її прояви марксистська думка незмінно намагалася звести до «поцейбічної» (тобто чуттєво-практичної) *основи*. К. Маркс і його справжні учні прагнули, власне, до цілісного осмислення людини, до утвердження і розвитку всієї повноти її сутнісних сил – з тією, однак, істотною умовою, що ці сутнісні сили й цінності людського буття пройдуть попередньо випробування на свою «поцейбічність», доведуть, так би мовити, своє чуттєво-практичне походження.

В результаті марксистське розуміння людини лишалося принципово збідненим. За всього свого «практично-революційного» гуманізму Маркс усе ж ніколи не зміг би, подібно до Достоєвського, твердити, що «людина є таїна»; для нього людина саме не є таїна, а цілком «поцейбічна» суспільна істота, здатна розплутати всі містифікації історії й досягти в розумінні самої себе цілковитою раціоналістичною прозорістю.

Тим часом для етики знову ж таки принципово важливим є збереження погляду на людину як на віртуальне безмежну, не опредмечувану й не пізнавану до кінця істоту, – саме як на таїну. Здійснюване марксизмом – і, до речі, не ним одним – «розтаємнення» людини позбавляло ґрунту уявлення про її свободу волі й гідність, а разом з ними зрештою – і моральне осмислення людського буття загалом.

Ще одним неприйнятним для етики висновком з марксистського «поцейбічного» тлумачення людського буття виявилось теоретичне *виправдання жорстокості*, що виростало на цій основі. Адже обмеження простору сутнісного буття людини лише однією «поцейбічно»-практичною (соціальною, класовою тощо) площиною неминуче призводило до зіткнення на цій площині всіх суперечностей і труднощів людського існування, суспільного життя, котрим, власне кажучи, більше й дітисся було нікуди. Звідси наростаюча конфліктність марксистського бачення людини й суспільства, марксистської діалектики; її «боротьбистський» пафос. Сам Маркс, відповідаючи на анкету, підготовлену його дочками, зазначав, що, за його уявленням, щастя – це боротьба [4]. Згодом це положення стало однією з догм марксистської ідеології, загалом націленої на пошук ворогів, просякнутої духом нетерпимості, непримиренності, протистояння. Як усе це відгукнулося в практичному житті соціалістичного суспільства – на жаль, надто добре відомо.

Охарактеризована вичерпність марксистського осмислення етики й моралі, безперечно, актуалізує завдання розробки і впровадження нових філософських та методологічних підходів у цій галузі, що знаходилися б на рівні сучасної гуманістичної думки.

II. Проблема обґрунтування моральних норм і цінностей

Здавна одним із центральних суто теоретичних завдань етики було обґрунтування певної усталеної системи моральних норм і цінностей, пошук раціональних підстав, які б доводили їхню перевагу, вмотивованість і надійність.

Протягом століть подібне обґрунтування вибудовувалося, втім, усередині власне релігійних уявлень про людину та її обов'язки. В межах християнської культури, зокрема, безперечною основою моралі виступали заповіді Мойсея і євангельська проповідь Христа. Лише в ході секуляризації (звільнення від впливу церкви) європейської свідомості доби Відродження і Нового часу мораль позбулася цієї своєї могутньої підвалини, й етика опинилася перед необхідністю замінити її, наскільки можливо, доказовою силою людського розуму. Унікальну у своєму роді спробу утвердити мораль лише на власній її обов'язковості, тобто зробити її цілком автономною, знаходимо в І. Канта. Протягом XIX – першої половини XX ст. з'являються натуралістичні, соціологічні обґрунтування моралі (одним із варіантів останніх є марксизм); сучасна етика висуває обґрунтування аксіологічні, онтологічні, трансцендентальні, комунікативно-дискурсивні та ін.

Дискусії з даного кола питань ще більше загострюються наприкінці XX ст.: до цього спричинюються фундаментальні зміни становища людини в сучасному світі, невизначеність у ставленні до релігії, суперечки навколо методологічних проблем сучасної філософії й людинознавства тощо. В країнах, що постали на терені колишнього СРСР, до всього цього додається гостра криза основних життєвих орієнтацій, пов'язана із затяжним і болісним процесом зламу усталених форм існування за відсутності ясної перспективи попереду. Люди нерідко впадають у відчай, дають вихід злим пристрастям, відчувають, що їм просто «нікуди жити»; на противагу цій дезорієнтованості й

зневірі постає гостра потреба у віднайденні оновленої, надійної системи моральних та духовних орієнтирів, що відповідала б запитам часу й повноті нинішнього досвіду. Зробити свій внесок у задоволення цієї потреби сучасна етика може лише на основі теоретичного осягнення моралі як такої, її глибинних підвалин.

Нарешті, специфічне коло завдань постає перед етикою і в прикладній сфері, тобто в галузі конкретних практичних застосувань розроблених нею висновків.

Власне, ми вже бачили, що й суто емпіричні, й теоретичні завдання етики становлять не лише внутрішньонауковий інтерес, а безпосередньо пов'язані з їхнім значенням для людини та її духовного розвитку. Додамо до сказаного ще декілька міркувань.

Безперечно, прикладне значення етики як науки істотно зумовлене її спрямованістю на аналіз і обґрунтування моральних норм та цінностей. Зрештою, це значення й зводиться не до чого іншого, як до запровадження в різноманітних формах та аспектах суспільного життя певної критично вивіреної сукупності подібних цінностей і норм – певного, можна сказати, стандарту людської моральності.

Становище в сучасному посттоталітарному суспільстві робить зазначену роль етики досить актуальною. Нині ми звикли чути про зв'язок демократії й права, але ж не правом єдиним живі людська культура і цивілізація, і відомий принцип права «що не заборонено, те дозволено» не може бути єдиним механізмом налагодження людських стосунків навіть (і особливо!) у вільному демократичному суспільстві або ж у суспільстві, яке прагне стати таким. Саме свобода висуває найвищі вимоги до людського сумління і відповідальності, отже – робить особливо кричущим їхній нестаток. Як не прикро, сьогодні нам мало не на кожному кроці доводиться стикатися з невмінням людей вислуховувати одне одного, взагалі спілкуватися, ба навіть підтримувати цивілізовані ділові стосунки. Від торговельного майданчика до парламенту пишним цвітом бувають неповага до особистості, брутальність, примітивне себелюбство. Природно, що за цих умов для етичної ініціативи відкривається широке поле дії, в організацію і спрямування якої має зробити свій внесок і наука етика.

Важливою як для всього суспільства, так і для кожної родини й особистості сферою впровадження результатів етичних досліджень і санкціонованих етикою моральних норм є сфера виховання. Врахування етичних підходів і норм в організації виховного процесу дає змогу суттєво підвищити його гуманістичний потенціал. Так, саме за етичними критеріями не можна ототожнювати виховання і формування особистості, тлумачити людину, котра виховується, як пасивний об'єкт формотворчих зусиль вихователя. Етика наполягає на розгляді виховання як духовного насичення людини, що розгортається в діалозі, спілкуванні рівно-порядкових суб'єктів, спрямованому на розвиток вільної й відповідальної особистості.

Висновки й рекомендації сучасної етики мають перспективу широкого застосування всюди, де істотним є цілісний підхід до людської особи, – в педагогіці, практичній психології тощо. Разом з тим етика проникає в найрізноманітніші, інколи досить несподівані, галузі сучасного життя – в політику, наукові дослідження (етика вченого – одна з найпекучіших проблем наукової свідомості післяейнштейнівського періоду), менеджмент тощо. Спеціаліста з етики можна нині зустріти в штаті ряду провідних західних корпорацій: у їхній динамічній діяльності незамінною виявляється роль компетентного аналітика, чий поради за будь-яких непередбачених ускладнень дають змогу не відхилитися від правил чесної гри, зберігаючи довіру партнерів.

У міру зростання ступеня складності практичних завдань, що потребують розв'язання, підвищується роль етичної експертизи різноманітних економічних, екологічних, промислових, будівельних проектів, що впливають на долі конкретних людей. Певні спроби подібної експертизи мали місце і в колишньому СРСР (з ініціативи відомого тюменського етика В. Бакштановського).

Надзвичайної актуальності набувають нині етичні проблеми медицини – успіхи останньої і вдосконалення її матеріальних засобів спонукають до філософсько-етичного переосмислення ряду її фундаментальних уявлень і орієнтирів. Це стосується, зокрема, базових концепцій життя, здоров'я і смерті, формулювання основних цілей медичної допомоги, права лікаря на евтаназію (заподіювання смерті пацієнтові заради його блага). Компетентний етичний аналіз виявляється конче потрібним і в багатьох цілком конкретних одиничних ситуаціях, що трапляються в сучасній клінічній практиці. Наростання подібних проблем привело в наші дні до виникнення на стику медицини й етики особливої наукової дисципліни – біоетики, про яку йтиметься в лекції про ставлення до смерті.

І все ж найбільш традиційним і відповідним філософській специфіці етики є її вплив на духовний світ самої людської особистості. Вище ми згадували про те, Що етика – не моралізаторство й не читання моралі; наївно вважати, що знайомство з нею зробить погану людину хорошою. Реальна орієнтація на позитивні моральні цінності зумовлюється передусім не пропагандою етичних знань, а загальним станом культури і власним рішенням, власними вольовими зусиллями людей, чоловіків і жінок, для котрих нестерпно принижувати власну гідність, скніти в бездуховності. Однак якщо вже людина обрала шлях відповідальності й добра – для неї не може бути байдужим досвід інших людей, котрі в різні часи і в різних країнах теж обирали його, теж билися над одвічними проблемами людського духу. Ні любові, ні прагнення до добра навчити неможливо, проте коли вони вже є – душа людини розширюється, розкривається для знань. І тут етика здатна допомогти людській особистості в її духовних пошуках, познайомити її з виробленими представниками різних культур відповідями на питання, що по-новому (в моральному досвіді не буває простих повторень) стоять перед нею, з усталеними формами й категоріями людського мислення, які відповідають специфіці цих питань. Пряме завдання етики в даному разі – допомогти наблизитися до рівня, досягнутого культурою людства в осмисленні хвилюючих нас моральних проблем, і разом з тим повніше й виразніше усвідомити неповторність власної ситуації, необхідність творчого зусилля власної волі та думки.

У цьому своєму аспекті, безпосередньо зверненому до духовного світу людини, етика теж, звичайно, постає як наука, що дає нам певні знання, – проте не тільки як наука, а й як необхідний компонент філософської культури та людської духовності загалом. Вживаючи певні вислови й способи думки, апелюючи до феноменів, що виходять за межі мови, думок і досвіду повсякдення, вона тим самим уже створює для мислячої, морально небайдужої душі певну опору, духовне середовище, потрібне для зосередження на відповідному колі питань, для того щоб ці питання і теми взагалі могли існувати як предмет людського мислення. Відомо, що там, де не заведено згадувати про любов, де говорити про неї «соромно», – зникають і роздуми на цю тему, а разом з ними й культура любові загалом.

Створюючи таким чином адекватне духовне середовище, що не дає заснути власному нашому мисленню, етика спонукає останнє долати свою самотність, спонукає до діалогу з тими, хто репрезентує інші позиції, інші точки зору на предмети, що його цікавлять. Передаючи в стислій формі досвід моральної свідомості людства, вона не може певною мірою не відтворювати й надихаючу силу одвічного людського поривання до кінцевого смислу буття, до розгадки таємниць добра і зла, ризик і безмежну привабливість морального пошуку – мова, звичайно, про етику як таку, а не про конкретні її виклади, які можуть бути скільки завгодно бездуховними й просто нудними.

Отже, резюмуючи сказане, ми бачимо, що етика як наука на емпіричному рівні описує мораль, на теоретичному – її пояснює; тим і тим вона сприяє критичному осмисленню, обговоренню, утвердженню і забезпеченню нормативно-ціннісних критеріїв та орієнтирів актуальної людської моральності. Як філософська дисципліна, етика розширює духовне видноколо особистості, з'ясовує для неї зміст і смисл моральних цінностей та проблем, утверджує і розвиває культуру філософсько-етичного мислення і дискусій, стимулює власний духовно-моральний пошук, власну моральну творчість людини.

Запитання

Що таке етос? Про що ми можемо довідатися з назви науки етики?

Чим викликана потреба в розрізненні моралі і моральності?

Що є предметом етики?

Чому етика є філософською наукою? Чи можлива нефілософська етика?

Які сфери людського життя становлять особливий інтерес з погляду моралі? Обґрунтуйте Вашу точку зору.

Чи може виявитися практично корисним вивчення історії людської моральності? Що може воно підказати в нинішній ситуації?

Як Ви розцінюєте перспективи моральних цінностей у сучасному українському суспільстві? Обґрунтуйте свою позицію.

Які галузі практичного застосування етики уявляються Вам найважливішими? Чому?

Рекомендована література

Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравственности (философский анализ нравственной культуры). К., 1992. 196 с.

Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема // *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. К., 1999. С. 231–254.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 20–37.

Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах) // *Этическая мысль: Науч -публицист. чтения М., 1990. С 16–57.*

Кропоткин П. А Этика. М , 1991. С. 22–35.

Рікер П. Етика і мораль // *Рікер П.* Навколо політики. К., 1995. С. 269–283.

Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. 238 с.

Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 41–237.

Шрейдер Ю.А. Этика: Введение в предмет. М., 1998 С. 3–26.

Этика: Словарь афоризмов и изречений / В.Н. Назаров, Е.Д. Мелешко (сост.). М., 1995. 335 с.

МОРАЛЬ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

ПОПЕРЕДНЄ ЗАУВАЖЕННЯ.

МОРАЛЬ І ПРОБЛЕМА ЇЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕТЕРМІНАЦІЇ

Як ми вже могли переконатися, моральність, усупереч поширеному її тлумаченню, не є явищем виключно соціальним. Виходячи у своєму застосуванні далеко за межі міжлюдських стосунків (тобто соціальності в найширшому розумінні слова), вона й за самою своєю суттю не може бути зведена до останніх, не може розглядатися тільки як похідна від них – так само як не можуть розглядатися подібним чином ні мистецтво, ні філософія, ні релігія, ні наука. Всі ці форми духовності, кожна по-своєму, є цілісними проявами людини; людина ж співвідноситься у своєму формуванні й існуванні з усім обширом навколишнього буття – аж до Всесвіту – і вже тому, згідно з наведеним вище висловом Ф. Достоєвського, є «таїна», котру неможливо звести до будь-якого особливого її аспекту, навіть найочевиднішого для нас.

Подібне зведення, що спрощує, вульгаризує суть справи, називається у філософії *редукціонізмом* (від лат. *reductio* – повернення, відновлення). Соціально-економічний редукціонізм у його застосуванні до вищих проявів людської духовності – явище в цьому відношенні того ж гатунку, що й редукціонізм біологічний, натуралістичний (для якого не існує нічого, окрім природи), механістичний (що зводить будь-який розвиток і найскладніші процеси буття до механічної взаємодії) тощо.

Неспроможність такого зведення моралі загалом до суто соціальної її проекції вочевидь постає вже з того факту, що жодною соціальною мірою не може бути вичерпана моральна гідність людини, що за будь-яких умов, як свідчить історія культури, в моральній сфері люди знаходили протипагу й протидію соціальному тискові. Соціальний прогрес далеко не завжди збігається з моральним удосконаленням особи; з іншого боку, нерідко за найжахливіших соціальних обставин розкривається моральний вимір буття людини, й особистість постає на повний зріст.

Але до чого мораль неможливо звести, з того ми не можемо її й вивести. Претензії соціального знання на вичерпне пояснення походження чи структури моральності загалом не можуть бути остаточно реалізовані, так само як не виводяться із цього знання, скажімо, особливості фізичної будови людини. Звичайно, мають підстави твердження, що та або інша епоха суспільного розвитку відкрила для людини, наприклад, особливий вимір свободи волі, совісті або внутрішньої гідності, проте необачно було б робити із цього висновки, що совість чи свобода волі самі по собі є продуктом даної соціальної системи, простою функцією викликаних нею змін. У тій або іншій формі, явно чи приховано, неусвідомлено, подібні основні категоріальні виміри моральності супроводжували людину протягом усього її історичного розвитку, позначаючи цілісний процес виокремлення її як особливого типу світового буття загалом.

Разом з тим у царині моральності є, безперечно, чимало того, що перебуває в переважній залежності саме від соціальних відносин і процесів їхньої історичної трансформації. Слід також врахувати, що для моральності й внутрішньо (виходячи з її власних настанов) важливою виявляється проблема тієї «орієнтації на поведінку інших», у якій, зокрема, класик німецької соціології М. Вебер (1864–1920) вбачав суть соціальної дії. Сфера подібної орієнтації та суспільної детермінованості моралі власне й окреслює її соціальне буття, дає підстави говорити про неї як про соціальний феномен.

Істотність даного її зрізу не викликає жодних сумнівів, більше того, саме цей соціальний зріз моральності в основному й породжує її найактуальніші проблеми. Деякі з таких проблем ми розглянемо в цій лекції.

ПЕРВІСНІ ФОРМИ РЕГУЛЯЦІЇ ЛЮДСЬКОЇ ПОВЕДІНКИ. ПРОЦЕС ВИОКРЕМЛЕННЯ МОРАЛІ

Основна суспільна функція моралі, яка визначає специфіку її соціального буття, – це функція *регуляції людської поведінки та міжлюдських стосунків*.

Жодне суспільство не може скластися й існувати на ґрунті хаотичного зіткнення сліпих егоїстичних інтересів, нічим не нормованого й не впорядкованого. Такий гіпотетичний стан нульової впорядкованості суспільного життя англійський філософ Т. Гоббс (1588–1679) охарактеризував як «*bellum omnium contra omnes*» («війну всіх проти всіх» – лат.). Нестерпність такого стану суспільства змушує людей, на думку Гоббса, укласти між собою своєрідну угоду, *соціальний договір*, який, обмежуючи на засадах взаємності права кожного індивіда, тим самим має гарантувати реалізацію основних серед них, передусім права на життя і його захист (що передбачає виникнення держави й закону).

Втім, ще до Гоббса ідею соціального договору висували мислителі пізньої античності; в XVI ст. ми знаходимо її в нідерландського соціолога й правника Г. Греція (1583–1645); згодом її розвивали такі видатні мислителі, як Дж. Локк, Б. Спіноза, І. Кант, Ж.Ж. Руссо. Це уявлення відбивало переконання в іманентності (внутрішній притаманності) суспільному життю людей певних форм його нормативної регламентації.

Реально ми бачимо, що вже в первісному людському колективі в міру його виходу за межі загальнобіологічних детермінант поведінки – інстинктів стадності, збереження виду, материнського інстинкту – починає утверджуватися і розгалужуватися система власне нормативної регуляції життя, тобто такої, що в той або інший спосіб звертається до людської свідомості. Набуваючи інколи у своїх конкретних проявах уже цілком осмисленого характеру, ці первісні поведінкові норми являють разом з тим приклади такої жорстокості, такої цілісності й всеосяжності тиску на людського індивіда, подібні до яких ми навряд чи знайдемо в усій подальшій історії людства. В примусовості цих норм синкретично (нерозчленовано, до майбутнього розмежування) поєднувався вплив магії, звичаю, міфу, а також того, що в пізніші часи дістало назву моралі, – не дарма в літературі інколи йдеться про «*мононорми*» первісного життєустрою.

Яскравим прикладом таких «мононорм» є вироблена в родовому суспільстві система заборон – *табу* або *табуація* (з полінезійської). Те, що відомо сучасним дослідникам про феномен табу, дає підстави вбачати в ньому складний, але цілісний комплекс уявлень, в основі якого – категорична заборона певних дій і намірів, спрямованих на «недоторканні» об'єкти, що збуджують відчуття смертельного жаху, загрози – й водночас благоговіння, принадності, якщо не звабливості.

Наскільки ми можемо судити, табу були пов'язані насамперед із заборонаю інцесту – статевих зв'язків між родичами, а також з культом тотему – священної тварини, ім'ям якої називав себе даний рід. З розвитком первісного людства з'являються все нові й нові різновиди табу; якщо звести їх у єдиний перелік, він налічував би тисячі заборон. Серед найважливіших груп табу можна навести такі: захист вогню і житла; захист трудових операцій; захист зброях праці і зброї; захист важливих осіб – вождів, жерців; захист слабших членів племені – жінок, дітей, старих; захист від небезпек, пов'язаних з дотиком до трупа; обмеження щодо вживання певних видів їжі; заборони й обмеження, пов'язані з певними важливими актами та фазами особистого життя (ініціаціями, статевим актом, пологами, шлюбами, місячними та ін.); захист власності тощо.

Можна припустити, що вся сукупність подібних табу загалом задовольняла потребу в захисті найважливіших елементів життєдіяльності даного родового колективу. Хоча пояснити походження тих чи інших конкретних форм табуації іноді буває вкрай важко. Так, критичним питанням історії первісної моральності залишається проблема табування інцесту. Стимулююче значення цієї категоричної заборони сумнівів не викликає – прогрес в усвідомленні завдяки їй усій системи кривих зв'язків, досягнення більшої згоди й співробітництва в межах родової спільності, нарешті, загальне зростання на цьому тлі людської свідомості говорять самі за себе. Але чому була введена сама ця заборона? Гіпотез щодо цього існує чимало, але безсумнівних серед них поки що нема. Якщо, скажімо, виходити з ідеї про шкідливість кровозмішення для нащадків, то як могли про це знати первісні люди, для яких був загадкою зв'язок між статевим актом і народженням дитини? На сьогодні існують психоаналітичні, семіотичні, економічні (боротьба за жінку як робочу силу) та інші пояснення цього воістину поворотного пункту в історії людської моральності. Можливо, втім, що саме тут ми стикаємося з тією межею, на якій в

соціальну й культурну історію моральності втручаються більш загальні антропологічні та буттєві чинники.

В будь-якому разі в процесі становлення специфічних форм моральної регуляції важливим виявляється сам механізм дії табуаційної заборони. З одного боку, ця заборона діє на людину всеохоплюючим і невідворотним чином. З. Фрейд у книзі «Тотем і табу» описує випадок, коли запальничка маорійського вождя одного разу призвела до загибелі кількох чоловік з його племені. Вождь свою запальничку загубив, а ці люди знайшли її й почали нею користуватися. Коли ж вони дізналися, кому ця запальничка належить (а всі речі вождя табуйовані), то вмерли від жаху. Відомо багато подібних прикладів. Так, здорова людина могла вмерти наглою смертю, дізнавшись, що поснідала їжею вождя, тощо.

З іншого ж боку, істотним є іманентний характер покарання в разі порушення табуаційної заборони. Людину може ніхто не карати; без усякого втручання ззовні, навіть коли немає жодних свідків її «жахливого» вчинку, вона сама, так би мовити, відкривається для покарання: впадає в депресію, тяжко захворює, інколи, як бачимо, і вмирає*. В цій характерній ознаці механізму реалізації заборони-табу неважко розпізнати прообраз майбутньої автономної моральності.

Звичайно, чистої моралі в первісному суспільстві ще не існувало, як не було там і чистого мистецтва, чистої філософії чи навіть чистої релігії, чистої духовності загалом – панував магічний синкретизм. І все ж протягом усієї первісної історії людства відбувалося поступове нагромадження елементів і ознак, що згодом утворили якісно специфічний феномен моралі: піклування про старих, дітей і жінок, своєрідна дисципліна праці й співробітництва, певна культура людських стосунків, усталена система виховання, зокрема й морального. Палеолінгвістика свідчить, що вже в давньому кам'яному віці (палеоліті) люди мали уявлення про добро, обов'язок, совість та деякі інші фундаментальні моральні категорії. Так, у мові тасманійців – народу, який жив за умов палеоліту ще в минулому столітті, аж поки не був винищений колонізаторами, – дарма що ця мова налічувала лише кількасот слів, уже присутні терміни «добрий», «злюка», «сором» та ін.

Суттєві «передморальні» моменти (або, точніше, такі, що включають певний моральний зміст, котрий поступово виокремлюється) властиві, як ми бачили, і розвиткові первісних форм регуляції поведінки людини.

Проте власне з мораллю як особливим суспільним феноменом і притаманними їй формами нормативної регуляції ми починаємо мати справу пізніше, коли розкладається первісний синкретизм людського буття і, зокрема, давня «мононорма» поступається місцем диференційованим упорядковуючим і регулятивним впливам цивілізації, що народжується. Саме з розвитком господарства й торгівлі, утвердженням нових соціально-економічних засад, що підривали замкненість традиційних родоплемінних колективів, формуванням власне суспільних станів і класів, появою держави, що закріплює і каталізує всі ці процеси, – виникає потреба в становленні якісно різних способів регуляції людського життя, вже не пов'язаних з єдиним родовим або племінним центром.

Коли ж така потреба виникає (для південної Європи це в основному епоха пізнього неоліту й бронзовий вік – кінець III – початок I тисячоліття до н. е.) – в житті людського суспільства відбуваються знаменні зміни. Концентрація релігійно-магічних функцій у певних пунктах соціального часу й простору звільнює місце для розгортання раціонально-світських регуляторів людської поведінки. В цій останній сфері виникає й утверджується право, тобто система соціальних норм та відносин, додержання яких забезпечується силою і авторитетом держави. Як відомо з історії, перші системи права утворювалися звичайно шляхом відбору і санкціонування традиційних, спонтанно сформованих звичаїв («звичаєве право»), загальнообов'язкових релігійних норм тощо. Згодом, однак,

* Варто при цьому мати на увазі й те, що порушення табу як явище первісної культури характеризується, поряд з усім викладеним, також і певною амбівалентністю (двоїм ціннісним значенням) Здатне згубити людину, воно разом з тим у певних випадках може її піднести; можливе й своєрідне поєднання прокляття та сакралізації. Той же інцест міг поставати в давніх міфах як прерогатива богів і героїв, як знак обраності. Давнім царським династіям (єгипетські фараони, правителі інків) інцест «личив» і поставав частиною відповідної династичної легенди. Відомі сюжети, в яких інцест виявляється пов'язаним з темою таємного знання, мудрості (це є і в класичному міфі про Едіпа); в пізніших варіантах осмислення даної теми людина, яка вчинила інцест, може навіть досягати вищих ступенів святості (католицька легенда про папу Григорія). А тепер запитання до читача: чи можлива подібна амбівалентність у випадку порушення не давнього табу, а сучасної моральної норми?

у процесі розвитку права дедалі більшою мірою починає виявлятися його власна якісна специфіка, власні системні ознаки. Поряд із правом виділяється, набуває специфічних рис і мораль.

МОРАЛЬ ТА ІНСТИТУЦІЙНА РЕГУЛЯЦІЯ. МОРАЛЬ І ПРАВО

Що ж є характерним саме для моралі як специфічної форми регуляції людської поведінки?

В пошуках відповіді на це запитання звернімо увагу насамперед на існування в цивілізованому суспільстві двох принципово різних форм нормативної регуляції, що доповнюють одна одну, – регуляції *інституційної* й *позаінституційної*.

Термін «*інститут*» (від лат. *institutum* – устрій, установа) вживається в сучасній соціології у двох дещо відмінних значеннях. По-перше, соціальним інститутом нерідко називають будь-яку історично усталену форму організації й регулювання суспільного життя; у цьому розумінні мораль, звичайно, є одним з інститутів, так само як звичай, наука, мистецтво та ін., – нарівні з інститутами власності, поділу праці, успадкування тощо. По-друге, однак, інститут постає саме як «установа», що має певну предметну форму й цілеспрямовано створена для поєднання індивідів і регуляції їхніх дій у межах чітко окреслених функцій. Якщо виходити з такого визначення, мораль інститутом не є (так само як звичай, мистецтво тощо), і *моральну регуляцію неможливо вважати регуляцією інституціональною*. Цим вона передусім і відрізняється від правової регуляції, здійснюваної владою та авторитетом такого потужного й безсумнівного соціального інституту, як держава.

Зазначене розмежування не є чимось абстрактним чи схоластичним: саме на його ґрунті можна найчіткіше уявити принципову відмінність між мораллю і правом в аспекті, який ми тут розглядаємо.

Справді, якщо для права типовим є те, що його норми встановлюються і видаються від імені інституту Держави, то моральні норми й правила поведінки утверджуються здебільшого спонтанно (самочинно), в самій практиці людських стосунків, у людському житті, в процесі розвитку тих або інших соціальних груп. Коли ж морального значення набуває якась норма, що, як вважається, має інше походження, – скажімо, релігійна заповідь «не вбивай!», – то і в такому випадку власне моральне забарвлення і моральну санкцію надають цій нормі-заповіді практика людських стосунків, сукупний життєвий досвід певних спільнот. Саме останнім визначається, що «не вбивай!» стало загальним імперативом моральної свідомості, а, скажімо, заповідь «пам'ятай день суботній!» – ні, хоча для людей віруючих вона й зберігає всю повноту релігійного значення.

Якщо, далі, примусовість правових норм впливає, як ми бачили, із сили й авторитету держави, то обов'язковість моральних імперативів має інші джерела – в людському сумлінні, в моральній свідомості людини й суспільства. Більше того, конкретні моральні настанови можуть бути дискредитовані їхнім зв'язком з тими чи іншими зовнішніми владними розпорядженнями – так у нас свого часу виявилися дискредитованими моральні гасла єдності слова й діла, активної життєвої позиції тощо.

Право передбачає кодифікацію існуючих законів і норм. Правових норм має бути скінченна кількість, вони потребують чіткого визначення, що вможливує достатньо легку процедуру перевірки їх фактичного виконання. Норми ж моралі принципово не можна звести до будь-якої скінченної їх множини, а через це не може існувати й будь-який вичерпний кодекс моральних норм: там, де наявні, скажімо, n таких норм, завжди може бути відшукана і $n + 1$ перша. (Сказане має на меті не применшити значення існуючих моральних кодексів, наприклад кодексів етики вченого, лікарської етики тощо, а тільки підкреслити їхню відкритість.)

Легко помітити, що й ця відмінність укорінена в зазначеному протиставленні інституційного й позаінституційного. Адже погляд права на людину – це завжди погляд іззовні, з позицій певного соціального інституту, що має справу з реалізацією певних цілком конкретних функцій (у даному разі – забезпеченням прав громадян, їхньої свободи й власності, підтриманням суспільного порядку тощо). Цей погляд сконцентрований саме на реалізації даних функцій і на тому, що може їй завадити; все інше його не обходить.

Що ж до моралі, то її головний «пункт спостереження» – не іззовні, а в самій людині, в її совісті, в її душі. «Око» моралі спостерігає людину, таким чином, у всій неперервності її внутрішнього досвіду, всьому розмаїтті її життєвих ситуацій, що повсякчас породжують нові, інколи цілком несподівані проблеми, – звідси й принципова незавершеність, континуальність складу моральних норм. Якщо, виконуючи вимоги права, людина такою ціною звільняється від його контролю і нагляду у своєму приватному існуванні, якщо додержання закону є кращим способом бути вільним від його примусової

дії, то в моральній галузі справи стоять зовсім інакше: виконання будь-яких норм тут нікого не може звільнити від совісті, почуття обов'язку тощо. Навпаки, додержання цих норм здебільшого лише відкриває перед людиною шлях до вищих і вищих щаблів моральності загалом, свідчить про її зростаюче моральне самоусвідомлення.

Істотними є й інші відмінності між мораллю і правом. Якщо адресатами правових настанов є конкретні люди й організації, то мораль, хоч би якими деталізованими були ті чи інші її конкретні вимоги, завжди, по суті, звертається «до всіх», «до людини взагалі» – далі ми ще побачимо, наскільки важливою є дана її особливість. Якщо контроль за виконанням правових норм здійснюють спеціально призначені для цього інститути (суд, прокуратура), то додержання моральних норм – власна справа особи й відповідних людських спільнот. Якщо покарання за порушення правової норми повинно мати суто об'єктивний характер і чітку передбачену законом кількісну міру, то в галузі моралі, навпаки, вирішального значення набувають суб'єктивні чинники й критерії, які не підлягають квантифікації. Можна покарати людину 10 роками ув'язнення або штрафом у 5 750 доларів, але ж неможливо відміряти їй 5 чи 10 років докорів совісті! Звичайно, люди бувають різні для когось страшніша в'язниця, для когось – людський осуд і голос власного сумління. В будь-якому разі перед нами – істотно різні виміри людського буття і, відповідно, різні способи регуляції людської поведінки.

Із зазначених відмінностей, однак, не впливає, що мораль не має тісних зв'язків із правом або ж що вона не спирається в реалізації власних функцій на ті чи інші соціальні інститути. Безперечно, наявність у суспільстві розвинутої системи правових інститутів утворює для розвитку моралі незрівнянно кращі умови, брак яких не може бути компенсований ніяким моральним подвижництвом окремих осіб. Уже Гегель у «Філософії права», розмежовуючи мораль (Moralität) і моральність (Sittlichkeit), наполягав на зв'язку останньої з інститутами сім'ї, соціального стану, держави. Важливість уведення цих та інших соціальних інститутів у поле загального розуміння моральної ситуації в суспільстві є для сучасної етики річчю цілком очевидною. Безсумнівний прогрес саме з точки зору моралі становить інституціоналізація тих норм, які цього потребують. За останні роки почастишали випадки, коли ті чи інші правові акти приводяться у відповідність із вимогами моралі, починають адекватніше відображати їхню суть. Зрушення в моральній свідомості безперечно впливають нині, скажімо, на законодавство в галузі захисту прав громадян, національних відносин, охорони природи тощо. Взагалі, чим гармонійніше узгоджуються за своїм змістом моральні й правові норми, чим більше спільного закладено в їхній основі, чим більше здатні вони доповнювати й конкретизувати одні одних – тим краще для суспільства, для кожної свідомої особистості.

В даному зв'язку варто зауважити, що ще в XI ст. предки нинішніх українців мали правничий кодекс, який саме за своїми моральними засадами посідав гідне місце в тодішньому європейському світі – славнозвісну «Руську правду». Як указують дослідники цієї пам'ятки вітчизняної правової культури, вона засвідчує, зокрема, високу повагу до гідності людини (щоправда, лише вільної), розвинене поняття честі, піклування про правову охорону чужинців та ін. Жінка згідно з настановами «Руської правди» дістає відчутно вищий правовий статус, ніж це було властиво візантійським або давньонімецьким юридичним стандартам. Зберігаючи зв'язок з візантійськими джерелами права («Еклогою» імператора Лева Ісавра, укладеною у VIII ст., «Прохіроном» X ст. та ін.), «Руська правда», на відміну від них, відмовляється у судових вироках від тілесних покарань (часто-густо надзвичайно жорстоких у Візантії), замінюючи їх грошовими стягненнями (виурою) і викупами тощо. Всі ці її особливості безперечно підтверджують досить високий моральний рівень правової культури Київської Русі [1].

Разом з тим не менш важливим – особливо в наші часи – є усвідомлення суттєвих розбіжностей між мораллю і правом. Доповнюючи й коригуючи одне одного, вони в жодному разі не мають одне одного дублювати, їх не можна ототожнювати, змішувати.

Як ми вже бачили, до сутності права належить те, що за умови виконання певної скінченної множини його вимог воно залишає людину вільною, гарантує їй свободу. Інакше кажучи, є деяка певна *межа* його можливого втручання в приватне життя особистості, межа, не визнавши якої право взагалі не є ще собою, не здатне бути здійсненим як таке. За цією межею починається «простір безкарності» (Е. Ю. Соловйов), простір *категорично дозволеного* – таких дій і вчинків, виправдання яких не може вимагати від людської особи жодна юридична інстанція. Існує парадокс: право має

залишати людині можливість бути аморальною. І справді: «доводячи» людину до певного ступеня коректності зовнішніх дій і стосунків, право надалі залишає її віч-на-віч з життєвими проблемами, із цілковитою свободою вибору, якою вона може й повинна розпорядитися по-своєму. Обере вона добро чи зло, благородство чи нищість, стане вона негідником чи святим – все це право не обходить, поки її вчинки не суперечать законові, тим чи іншим статтям правового кодексу.

Чи означає це, що суспільству, людській громаді загалом байдуже, доброю чи злою є дана особистість? Звичайно ж, ні; вийшовши за межі правового регулювання, людина стикається з більш глибокими й тонкими духовними проблемами, впоратися з якими здатна лише сама, покладаючися на власне розуміння обов'язку й відповідальності, на голос власної совісті, на думку й реакцію своїх близьких. Жодне зовнішнє втручання нічому тут не зарадить: є проблеми, котрі доросла, повнолітня людина має вирішувати сама. Звідси ще один відомий афоризм щодо співвідношення моралі й права: *право передбачає моральне повноліття* людини-громадянина.

Вагомість цієї обставини ще більше зростає, якщо згадати, що за системою права стоять сила й авторитет держави, на які воно спирається. Питання, отже, полягає ще й у тому, наскільки вправі держава втручатися в життя своїх громадян – які б найкращі наміри таке втручання не мало на меті.

На думку давньогрецького філософа Платона (428/7–348/7 рр. до н. е.) та його численних послідовників у наступні часи, жодних обмежень для подібного Державного втручання не існує. В платонівських утопіях «Держава» і «Закони» змальовано тотальний державний устрій, у межах якого людський індивід виявляється цілковито «прозорим», придатним для будь-яких маніпуляцій з ним, аж до перетворення його на справжню маріонетку, «ляльку богів», як і констатує Платон.

Згодом ми ще повернемося до питання про відгуки платонівського утопізму у філософії, мистецтві й, що найстрашніше, в соціальній практиці новітніх часів. Поки ж зазначимо, що прихильником концепції державного регулювання основних сторін приватного життя саме в її філософсько-правничому аспекті виступив, зокрема, німецький філософ-ідеаліст Й. Г. Фіхте (1762–1814) у своїй праці «Замкнута торгова держава» (1800 р.).

Альтернативний погляд на зазначену проблему висловив мислитель і державний діяч Вільгельм фон Гумбольдт (1767–1835). У 1792 р., під безпосереднім враженням від Великої французької революції (В. Гумбольдт перебував у Парижі влітку 1789 р.), він створює працю «Ідеї до розвідки про межі діяльності держави», в якій стверджує, що надмірне втручання держави в справи підданих вносить згубну одноманітність, послаблює силу й заповзятість народу. Держава – наполягає В. Гумбольдт – має утримуватися від будь-якої турботи про «позитивне благо» своїх громадян і не виходити за межі, пов'язані з гарантуванням їхньої безпеки. Згодом відомий російський філософ В. С. Соловйов (1853–1900) сформулював афористичне твердження: «Завдання права зовсім не в тому, щоб світ, котрий лежить уві злі, обернувся на Царство Боже, а тільки в тому, щоб він – до часу – не перетворився на пекло» [2].

В самій основі поняття права лежить, як бачимо, принципова цінність людської свободи. Будь-які примусові заходи, будь-які обмеження волі в правовій галузі за своєю суттю мають служити лише одній меті: гарантуванню позитивної реалізації зазначеної фундаментальної цінності у формах соціального співжиття. Вже І. Кант свого часу визначав право як «обмеження свободи кожного умовами погодження її зі свободою усіх інших, наскільки це можливо за деяким загальним законом» [3]; згідно з тлумаченням Г.В.Ф. Гегеля, право постає наявним буттям свободи. «Математикою свободи» іменує право відомий сучасний російський правознавець В. С. Нерсисянц; за його визначенням, «право – це нормативна форма вираження свободи через принцип формальної рівності людей у суспільних відносинах» [4].

Вже сама етимологія терміна «право» в більшості європейських мов вказує на цей його позитивний ціннісний зміст: «Recht», «right», «право» акцентують людську правоту, категоричну дозволеність діяльної само-реалізації особистості у певних санкціонованих межах. У цьому розумінні поважати право означає мати право – право на гарантовано вільне розпорядження основними можливостями людського буття.

Звичайно, далеко не всі реально існуючі системи законодавчої регуляції відповідають цій глибинній сутності права. Досить поширене явище не тільки в історії людства, але і в нашій сучасності – закони неправові й антиправові за своїм характером, відірвані від завдань соціального вможливлення свободи, закорінені в прагматичних інтересах правлячої еліти. Діалектика правових

норм є такою, що поза перспективою дійсного утвердження свободи ці норми неминуче стають інструментом поневолення, зняряддям соціального маніпулювання людьми. Як не парадоксально, певний «внесок» у становлення цілісної соціально-репресивної системи часто-густо робить і офіційна мораль, надаючи свої можливості внутрішньої регуляції поведінки до послуг відповідних дегуманізованих інституцій владного контролю над людьми.

Згаданий аспект співвідношення моралі й права набуває особливої актуальності в контексті сучасних зусиль щодо розбудови правової держави й морального оздоровлення суспільства. Справа в тому, що одним з найбільших недоліків колишнього суспільного устрою в СРСР було саме таке змішання згаданих галузей, внаслідок якого право нерідко втрачало свої суттєві ознаки й перетворювалося на виправдання неправових дій, а офіційно декларована мораль ставала риторичним прикриттям аморалізму. Обов'язок громадян, що прагнуть жити в демократичній державі, – бачити небезпеку подібного змішання і запобігати їй. Бо коли моральне обурення набирає чинності юридичного аргументу, це неминуче веде до підкорення правових механізмів суб'єктивній сваволі, зрештою – сваволі правлячої верхівки, яка привласнює прерогативи державності. Коли право дозволяє собі власними засобами вирішувати проблеми моралі – це веде до того, що людина втрачає будь-який простір для прояву власної ініціативи, зрештою втрачає можливість бути собою. В Результаті подібного «схрещення» права й моралі на світ з'являється жахливий монстр тотальної несвободи, тотального придушення особистості.

Одним з типових проявів подібного «схрещення» моралі й права (або ж просто результатом їхнього недорозвитку) є ідеологія і психологія *патерналізму*, що передбачає витлумачення громадсько-правових відносин і зобов'язань у термінах родинних стосунків, причому державно-інституційні функції уособлюються в образі турботливої, але вимогливої батьківської влади, а громадянська спільнота постає як сукупність недолугих діточок, що потребують нагляду й опіки. Все це, на жаль, добре знайоме нам з нашого соціального досвіду: і сакральна постать «батька народів», і «батьківська турбота» партії й уряду про щастя та добробут народу, і та атмосфера підозріливого наглядання за особистістю, яка формувалася на цій основі. Звичайно ж, такий підхід є діаметрально протилежним самій ідеї права, протилежним принципу морального повноліття і суверенності людської особи.

Не варто гадати, що всі ці перекручення для нас уже за рогом історії. І нині в різних представників нашого суспільства, від ультралівих до ультраправих, час від часу виникає спокуса використати моральний гнів замість юридичних аргументів (там, де бракує останніх), і нині в декого прокидається туга як не за самим «батьком народів», то за іншими «батьками» й отаманами, котрих наша історія знала також чимало.

От чому потрібна пильність. От чому слід пам'ятати, що сенс права – не в тому, щоб «підсилювати» мораль судами і в'язницями, а в тому, щоб забезпечувати спільне громадянське існування людей на засадах особистої свободи, в просторі якої тільки й може розвиватися справжня моральність. Тісно взаємодіючи одне з одним, збагачуючи одне одного власним змістом і досвідом, право й мораль у цивілізованому суспільстві залишаються все ж глибоко специфічними явищами. Саме тому, зрештою, вони й здатні доповнювати одне одного.

МОРАЛЬ І ЗВИЧАЙ

Нагадаймо, що мораль і право репрезентують, відповідно, позаінституційну й інституційну форми регуляції людської поведінки; під цим кутом зору вони тут і розглядалися. Проте як інституційна регуляція не зводиться тільки до правової – власне кажучи, її прикладом може бути будь-яка діюча в суспільстві організація, що так чи інакше визначає права й обов'язки своїх членів, – так і мораль є далеко не єдиним механізмом регуляції позаінституційної. Суттєвим для уточнення специфіки моралі як суспільного явища постає в цьому зв'язку її порівняння з такою формою позаінституційної ж регуляції людської поведінки, як *звичай*.

Подібно до моралі, звичаї також складаються спонтанно в житті конкретних людських спільнот. Порівняно з правом і мораллю звичаї найглибше вкорінені в первісному синкретизмі, в давній історії людства. (Ми не можемо говорити про первісне право, але про первісні звичаї – цілком.) Саме звичаї, хоча це не завжди усвідомлюється, є найбільш глибокою і масовою формою регуляції й нашого сьогоdnішнього життя – в переважній більшості випадків, спілкуючись із людьми, реалізуючи свої цілі тощо, ми діємо, спеціально не розмірковуючи над цим, просто так, як це заведено, як це звично

для нас і тих, хто нас оточує. Це стосується як повсякдення, так і свят, урочистостей тощо. Лише стикаючися з неординарними ситуаціями й проблемами, різного роду несподіванками, ми мусимо відступати від звичайної – звичаєвої – колії й шукати нетривіальних шляхів, зокрема й у галузі моралі.

Зважаючи на це, впорядковуюче значення звичаю в суспільному житті справді важко переоцінити – так само як і значення традицій, усталених навичок людського мовлення і мислення, що сполучають наше сьогодення з історичним досвідом людства. Руйнування усталених звичаїв, як показує багата на соціальні й культурні катаклізми історія ХХ ст., – процес болісний, що веде до примітивізації й розкладу людських стосунків, породжує хаос і дезорієнтацію. Недарма й сьогодні так гостро стоять питання відродження звичаєвої структури людського буття – це, так би мовити, той хліб моральності, без якого вона – аж до щонайвищих своїх проявів – існувати не може.

Проте, віддаючи звичаям належне, зважимо все ж і на їхню принципову відмінність від моралі. Якщо спробувати сформулювати найзагальніший принцип звичаю як такого, він, як зазначається в літературі, мав би вимагати: *Роби так, як роблять усі!* Дотримуючись звичаю, а маю діяти так, як діяли за подібних обставин мої діди-прадіди, як діють мої сусіди та знайомі. Виправданням або обґрунтуванням того чи іншого вчинку тут є наявність певного прецеденту і сформованих ним чекань: те, що має бути, цілком зумовлюється тим, що було й є, тим, що заведено, узвичаєно.

На відміну від цього мораль ґрунтується на дещо іншій zasadі, від людини вона вимагає: *роби так, як мусять робити всі!* Отже, перед тим, як учинити щось, я маю щонайперше спитати себе не про те, як повівся би на моєму місці мій сусід або прадід, а про те, чого в даній ситуації вимагає від мене мій обов'язок. Таким чином, мораль у порівнянні зі звичаєм вводить принципову *відмінність між суцим і належним*, між тим, що було й є, і тим, що має бути. Прецедент для неї вже не є кінцевим виправданням будь-якого вчинку або утримання від нього. Як зазначав творець етики категоричного імперативу І. Кант, навіть якщо б я знав, що за всю історію людства ніхто ще не виконав свій обов'язок належним чином, це не звільнило б мене від необхідності свій власний обов'язок – виконати, виконати його тут і тепер. Адже ця моральна необхідність залежить не від емпіричних зв'язків і прецедентів, що їх я можу спостерігати в минулому, а лише від внутрішніх вимог самої сфери обов'язковості як такої.

Звідси випливає, що й усе суще, все людське буття мораль не може приймати в силу самого лише факту його наявності у світі. Моральна точка зору виходить із того, що саме існування і повторення чогось нехай навіть протягом століть ще не свідчить про те, що так воно й має бути; давня несправедливість, навіть освячена звичаєм, справедливістю від цього ще не стає і з позицій морально належного може бути засуджена так само, як і несправедливість, скоєна вчора або сьогодні.

Із сказаного випливає як докорінна відмінність, так і взаємодоповнюваність звичаю і моралі в суспільному житті. Сила звичаю – могутня підвалина, що цементує, скріплює наявний устрій людського буття і взаємин, забезпечує усталеність у його функціонуванні. Що ж до моралі, то вона може підсилювати дану роль звичаю, якщо, виходячи з власних критеріїв, вважає існуючий стан речей виправданим і належним. Якщо ж ні – мораль постає як революціонізуючий чинник, що протистоїть консерватизму звичаю і спрямований на його подолання.

На чісму ж боці правда в цій давній суперечці звичаю і моралі?

Якщо не обмежуватися вузько традиціоналістською чи, навпаки, моралізаторською точкою зору, а спробувати поглянути на справу ширше – мусимо визнати, що трапляється по-різному. В багатьох конкретних випадках рацію, безперечно, має мораль, і засудження нею тих або інших звичаїв слід розглядати як свідчення їхньої історичної вичерпаності. Так, у засудженні кровної помсти, людських жертвопринесень, рабства мораль, звичайно ж, була права; цю її правоту підтвердив наступний розвиток людства. І тепер ми нерідко стикаємося з таким моральним осудом звичаїв давньої й недавньої минувшини, в обґрунтованості якого сумніватися не доводиться.

Разом з тим цілком очевидно, що й звичаї виникають не на голому місці. Якими б архаїчними чи абсурдними вони часом не здавалися, потрібно зважати на те, що в них акумульовані життєвий досвід і мудрість багатьох поколінь – досвід і мудрість, що не завжди відкриваються короткочасному, не дуже проникливому поглядові людини, зануреної в актуальні проблеми власного сьогодення.

Через це в моралістичній критиці тих або інших звичаїв, за якими стоїть вікова традиція, треба, взагалі кажучи, бути обережними й не поспішати, як мовиться, разом з водою вихлюпувати й дитину. Засуджуючи, скажімо, звичаї, пов'язані з утвердженням нерівності статей, з антигуманним

приниженням жінки, чи ж варто, як ми це нерідко спостерігаємо нині, доводити цю зрівняльну кампанію аж до тієї абсурдної межі, за якою втрачається сам виплеканий віками антропокультурний образ жіночності – а відповідно і чоловік відчуває все менше спонук розвивати свої, власне чоловічі чесноти?

На відміну від сфери права тут, у відносинах між звичаєм і мораллю, чітких, заздалегідь визначених критеріїв розмежування бути, зрозуміло, не може – все вирішує наша здатність осмислити кожен конкретний випадок, наші *тактовність* і *почуття міри*, що є загалом одними з найважливіших культуротворчих здатностей людини.

ПОЛІТИКА І ЕТИКА

Ще однією ланкою суспільного життя, яка справляє потужний регулятивний вплив на людську поведінку і сама, своєю чергою, потребує наполегливої моральної регуляції, постає політика.

Гострота моральних колізій, що їх породжує названа сфера, є цілком очевидною. З одного боку, всі пам'ятають з Арістотеля, що людина є «істотою політичною» («*dzōion politikon*»; «Нікомахова етика», 1097 Б 11); ні для кого не секрет, що будь-яка скільки-небудь серйозна суспільна справа має свою політичну підкладку, і елементарний реалізм вимагає цю обставину враховувати. Політичні події, політичні новини щоразу, мов магніт, притягують нас до газети або телевізора, і нікому не треба пояснювати, звідкіля в нас до них така цікавість.

З другого боку, досить розповсюдженим є й переконання, що політики люди непевні, що взагалі робити політику можна тільки «брудними руками». Коли ми прагнемо від когось щирості – ми наполягаємо, щоб з нами розмовляли «без політики». З цими повсякденними уявленнями часто-густо збігається й думка серйозних фахівців, зокрема, концепція німецького теоретика Н. Лумана про політику і мораль як автономні соціальні системи з різними сутнісними кодами тощо. Разом з тим не припиняються спроби концептуально «примирити» етику і політику; в палких дискусіях щодо характеру їх співвідношення протягом останніх десятиліть брали участь такі відомі західні мислителі, як К.-О. Апель, Ю. Габермас, О. Геффе, Г.-К. Кальтенбруннер, К. Касторіадіс, Е. Левінас, П. Рікер. Р. Рорті та ін. Що ж до намагань узгодити вказані галузі в самому реальному житті, то такі намагання, як і їх поки що досить-таки сумнівні результати, у всіх на очах.

Нинішня суперечливість поглядів на співвідношення етики й політики має свою передісторію. В європейській думці здавна протистоять одна одній (а в чомусь, можливо, одна одну й доповнюють) дві принципові концепції такого співвідношення, авторами яких є Арістотель і визначний італійський політичний діяч і мислитель епохи Відродження Н. Мак'явеллі (1469–1527).

Згідно з Арістотелем, етика і політика не тільки складають разом єдину галузь практичної епістемі, практичного знання – на відміну від теоретичної науки, з одного боку, і творчих, або виробничих (*poietikai*) знань – з другого. Вони й внутрішньо являють собою деяку гармонійну єдність «філософії, що стосується людських справ» («Нікомахова етика», 1181 Б 15). Обидві, за Стагіритом, опікуються питаннями виховання доброчесності і звичаїв гідного життя заради досягнення щастя, тільки етика розглядає ці питання в аспекті природи окремої людини, політика – в аспекті громадського життя полісу (античного міста-держави). І в першій, і в другій ідеться, таким чином, про людське щастя, благо і шляхи їх досягнення, про людські чесноти. Сутнісний характер єдності етики й політики закріплюється розгортанням в обох стрижньового мотиву спілкування між людьми. Власне політика і розглядається грецьким мислителем передусім як спілкування, з притаманним усім спілкуванням прагненням до блага – до того ж як спілкування «в найбільш досконалій його формі, котра дає людям повну можливість жити відповідно до їхніх прагнень», «спілкування, що є найважливішим з усіх і обіймає собою усі інші спілкування» («Політика», 1252 а 4, 6; 1260 Б 28-29). Відтак весь обшир конкретної політичної реальності за Арістотелем «вписується» в систему критеріїв, що зберігають свій власне етичний характер. Зі свого боку, етика великого Стагірита, як неважко переконалися, вся перейнята суто «полісними» мотивами й аспектами розгляду, що вводять етичну проблематику в живильну атмосферу прилюдності, щирих відкритих громадянських стосунків.

Взагалі можна сказати, що гармонійне поєднання етики й політики в Арістотеля базується на специфічному баченні обох, значною мірою обумовленому самим духом античної класики: *етици етосу тут відповідає політика полісу*. З одного боку – етика, в основі якої лежить жива інтуїція самобутнього, вільного у своїх просторово-пластичних проявах людського нраву-етосу, з притаманними йому чеснотами і прагненням до щастя і блага, етика з виразною оптативною

домінантою (див. лекцію 1). З другого – політика, що практично не виходить за межі безпосередньо-особистих стосунків між людьми, передбачає наявність спільного міського простору (структурою якого пильно опікується Стагірит), обов'язкове знайомство громадян один з одним («Політика», 1326 Б 14-16). Піклування про благо, особисте і спільне, перетворює в Арістотеля як етику, так і політику на арену своєрідної практичної мудрості («фронезису» – див. «Нікомахову етику», 1140 а 24 – Б 35), пов'язаної зі здатністю «приймати вірні рішення в зв'язку з благом і корисністю» (там же, 1140 а 26–27) в приватних і громадянських справах. І нині подібну здатність до аргументованого обговорення і розважливого судження стосовно людських справ знерідка розглядають як поєднувальний елемент етико-політичної сфери загалом.

Звичайно, слід зважати на історичну нерозвиненість реальних засад арістотелівського бачення сутності етики і політики; не варто забувати й про такі обурливі з погляду нашого сучасника речі, як цілковите прийняття філософом інституту рабства. І все ж арістотелівська парадигма зв'язку етики і політики в цілому досі зберігає свою привабливість і конструктивне значення для людської культури.

Зовсім інший тип теоретичного осмислення політики і етики, що передбачає їх граничне розмежування, демонструє нам відомий трактат Н. Мак'явеллі «Державець» (виданий 1532 р.).

Сама назва цієї праці (італійською – «Il principe», що можна перекласти і як «Князь», і як «Правитель») в річищі даного розгляду є показовою, особливо якщо врахувати, що визначальний для попередньої розглянутої концепції арістотелівський твір має назву «Політика». В Арістотеля ми й справді маємо «політику» як деяку теоретичну модель сукупного громадянського життя полісу, тим часом флорентійський мислитель окреслює саме постать індивідуального політичного діяча, що існує в атмосфері не спілкувань, а інтриг, підступів і воєн, – діяча, який ґрунтується «сам на собі» і виходить у своїх вчинках «із себе». Як зазначає знавець культури Ренесансу Л. М. Баткін, Мак'явеллі в «Державці» передусім «конструє внутрішню форму суб'єкта дії, і це найбільш істотний культурно-змістовий момент його твору» [5].

Можна обурюватися імморалізмом великого флорентійця, так само як і захоплюватися його жорстким прагматизмом і невідступною тверезістю. В свідомість європейців глибоко увійшов образ хитрого, підступного «Мак'явелля», мало не демона, котрий не зупиняється перед виправданням наймерзенніших жорстокостей і лиходійств, – і, водночас, саме цю людину доводиться визнавати «хрещеним батьком» політики Нового часу, що з'ясував практичну самотність політичної сфери і, відповідно, прерогативи того способу людського діяння, який спрямований на досягнення «політичного успіху всередині реального стану речей» [6]. Характерно, однак, що й імморалізм, і прагматизм Мак'явеллі збігаються в утвердженні абсолютної дистанції між внутрішніми цілями політичної діяльності – і приписами та цінностями людської моралі, що їх мак'явеллівський державець сприймає не інакше як засіб, корисний в одному випадку, байдужий в другому, зайвий і шкідливий в третьому.

Істотно, зрештою, не те, що Мак'явеллі, мовляв, віддає перевагу «злому» перед «добрим», – для нього те й інше, по суті, лише інструмент, яким досвідчений політик повинен вміти спритно і вчасно користуватися. Як прямо зазначає Мак'явеллі, «Державцеві, щоб утриматися, необхідно навчитися вміння бути недоброчесним і користуватися чи не користуватися цим, виходячи з потреби» [7]. Взагалі-то «владареві зовсім не обов'язково мати всі... чесноти, але обов'язково треба поводитися так, ніби він їх має». Інакше кажучи, додає хитромудрий флорентієць, «владар повинен здаватися милосердним, вірним, людяним, щирим, побожним, але йому треба так панувати над собою, щоб при потребі він міг стати зовсім інакшим і робити все навпаки» [8]. (Запам'ятаємо цю відкриту Мак'явеллі суго політичну ціннісну доміную маніфестаційної поведінки, коли «виглядати», «видаватися» важливіше, ніж «бути» – до неї трохи далі нам ще випаде нагода повернутися.)

«Кривди, – радить завбачливий автор «Державця», – слід завдавати зразу, бо тоді менше відчуваєш їх окремо, і тому вони менше озлоблюють, навпаки, благодіяння треба робити потроху, щоб їх краще затирили» [9]. Політичну діяльність Чезаре Борджія, феноменального лиходія, Мак'явеллі знаходить гідною «подиву й наслідування»; чи не тому, що, як переказували, не було злочину, якого б він не вчинив? Ні: просто, за переконанням Мак'явеллі, поведінка Чезаре («дука Валентино») як політика була оптимально розрахованою, енергійною і ефективною. «Підбиваючи підсумок усім діянням дука, – пише Мак'явеллі, – я не міг би дорікнути його ні в чому... З його гордою душею і високими помислами він не міг правити інакше» [10].

Категорії помислу, задуму, мети, повсякчасний клопіт про їхню ефективну реалізацію, навколо чого обертається думка Мак'явеллі, підтверджують наведену вище характеристику мак'явеллівського державця як своєрідного загального типу «суб'єкта дії» у політичній галузі. Суб'єкта, який налаштований використовувати людей і їхні моральні цінності, по суті, так само, як використовуються в процесі діяльності будь-які предметні ресурси, – аби тільки Ціль була того вартою...

Через два з половиною століття після смерті Мак'явеллі, в іншому кутку Європи, але все ще в межах тієї ж культурної формації, біля витоків якої стояв автор «Державця», німецький філософ і мораліст І. Кант, як ми побачимо в наступних лекціях, суворо заборонить підходити до принципів моралі з точки хору емпіричної корисності, так само як і перетворювати людину на засіб для будь-яких цілей. Подібно до того як Мак'явеллі започаткував тип автономної політики, яка вважала себе вільною від будь-яких моральних зобов'язань, Кант започатковує історичний тип автономної моралі, простої і суворої, котра знати не хоче жодних політичних хитрощів і мудрувань. І в тому і в другому випадку окреслені вище здобутки аристотелівської концепції взаємодоповнюваності етики й політики зникають, здавалося б, безслідно. Реальний досвід Нових і новітніх часів підтвердить різке розмежування вказаних форм регуляції людської діяльності.

Переважаючий вплив мак'явеллівської парадигми політики, вільної від моральних «упереджень», засвідчують чимало концепцій, що склалися у цій галузі протягом останніх століть, – і якраз найбільш тверезих і реалістичних. У своїй доповіді «Політика як покликання і фах» (1918 р.) М. Вебер стоїчно констатує: «Хто хоче займатися політикою взагалі й зробити її своїм єдиним фахом, має усвідомити дані етичні парадокси й свою відповідальність за те, що під їхнім впливом вийде з нього самого. Він, я повторюю, сплутується з диявольськими силами, котрі підстерігають його при кожній акції насильства» [11]. Сам згаданий мислитель по-своєму чимало зробив для утвердження парадигми автономної політики за історичних умов початку ХХ ст. – виправданням «законного» насильства як «специфічного» засобу державної влади, апологією відношень панування і примусу, запровадженням принципу свободи від ціннісних суджень стосовно галузі соціального життя та ін. На тлі зростаючої політичної ідеології тоталітаризму такий підхід міг виглядати втіленням наукової об'єктивності, проте самий перебіг подій ХХ ст. викликав дедалі сильніші прагнення до нового союзу етики та політики. В цьому зв'язку поживається й інтерес до відповідних моментів ідейної спадщини Арістотеля, що явно здобувають чергове «нове дихання». Позитивні сподівання нинішньої епохи виявляються багато в чому співзвучними аристотелівському баченню політики як «спілкування вільних людей» («Політика», 1279 а 22), концепції фроне́зису як своєрідної етико-практичної раціональності (пор. сучасну філософію дискурсу Ю. Габермаса та ін., яка, по суті, відроджує згадану концепцію на основі методологічно опрацьованих засад інтерсуб'єктивної комунікації) тощо.

Збіг сучасних проблемних напрямів політичного філософування з аристотелівською парадигмою осмислення взаємин етики й політики істотним чином стосується розуміння влади як механізму людського спілкування, що не передбачає обов'язковості насильства та примусу (за влучним висловом видатної представниці сучасної політичної філософії Г. Арендт (1906–1975), час насильства настає тоді, коли «влада полишає Державу»), розвитку концепції справедливості, співвідношення засад демократії і авторитету та ін.

Разом з тим, подібно до Арістотеля, сучасні підходи до осмислення феномену політики здебільшого виключають пряме моралізаторство, безпосередню редуцію даної галузі до становища своєрідної «прикладної етики». Піші стає дедалі більш очевидним, що застосування морально-етичних настанов до сфери політики передбачає, зокрема, визнання особливого онтологічного статусу останньої – сприйняття її як специфічної реальності, здатної чинити опір спробам накинати їй не властиву їй логіку.

Саме як така цупка, непоступлива, огортаюча людину реальність політика і постає важливою ланкою загальної реальності людської культури. Власне про *політичну культуру* в цьому відношенні є підстави говорити, маючи на увазі не просто якусь сукупність ідей, поглядів, засад поведінки або форм спілкування, а, передусім, певну онтологічну структуру, що має наддіяльнісний характер, тобто формується в зв'язку з розгортанням деякої людської діяльності (в даному разі, політичної), проте не є безпосереднім її результатом – радше способом «вбудовування» її і її результатів у навколишнє буття в цілому.

Виникаючи таким чином, – поступово, крок за кроком нарощуючи своє реальне «тіло» в житті людських поколінь, – політична культура як своєрідний онтологічний феномен спрямовує у певне річище всю послідовність наступних дій суб'єктів політичних стосунків, надає цій послідовності характеру продовження деяких засадничих щодо даної системи культури акцій. Перебіг подібних дій засвідчує в них певні усталені риси й відношення, висвітлює їх спільний «ландшафт»; все це виявляється доволі подібним у різних політико-культурних формаціях, що досягли достатнього рівня розвитку.

Так, істотним виміром онтології політики в окресленому її розумінні є наявність *публічного простору* (який, треба сказати, не тільки уможлиблює політичне спілкування, але й міліметр за міліметром відвойовується самим цим спілкуванням у процесі його практичного розгортання). Як зауважував П. Рікер, «політична просторовість – це *Offentlichkeit* (відкритість. – *В. М.*)... публічність йде поруч з відкритістю» [12]. Зауважимо лишень, що публічність – відкритість, про яку йдеться, має відношення й до сутності культури як такої – так само як до сутності аристотелівської етики етосу і політики полісу.

Осмыслиючи простір у системі вимірів людського буття взагалі, – тут варто погодитися з М. Гайдеггером – неможливо пройти повз його тлумачення як деякої розкритості, розчиненості навстіж; інтерсуб'єктивність актуалізує саме цей вимір на противагу суб'єктивному буттю-в-часі. Що ж до специфіки власне політичної інтерсуб'єктивності, то вона додає до цього те, що простір-відкритість набуває обрисів і перспектив витоково міської, полісної організації. Якщо цілком зрозумілим і очевидним є те, що жодна справжня політика (котра, як сказав би Гегель, відповідає своєму поняттю) є немислимою поза публічним простором, в якому вона розгортається (в позбавлених світла публічності «коридорах влади» творяться лише інтриги), то не менш істотно й те, що простір, про який йдеться, є простором міським. Політика не існує там, де людина діє із стану своєї усамітненості, в бутті, де колообіг природних стихій і потреб переважає для неї тиск актуальності сьогодення, де вибір власної дії не є для неї водночас відповідальним рішенням щодо того, як належить чинити представникам даної спільноти взагалі. Тільки там, де людська особистість реально відчуває себе одним із суб'єктів державного життя, де вона постійно перебуває в полі напруги внутрішніх сил соціокультурного цілого, де перебіг громадського спілкування з достатньою адекватністю відбиває наявний ресурс інформації й функціональний стан даного цілого, – політика стає реальністю. В цьому розумінні вона справді являє собою «міське (або полісне) мистецтво», як це ми й читаємо в Арістотеля (див., напр., «Нікомахову етику», 1180 b 31; 1181 b 1 тощо).

Проте місто – це те, що має своїх засновників, що спирається на їхній авторитет. Як уже зазначалося, міське життя – це завжди певне продовження або відповідати, посилення на певну засадничу дію того, хто вперше й розчинив, і випрозорив для нащадків цей дзвінкий, сповнений особливості «міської» достеменності й чіткості простір людського співіснування. І в цьому відношенні знову треба віддати належне Г. Арндт, котра запровадила в сучасній філософії цікаву інтерпретацію зв'язку політики й ідеї засновництва, політики – й авторитету. Йдучи слідами згаданої дослідниці, звернімо увагу на наступні два пункти.

Пункт перший – політика і міф. Цілком зрозуміло, що передумова засновництва, до якої відсилає реальність політичної Дії, не може бути безпосередньо зведеною до якої б то не було події емпіричного минулого самої по собі – оскільки жодна з таких емпіричних подій непридатна для того, щоб відігравати легітимацийну (виправдовувальну) роль стосовно розчиненої в майбутнє перспективи реальної політичної історії. Не більшою мірою таким засновуючим чинником «історії полісу» здатна поставати і яка б то не було цілком позаемпірична, абстрактна сутність. Таким чином, у вищелюванні онтології засновництва як невід'ємного об'єкту реального політичного життя немовби сама собою напрошується «межова» категорія «незапам'ятого минулого», що у подібному прочитанні чітко позначає «самоусунення» емпірії як такої, проте без переведення її смислового змісту у власне ідейний або трансцендентальний план.

Емпірично-позаемпірична реальність, що «викликається до життя» у такий спосіб, за своєю суттю і є ніщо інше, як специфічна «матерія» міфу, який власне насамперед і стосується заснування й походження світу [13]. Відтак розгортання політичного життя в опорядженні відповідної політичної культури неминуче відсилає до міфу, сказати б, провокує його породження чи відродження. Ромул і Рем, «отці-засновники» з «Мейфлауера», величні й кровожерні герої Французької революції, Ленін у Смольному – всі ці відомі образи, попри реальний ступінь історичної вірогідності кожного з них, перш за все, за

самою своєю функцією в системі політичної культури, – міфи, на які спирається той чи той тип політичного життя. В даній своїй ролі міф виявляється абсолютно виправданим компонентом сучасної культури, причому саме тією мірою, якою в ній здобувають розвиток власне політичні начала. І в нинішній Україні ми не випадково можемо спостерігати процес кристалізації подібної «засновницької» міфології, що поєднає давнього Кия з запорізькими козаками – й «укорінює» їх разом десь у сивій трипільській давнині. Важливо тільки, щоб подібна міфотворчість зберігала генетично властивий їй відтінок умовності, не претендуючи на роль тоталітарного засобу «обробки» масової свідомості – й при цьому уможливлувала гуманістичну й демократичну перспективу розвитку сучасної держави. Цілком зрозуміло, що засадничі міфології, які акцентують мотиви зверхності, відчуження, ненависництва між людьми, підтримуватимуть відповідні напрями й у сучасному політичному житті.

Другий пункт, який важливо відзначити в зв'язку з проблемою онтологічних передумов політичної культури, стосується ідеї авторитету, вірніше, можливостей онтологічного – в душі культурної реальності – витлумачення останнього. Цілком зрозуміло, чим політична влада завдячує ідеї авторитету, яка немовби передає їй нагромаджену нею енергію продуктивного зростання (*augere* й означає «зростати», «збільшувати»). В цьому зв'язку звертає на себе увагу парадоксальна близькість ідеї авторитету й святості, починаючи вже від самої внутрішньої форми відповідних лексем: адже індоєвропейське **k'uep-to* – (звідки «святий», «святість») теж первісно позначає мотиви «розквіту – набухання, тобто зростання в багатстві й силі», «зростання-підсилення»; «зростання (набухання) не тільки фізичної маси, матерії, але й деякої внутрішньої плодоносної сили, духовної енергії й пов'язаної з нею... зовнішньої форми її – світлової й колірної» [14]. Ця спорідненість значень не є чимось байдужим і з погляду сучасних рефлексій стосовно ролі авторитету в творенні простору і енергетики політичного життя. Щонайперше, тут виявляються вартими розгляду дві системи протиставлень: святість/духовне – авторитет/мирське, а також авторитет/римський, західноєвропейський модус політичного життя – святість/державний і політичний устрій Східної Європи. Що відбувається, коли «мирську» категорію авторитету у властивому їй функціональному значенні заступає собою «духовна» категорія святості, – це питання залишається актуальним в контексті розгляду традицій і засад вітчизняної політичної культури.

Нарешті, осмислюючи структуру політичного життя в її онтологічному аспекті, не зайве звернути увагу на вже згадуваний вище відтінок самодостатності, що виводить політичне життя («біос політикос», за Арістотелем) за межі будь-яких завершених раціонально-прагматичних спрямувань, обумовлюючи його постійну прилеглисть до естетично-ігрових аспектів людського буття. Власне політик – це завжди людина, котра не тільки прагне досягти якихось об'єктивних результатів, але й живе політикою, політичними стосунками – а отже, грає. Відома теза нідерландського історика культури Й. Хейзінги (1872–1945) про «Людину, що грає» (*homo ludens*) тут виявляється саме до речі, якщо тільки надмірно її не спрощувати, не позбавляти екзистенційної глибини. Так, справжня, висока політика – це завжди і гра, і мистецтво: наведений вище вислів Арістотеля про «міське мистецтво» політики повертається тут до нас другою стороною втіленої в ньому правди. Без упередження споглядаючи захоплюючі політичні вистави хоча б на підмостках нашого сьогодення, ми не можемо не віддавати належне чудовій грі політиків-виконавців, мудрій запопадливості й витонченому смаку незримих режисерів – або не обурюватися з відсутності усіх цих очікуваних якостей. Вихолощувати з політики цей її художньо-ігровий аспект – значить, не зважати на її онтологічну специфіку. Водночас слід мати на увазі, що наявність подібного аспекту сама по собі ще більше ускладнює завдання внесення в реальність політичного життя етичних настанов і цінностей.

Як ми бачили на прикладі аналізу арістотелівської парадигми стосунків етики і політики, взаємоузгодження цих галузей виявляється досяжним на власне онтологічній основі, тобто виходячи з розгляду їх як особливого типу людської реальності. Повернення до цієї ж основи знерідка демонструє нам і сучасна інтерпретація Даного кола проблем. Проте чи є підстави гадати, що вказана онтологічна гармонія вичерпує сутнісні стосунки політики і моралі, не залишаючи місця для більш фундаментальних суперечностей між ними?

Звичайно, і політика, і мораль збігаються в тому відношенні, що як та, так і інша у свій спосіб вчать і налаштовують людей жити разом, – отже, у просторі безпосереднього людського спілкування. І все ж розмірковуємо, чи тотожні це речі – спілкування політичне і спілкування як тема етичного осмислення?

Саме вихідна реальність «біос політикос», політичного життя спонукає до акцентування в цій сфері зовсім не будь-якого людського спілкування, а власне такого, яке зосереджене навколо утвердження або відстоювання певного своєкорисливого групового або індивідуального *інтересу*.

Годі й доводити, що з категорії спілкування самої по собі ми нині жодного «працюючого» визначення політики вже не отримаємо, тим часом сутність останньої набуває повної виразності саме на тому зрізі людського існування, де *спілкування й інтерес* (inter-esse, тобто «буття поміж», що прагне емпірично здійснити себе в оточенні інших подібних інтересів) *постають як взаємовизначальні чинники*, – звідси й проблеми влади, її розподілу, представницького характеру політичної поведінки тощо. Там, де закінчуються наявні інтереси людських індивідів і груп, доходить своєї межі й компетенція політики як такої, тим часом як спілкування загалом, і особливо в його етичному окресленні, аж ніяк не обмежується цариною відстоювання інтересу, навпаки, саме поза згаданою цариною і понад нею, підпорядковуючи її собі, набуває найбільш досконалих і змістовних своїх форм – пошуків взаєморозуміння, співчуття, безкорисливої симпатії, «настанови на обличчя Іншого» (О.О. Ухтомський) тощо.

Тож екстраполяція «заінтересованого» бачення людських відносин за межі власне політичної сфери (де воно цілком правомірне) часто-густо демонструє не більший ступінь реалістичності, як інколи може здаватися, а пониження реального морального статусу людини загалом.

Слід зважати й на інші принципові ознаки «біос політикос», що проблематизують його стосунки з етикою і мораллю незалежно від чистоти намірів того чи іншого конкретного політика. Так, політика за самою своєю суттю є діяльністю *репрезентативною*, пов'язаною з представництвом інтересів певних груп; через це перед політиком не може раз по раз не виникати альтернатива: чи керуватися йому безпосередньо своїми власними уявленнями про належне і справедливе – чи інтересами групи або партії, які він репрезентує. За будь-яких обставин в реальному політичному житті ця альтернатива так чи інакше дається взнаки, знову і знову оживляючи «мораль подвійного стандарту», більш або менш відчутні нюанси езуїтизму тощо. Таким чином все ж таки недаремно, натякаючи на щирість свого звертання, ми зазначаємо, що говоримо «без політики».

Не менш істотно, що політика є сферою *маніфестації*, соціального декларування певних позицій, тобто сферою демонстраційної поведінки [15]. З граничною відвертістю своє розуміння зазначеної обставини висловив свого часу Мак'явеллі: «владареві зовсім не обов'язково мати всі... чесноти, але обов'язково треба поводитися так, ніби він їх має» [16]. Віддаючи Мак'явеллі мак'явеллієве, зважимо все ж на те, що будь-яка політика не може, як ми бачили, обійтися без елементів гри, без своєї рідної театральності. Навіть у суто прагматичному плані продемонстрована політиком рішучість щось зробити може виявитися зрештою не менш плідною й ефективною, ніж справді досягнутий результат. Політика без політичного жесту є справою неможливою.

Природно, що це створює для морального осмислення «біос політикос» подальші ускладнення. Адже коли я, наприклад, щось у своїй поведінці спеціально акцентую, «оприлюднюю» – щось інше я тим самим неодмінно відсуваю на дальший план, потенційно приховую – аж, можливо, до заперечення самого його існування. І якщо вище ми бачили, як політика спричинюється до нещирості, в даному відношенні вона криє в собі й небезпеку неправди; недаремно здорове суспільство запроваджує пильний контроль за діяльністю своїх політичних лідерів.

Очевидно, що наведені риси (їх кількість можна було б примножити) характеризують не якісь випадкові недоліки, вади політичної культури, що, мовляв, потребують виправлення, а сутнісні особливості останньої, які належить передусім просто брати до уваги, оцінюючи реальну складність практичного залагодження стосунків політики і моралі. Політик – справді не святий, в його житті чимало морального ризику – отож, тим важливіше знаходити достатньо гнучкі, відповідні історичній, соціальній і людській ситуації шляхи реального залучення «біос політикос» до світу етичних цінностей. Подібні пошуки неминуче передбачають зміцнення засад публічності, розгортання громадського дискурсу як основи морально-етичної легітимації (виправдання, взаконення) політики.

Що ж до наших вітчизняних реалій, то вони через занадто відомі причини засвідчують не стільки внутрішні етичні складності, властиві політичній культурі, скільки невисокий стан розвитку останньої, до того ж на тлі несприятливих для такого розвитку зовнішніх умов. Люди, що ми їх маємо визнавати за політиків, сприйнявши відоме гасло «політика – це брудна справа» як своє особисте кредо, часто-густо поводять себе так, немовби моральний закон писаний взагалі не для них. І все ж іншого способу морально оздоровити політику, крім розвитку самої політичної культури, так само як і культури загалом, – у нас немає. Свобода, котру важливо не загубити й не зрадити, зрештою створює потреби, відповіддю на які стає поступове нарощування онтології «нормального» в європейському розумінні політичного життя. Якщо, за М. Шелером, людина – це істота, яка вміє казати «ні», –

політик самим своїм існуванням каже «так» світові, в якому діє й живе. Самим своїм нині вже безперечним існуванням наше політичне життя, яке б воно не було, каже «гак» нестійким початкам вітчизняної демократії, що настійливо потребують підтримки. Будьмо вдячні йому й за це.

Запитання

Якою мірою суспільний розвиток детермінує систему моральних цінностей?

Чи існує мораль у первісному суспільстві? Обґрунтуйте Вашу точку зору.

Що є спільного в первісного табу із сучасною моральною нормою? В чому головні відмінності між ними?

Чим моральна регуляція людської поведінки відрізняється від правової?

Чи вважали б Ви за доцільне надати основним вимогам моралі чинності правової норми? Обґрунтуйте свою точку зору.

Чи варто залишати людині свободу бути аморальною?

Як Ви розумієте вираз «мудрість звичаю»?

В чому полягає взаємозв'язок етики й політики згідно з концепцією Арістотеля?

В чому конкретно виявляється протилежність аристотелівського та мак'явеллівського підходу до осмислення стосунків етики і політики?

Що, на Вашу думку, може бути альтернативою насильству як засобу реалізації політичної влади?

Які сутнісні особливості політичної сфери є найбільш ризикованими з етичної точки зору? Ваша думка.

Рекомендована література

Апель К.-О. Дискурсивна етика: політика і право. К., 1999. 74 с.

Вебер М. Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 644–706.

Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974. С. 228–247, 254–276.

Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія К., 1999. С. 91–180.

Загальна декларація прав людини. Прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1948 року // Права людини в документах ООН Кн. 1. Амстердам; Київ, 1997. С. 5–10.

Кюнг Г. Мировая политика и мировая этика // Культура мира и демократии Культура мира: Учеб. пособие М., 1997. С. 114–132.

Левінас Е., Касторіадіс К. Політика та етика. К., 1999. 69 с.

Нерсесянц В.С. Філософія права. М., 1998. С. 7–112

Рікер П. Навколо політики. К., 1995. 334 с.

Солов'єв Е.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 167–184, 403–431

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. 573 с. *Фуллер Л.Л.* Мораль права. К., 1999. 232 с.

Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. 245 с.

МОРАЛЬ І СПІЛЬНОТИ

УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ І СПІЛЬНОТНІСТЬ У СИСТЕМІ ЕТИЧНИХ ПРІОРИТЕТІВ

Досі йшлося про мораль узагалі. Але ж у своєму реальному соціальному бутті мораль різнолика: свої особливі цінності й норми поведінки мають більші або менші соціальні групи, економічні класи, етнічні та національні спільноти. В усьому цьому розмаїтті просвічує і загальнолюдська мораль, проте скоріше як результат взаємодії конкретних моральних систем, ніж як відомий заздалегідь їхній спільний знаменник.

Конфлікти й суперечності, які нерідко виникають у суспільстві між різними емпіричними (такими, що спостерігаються, даються досвідом) системами моральних норм і цінностей, знаходять відображення в теоретично-світоглядному протистоянні альтернативних підходів до самої суті моральності. З одного боку, існують універсалістські концепції моралі, що прагнуть окреслити її основні цінності з точки зору «всіх розумних істот», як писав Кант, або принаймні загальнолюдської спільноти. Подібна універсалістська етика є показовою, зокрема, для духовної культури Просвітництва, що прагне осмислити й реорганізувати всю навколишню дійсність на засадах «єдиного всемогутнього» Розуму. Виразно універсалістський характер мають і етико-гуманістичні вчення Л. Толстого, М.К. Ганді, А. Швейцера. Нині засади універсалістської етики, або макроетики, розвивають такі відомі філософи, як К.-О. Апель, Ю. Габермас та ін.

З іншого боку, в XIX–XX ст., особливо на ґрунті романтизму, філософії життя та деяких різновидів екзистенціальної філософії, набувають поширення уявлення, в яких акцентується особливість морального покликання кожного людського індивіда, пов'язана з неповторністю його буттєвого оточення і духом тієї локальної спільноти, до якої він безпосередньо належить. Природно, що подібні уявлення знаходять для себе живильний ґрунт за умов розвитку прагнень до національного, культурного, земельного самоутвердження, що ми їх спостерігаємо протягом останнього часу. В наші дні такий напрям думки знаходить виразне втілення в ідеях *комунітаризму* (від англійського community – община, спільнота) – впливової течії західної соціальної філософії, що обстоює тезу про визначальний характер впливу конкретних спільнот на ідентичність людських індивідів, котрі до цих спільнот належать. Серед прихильників комунітаризму – такі сучасні мислителі, як Е. Макінтайр, М. Волзер, М. Сендел та ін.

Щодо першого з указаних підходів, котрий наполягає на універсальному характері моралі й моральних цінностей, то йому нерідко закидають прагнення до уніфікації людського буття, явний чи прихований потяг до духовного або ж і матеріального тиску. Так, російський філософ-екзистенціаліст Лев Шестов (1866–1938) знаходив неабиякий потенціал духовної агресивності навіть у моральному вченні Л. Толстого [1].

Що ж стосується другого з окреслених підходів, який акцентує унікальність тих або інших локальних спільнот та обстоюваних ними моральних цінностей, то при його принциповому обговоренні неможливо ігнорувати ті справді страхотливі наслідки, що були породжені, зокрема, ідеологією і практикою фашизму.

Адже поряд з усім іншим, що може бути про нього сказано, фашизм являє собою ще й жахливий приклад, так би мовити, моральної короткозорості, сягаючої цілковитої сліпоті. Проникливі критики фашизму зазначали, що ґрунтом найбільш кривавих його діянь були зовсім не якийсь духовний розклад, загальне зневажання моральних засад людського буття. Траплялося, звісно, й таке, проте не часто; справжня злочинність фашистської системи поставала з інших джерел. Хоч як парадоксально, факти свідчать, що навіть офіцерам СС, котрі служили в таборах винищення, здебільшого зовсім не були чужі такі засади моральності, як почуття честі й обов'язку, товариської солідарності, подружня вірність, любов до дітей тощо. Проте прикладання всіх цих моральних якостей різко обмежувалося сферою «своїх», «свого» своєї раси, нації, свого офіцерського братства, своєї СС – цієї держави в державі та партії в партії. І діти, котрих можна любити, – звичайно ж, тільки «свої».

Що ж до «чужих», то їх ці «морально здорові», інколи навіть сентиментальні у своєму рідному колі кати здебільшого й за людей не мали. Єврей, казав Гітлер, гірший за будь-яку тварину. І нищення цих

«чужих» сприймалося «морально здоровим» есесівцем як обов'язок – виснажливий, неприємний, але обов'язок перед народом і фюрером, перед майбутнім, перед своїми дітьми...

Показовим прикладом сказаного може бути хоча б постать коменданта Освенціма Рудольфа Гесса, про якого відомо, що він був гарним сім'янином, люблячим чоловіком і дбайливим батьком. Засуджений після війни до страти, він вів у в'язниці записи, в яких прагнув довести, що в нього було серце, що він не був злим [2]. При цьому на совісті в нього – якщо в даному разі взагалі можна говорити про совість – були сотні тисяч безвинних жертв...

Ми торкнулися крайньої межі логічного розвитку уявлення про пріоритетність локально-спільнотних моральних цінностей над загальнолюдськими. Але цю перспективу слід мати на увазі, оскільки однобічне акцентування подібних цінностей і відповідна недооцінка загальнолюдської моральності – як бачимо, одна з характерних тенденцій сучасної моральної культури загалом.

Яку ж позицію може рекомендувати етика у випадку конфлікту між загальнолюдськими й локально-спільнотними моральними орієнтаціями?

Всупереч звичаєним уявленням про філософію як «діалектичне» вміння обминати гострі кути, служачи і «нашим» і «вашим», відповідь етики на дане запитання може бути тільки одна: *перевагу слід, безперечно, віддавати загальнолюдським, універсальним нормам моральності* (маючи на увазі, звичайно, й те, що суто етичним аспектом не вичерпується цілісний людський підхід до того чи іншого явища; погляд з позицій естетики, зокрема, чи звичайного здорового глузду може бути й іншим).

Наведена принципова етична відповідь не є чимось довільним і ґрунтується не тільки на так званому світоглядному виборі. Вона впливає із самої структури морального нормування, завжди так чи інакше орієнтованого на *універсалізацію* своїх імперативів.

Вираз «здатність до універсалізації» (universalizability – англ.) застосував для характеристики моральних норм сучасний англійський етик, оксфордський професор Р.М. Гейер [3]. Справа в тому, що хоча далеко не всі моральні вимоги, з якими ми стикаємося, мають універсальний характер, проте кожна з них, якщо тільки вона є насправді моральною, може бути узагальненою або універсалізованою таким чином, що стане правомірною відносно цілого класу певних дій, хто б не був їхнім суб'єктом. Іншими словами: якщо перед індивідом у конкретній ситуації висувається певна вимога, то ця вимога є власне моральною лише в тому разі, якщо вона може бути зверненою й до будь-якої іншої людини, яка потрапила б в аналогічну ситуацію.

В моралі, отже, виявляється неприпустимим таке становище, коли за одних і тих самих умов, скажімо, від Петренка й Петрова вимагається щось одне, а від Петерсена дещо зовсім інше, причому саме на тій підставі, що він Петерсен, а не Петренко і не Петров. За всієї емпіричної різноманітності локально-спільнотних систем, моральних норм і цінностей усі вони, як явища морального порядку, вивіряються критерієм універсалізації, втілюють її потенціал – хоча, звичайно, самі ці уявлення про людину, набір типових ситуацій її діяння і конкретний зміст норм поведінки можуть бути при цьому різні. Чим більше та чи інша локальна культура здатна сприйняти загальнолюдське начало моральності, органічно втілити його у своїх неповторних формах – тим вищим належить визнати її власний моральний рівень.

Проте визнання пріоритетності загальнолюдських моральних норм є лише першим кроком, за яким з логічною неминучістю має бути зроблений і наступний. *Саме загальнолюдська моральність зобов'язує нас поважати всю різноманітність конкретних проявів людського життя і духовності*, сприяти розвитку кожної нації, кожної культури, що роблять безцінний і неповторний внесок у людський досвід, виявленню й реалізації їхніх творчих потенцій. Неможливо бути людиною моральною, нехтуючи моральними цінностями власної культури й не поважаючи особливості ціннісного світу представників інших людських спільнот.

Саме загальнолюдська мораль повстає проти ідеї «загальнолюдини», абстрактного самозакоханого індивіда, відірваного від національних, культурних, спільнотних коренів. Адже тільки через зв'язки із ближніми розкривається для нас сенс людяності як такої, і той, хто цурається подібних зв'язків, байдужий до них, позбавляється й духовно-моральної можливості сприйняття загальнолюдських цінностей. Такій людині просто нема чого універсалізувати, і на будь-якому рівні моральних стосунків вона залишиться холодним і відчуженим егоїстом.

Але якщо ми ставимося всерйоз до цінностей власної спільноти, власної культури, що еднають нас із нашими ближніми, якщо ми прагнемо до їхнього розвитку, – ми маємо виявити повагу до аналогічних прагнень представників інших людських спільнот. До цього зобов'язує загальнолюдський моральний імператив *взаємності*, що становить основу так званого *золотого правила моральності*: «Чого не любиш в інших, того й сам не роби». Позитивна форма вираження цього правила, за Євангелією від св. Матвія, звучить так: «Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви. Бо в цьому Закон і Пророки» (Мт. 7, 12). Різноманітні формулювання «золотого правила» ми знаходимо в давньоіндійському епосі «Махабхарата», в китайського філософа Конфуція (551–479 до н.е.), в мудреців давньої Греції й Іудеї, в Біблії, у філософів Нового часу Т. Гоббса, Дж. Локка та ін. [4] Все це дає підстави розглядати вимогу взаємності, на якій воно ґрунтується, як одну з визначальних підвалів моральної свідомості загалом. До неї ми ще не раз звернемося надалі. Тепер же, при розгляді моральних проблем людських спільнот, зазначимо, що загальна вимога взаємності посилюється в даному разі ще й тією обставиною, що лише у своєму взаємодоповненні та взаємодії світи конкретних спільнот складають інтегральну цілісність людства, а також формуються кожна у власній своїй неповторності. Зокрема, якщо звернутися до наших вітчизняних реалій, – сучасна українська культура не просто виявилася б біднішою, а й втратила б дещо у власній своїй ідентичності, якби поруч не існували культури російська, польська, білоруська, єврейська – вже це одне, крім вищенаведених суто моральних міркувань, має спонукати справжніх патріотів України зичити цим суміжним культурам добра, прагнути до згоди й співпраці з ними.

Втім, перш ніж перейти до розмови про етику національних стосунків, згадаймо, що в процесі суспільного розвитку формуються й існують різні типи людських спільнот, які породжують різну моральну проблематику. Неможливо обминути в цьому зв'язку питання про соціально-економічну диференціацію суспільства, що значною мірою зумовлює різноманітність існуючих моральних норм і цінностей.

МОРАЛЬ І СОЦІАЛЬНА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА

Справді, не слід недооцінювати вплив на еволюцію моралі таких фундаментальних чинників, як розвиток виробництва, суспільний поділ праці, зміна відносин власності, ставлення до влади, їхнє значення не ставиться під сумнів крахом тих ідеологем, які склалися навколо теорії класів у традиційному марксистсько-ленінізмі й досі ще не викорінені з нашої суспільної свідомості.

Зазначимо в цьому зв'язку два суттєві моменти, неврахування яких (у чому, до речі, не можна звинувачувати самого Маркса) призвело до вульгаризації теми «суспільні класи і мораль» у радянській ідеології.

По-перше, статус тієї чи іншої соціальної групи або класу в системі суспільних відносин може істотно впливати на зміст і характер її моральних уявлень, проте це жодним чином не означає, ніби економічний, матеріальний інтерес здатний заступити місце останніх або використати їх як своєрідну ширму. Йдеться тільки про те, що місце людини в суспільному виробництві й поділі праці визначає, за Марксом, її «спосіб життя», а отже й те, як буде сформована, якого напрямку набуде її людська цілісність з усіма властивими цій цілісності потенціями, в тому числі й моральною. Проте і в буржуа, і в найманого робітника, і в селянина совість при Цьому залишається совістю; і кожен може йти від цієї безпосередньо матеріальної визначеності свого способу життя аж до постановки справді загальнолюдських моральних проблем. Таким чином, соціально-класова свідомість містить певну специфікацію, певне розгалуження людської моралі, але аж ніяк не є прикриттям відповідних економічних інтересів (абсолютизація їх знецінила спроби осмислення історії моралі з позицій вульгарного «економічного матеріалізму»).

По-друге, наявність соціально-класової диференціації моралі не означає, що понад нею не існує особливого виміру моральності загальнолюдської, що остання цілком розчиняється в конкретних соціальних відносинах. (Подібне припущення «позбавляло повітря» не лише вульгаризовану марксистську схему розвитку моральної культури, а й деякі західні підходи до останньої, що ґрунтувалися, зокрема, на соціально-апробативній теорії Е. Дюркгейма, інтеракціонізму Дж.Г. Міда, ряді ідей Франкфуртської школи та ін.)

Реально ми бачимо, що моральний потенціал кожної соціальної групи або класу не вичерпується сукупністю наявних соціальних зв'язків, а передбачає існування деяких транссоціумних «точок відліку», критеріїв моральності, відносно яких він тільки й може бути встановлений. Кожне достатньо

глибоке соціально-економічне зрушення, радикально змінюючи вихідні умови суспільного існування людини, відкриває тим самим перед нею і нові моральні перспективи, породжує нові проблеми, висуває нові цінності. Все це, однак, або втрачає з плином часу своє моральне значення, або переходить у трансісторичний смисловий простір «навічних» духовних надбань, що залишаються відтоді актуальними для людства на всіх наступних етапах його розвитку, незалежно від соціальних змін – просто як уже вироблений, сформований, відносно завершений у своєму розвитку елемент людяності як такої.

Так грецька античність внесла до активу цих «навічних» (віднині – й навік, назавжди) моральних надбань людства зведення громадянських чеснот – мужності, розсудливості, поміркованості, справедливості; етику щастя і просвітленого духовного спокою, прагнення до єдності добра й краси, етичних та естетичних рис людської особистості. Так епоха християнського середньовіччя пробуджує в людині гостре відчуття свободи волі, гріха й святості, любові й жалю, вірності й честі, свідомість рівності людей перед Богом, тобто в абсолютному вимірі їхнього існування. Так епоха Відродження відкрила гуманістичний світогляд, укорінила в культурі ідеї людської цілісності, творчої самореалізації людини. Як показав М. Вебер, саме в добу формування капіталістичного господарства виходять на передній план такі моральні риси особистості, як чесність, любов до праці та ін. [5] Робітничий рух XIX–XX ст., висуває цінності колективізму, солідарності тощо. Трагічний досвід XX ст. змушує наших сучасників з небувалою гостротою відчувати неповторність індивідуального людського буття, принциповий характер прав і свобод особистості, моральну вагомість ставлення людини до довкілля. Всі ці, як і багато інших моральних досягнень людства, після своєї появи за тих або інших конкретних соціальних умов здатні надалі акцентуватися або відступати в тінь, проте без них подальший розвиток людської цивілізації уявити вже неможливо – вони ввійшли в її «навічний» сутнісний фонд, стали ознакою власної її ідентичності. (Це стосується, звісно, й досягнень моральної культури Сходу, взагалі найрізноманітніших культурних регіонів, що вже здобули загальнолюдське звучання.)

І в наші часи ми переконуємося, зокрема на прикладі України та інших посткомуністичних держав, у наявності досить напружених діалектичних зв'язків соціального й загальнолюдського в галузі моральних відносин. З одного боку, калейдоскопічна течія соціальних змін підкреслює очевидність певних загальнолюдських цінностей, зокрема моральних: люди починають краще розуміти справжню вагу свободи й відповідальності, вільного підприємництва, поступово зростає моральний авторитет права тощо. Разом з тим процес установа ринкових відносин у тій переобтяженій усілякими ускладненнями формі, в якій він проходить у нашій країні, часом заходить у драматичне зіткнення з усталеними загальнолюдськими нормами моральності, уявленнями про моральну гідність і чесноти людини. Ми бачимо, як під жорнами дикунського ринку нерідко гине саме автентичне, витончене, духовне, тим часом підлість, виплекана старим режимом, продовжує квітнути в ще відразливіших формах. Бачимо, як кращі риси нашої моральної культури приносяться в жертву примітивному самозакоханому індивідуалізму, що вважає себе останнім словом світової цивілізації. Й усе ж попри всі неминучі втрати (і втрати, яким можна було б запобігти) шлях до демократії й свободи є необоротним – не тільки з огляду на економічну, матеріальну необхідність, а й з міркувань загальнолюдської моральності. Свобода варта того, щоб платити за неї щонайдорожчою ціною.

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНИХ ВІДНОСИН

З-поміж усіх людських спільнот найгостріші моральні проблеми пов'язані сьогодні, очевидно, із спільнотами національними – маємо на увазі як етику міжнародних стосунків, так і проблеми самовизначення людської особистості в полі національної культури, питання співвідношення національних і традиційних гуманітарних (загальнолюдських) цінностей.

Важливість усіх цих проблем знайшла свій вияв у виникненні останнім часом спеціальної галузі етичних знань – *етноетики*. На міжнародну конференцію «Етноетика і культура», що відбулася в Києві в червні 1994 р., з'їхалися з різних країн світу етики, філософи, політолог, стурбовані станом справ у цій вибухонебезпечній галузі. На конференції були окреслені основні аспекти зазначеної проблематики, вироблені певні загальні підходи до них. Розглянемо ж ці головні аспекти.

Нація і особистість

Певна моральна напруженість питань національного самовизначення особистості, виразно відчутна в культурі ХХ ст., має свої підстави. Надто багато випадків переслідувань і утисків особи через її національну належність, позбавлення її на цій основі прав, свободи, а часто й самого життя знає новітня історія. Людство, треба сподіватися, ніколи не забуде такі кричущі трагедії, як геноцид вірмен в Османській імперії (1909–1918 рр.), винищення євреїв нацистами (самі євреї називають цей апокаліптичний злочин Катастрофою, або ж Нещастям – Шоа), голодомор 1933 р. в Україні. Й ці акції – не жахлива випадковість, а крайні вияви певної могутньої тенденції. Задовго до «спутника» і «перестройки» в мові різних народів світу ввійшло російське слово «погром» – починаючи з 1881–1882 рр. щоразу сильніші хвилі погромів прокочувалися по Росії, аж поки не досягли свого апогею під час громадянської війни. Весь світ знає про утиски чорношкірих і кольорових жителів США та їхню боротьбу за свої права, але ще й досі немає, мабуть, повної картини того, якими репресіями на національній основі супроводжувалося «будівництво комунізму» в СРСР – від їх найжорстокіших форм до рафінованого психологічного тиску, причому не тільки з боку правлячої верхівки, а й з боку «широких мас трудящих» у їхній, так би мовити, історичній самодіяльності. Й нині в різних куточках світу ми бачимо приклади дикунського переслідування людей за національною ознакою, етнічних чисток тощо. Чи маємо ми підстави взагалі сподіватися на те, що подібні ганебні ексцеси коли-небудь припиняться? Деякі цілком реалістичні міркування наводять, навпаки, на думку про можливість їх чергового загострення в недалекому майбутньому...

Слід мати на увазі, що для особи духовно неспроможної, нездатної відшукати власний ґрунт і шлях у житті, легкодоступна єдність національного колективу завжди є неабиякою спокусою. Це – найлегший спосіб здобути відчуття впевненості, осмисленості власного існування, відчутти навіть певну гордість за себе і «своїх» (за висловом Артура Шопенгауера, «найдешевша гордість – це гордість національна») вкупі з п'янкою безвідповідальністю за широкими плечима «патріотів»-однодумців. Тим-то, як зазначав Томас Манн устами одного зі своїх персонажів, часом люди здатні накоїти саме «в ім'я народу такого, чого б, мабуть, не зробили в ім'я Бога, в ім'я людства чи в ім'я права» [6].

Саме цей негативний досвід надає фундаментального значення зафіксованій у Загальній декларації прав людини принциповій рівності прав і свобод людей незалежно від їхнього національного походження (ст. 2 згаданого документа). До всіх власне юридичних актів, що мають гарантувати цю рівність прав, включаючи й право представників кожної нації на культивування рідної мови, виховання і традицій, сучасна етика має додати й таке:

ніхто не повинен пов'язувати моральний статус і рівень моральних вимог до особистості з її національною належністю;

ніхто не повинен позбавляти людську особистість права на національне самовизначення;

ніхто, крім самої особистості, не повинен визначати її моральний обов'язок перед нацією, до якої вона належить.

Останні два з наведених положень, очевидно, потребують пояснення.

Положення про національне самовизначення особи на перший погляд може видатися парадоксом. Якщо я, скажімо, грузин, то який сенс мені записуватися в поляки і що, крім сміху, це може викликати?

Справа, однак, не така проста, як здається. Насамперед, у всьому світі існують мільйони людей, що є нащадками представників різних, інколи багатьох, націй. Якщо моя мати грузинка, а батько – росіянин (мати якого, до того ж, була полькою), то це вже справа мого вибору, мого самовизначення, з якою національною традицією я ідентифікуватиму власну особистість, і мораль має захищати моє право на подібний вибір. Відомі, далі, численні випадки того, як люди однієї національності, вільно чи невільно потрапивши до іншого національного середовища, ставали представниками (інколи – видатними й глибокими) тамтешньої культурної традиції. Гійом Аполлінер – великий французький поет, хоча за походженням він поляк, так само як і чудовий англійський романіст, один з репрезентантів «великої традиції» англійської класичної прози Джозеф Конрад. Пауль Целан, за походженням єврей із Чернівців, живучи в Парижі й викладаючи там англійську мову, став одним із кращих німецьких поетів сучасності, носієм чудового німецького поетичного стилю. Чи ж нам засуджувати таких людей за їхній національно-культурний вибір?

Чудовий український поет Василь Симоненко в одному зі своїх віршів писав:

Можна вибирати друзів і дружину,
Вибрати не можна тільки Батьківщину.

Можна вибрати друга і по духу брата,
Та не можна рідну матір вибирати.

(«Лебеді материнства»)

Що й казати, в цих поетичних рядках є своя переконливість. Важливо, однак, бачити й інший бік справи. І мати мужність мислити про це.

Безперечно, вибір людини у галузі власної національної ідентифікації ніколи не є абсолютно довільним – він спирається на внутрішні потенції самої людської суб'єктивності, на її відчуття своїх буттєвих витоків. Людина, зрештою, може обрати тільки *саму себе*, проте дуже важливо, щоб себе, таку, якою вона є і може бути, вона саме *обрала*, – у цьому, як показав ще попередник екзистенціалізму датський мислитель С. К'єркегор (1813–1855), і полягає її суб'єктивна автентичність [7]. Людині не личить бути пасивним речоподібним об'єктом, зокрема й національній не є її суто об'єктною характеристикою. Отже, там, де не обирає вона сама – обирають за неї. Й той, хто заперечує право людської особистості на національне самовизначення, вільно чи мимовільно недалеко від того, щоб визначати її національність за неї – відомим методом «п'ятої графі» (за котрим і досі жалкують у нас деякі свідомі патріоти), за формою черепа чи якимось інакше. Але з наведених вище історичних прикладів ми вже бачили, до чого це може призвести.

Не менш парадоксальним – навіть «аморальним» – може видатися комусь і твердження про неприпустимість формулювання за іншу людину її власного морального обов'язку перед нацією, до якої вона належить. Проте й це положення має безперечні підстави.

Справді, як зазначалося вище, людина, щоб бути морально повноцінною істотою, має відчувати своє коріння, свою причетність до певного спільного буття, повинна піклуватися про своїх ближніх і дбати про продовження традицій, з якими пов'язана осмисленість власного її існування. Поза цими суто людськими й культурними укоріненостями і зв'язками ієрархія загальних гуманістичних цінностей залишається для нас закритою книгою. Проте національний вимір цих буттєвих укоріненостей і зв'язків – не єдиний. Відповідно не єдино можливою і не виключною є й національна «траєкторія» духовного зростання особистості в загальнолюдському просторі. Існують інші шляхи, інші виміри людської причетності до світу – як інфра-, так і інтернаціональні.

Один з таких вимірів, безперечно, пов'язаний з уявленням про батьківщину – не з гучною ідеологією («соціалістична Батьківщина» тощо), а просто з тією обставиною, що в кожній людині є таке місце найбільшої життєвої виразності, такий рідний ландшафт – місто, сільська місцевість або цілий край, – в якому зберігається цілісність її душевного буття, звідки починаються й куди ведуть її життєві стежки. Батьківщина – це і батьківський, дідівський світ, і рідні люди навколо тебе. При цьому, однак, на відміну від поняття «нація», поняття «батьківщина» не має відтінку групового відособлення, групової виключності: адже, не кажучи про все інше, у представників різних націй батьківщина може бути одна.

Немає сумніву, що батьківщина в окресленому її розумінні постає як міст, що сполучає людину з великим світом і його духовністю, дає змогу щиро й цілісно, самим серцем прийняти їх. І якщо для однієї людини в моральному й суб'єктивно-душевному плані важливішою є причетність до певної нації, то для іншої – причетність до батьківщини. Є письменники, філософи, митці, про яких доречніше сказати, що вони «українські», «російські» тощо, а є й такі, про котрих ми скажемо передусім, що вони – «київські». Жодну із цих орієнтацій неможливо вважати ні хибною, ні єдино можливою; поряд з ними існують і інші спільнотні, буттєві, культурні орієнтації людської особистості.

Саме тому, насамперед, і неможливо за конкретну людину формулювати її обов'язок перед нацією, накидати його їй – у неї просто можуть бути інші життєві й духовні пріоритети, що не робить її менш досконалою в моральному відношенні. Взагалі безглуздо зобов'язувати до того, що може здійснитися лише завдяки людській свободі, через вільне й безкорисливе його прийняття.

До речі згадати в цьому зв'язку встановлене видатним українським соціологом Ольгертом Бочковським (1884–1939) розрізнення «пасивної» й «активної» національності. Перша – «стихийна і підсвідома», вона задається людині етногенетично, друга – «свідома й організована», формується на основі активного самоусвідомлення індивідів, що складають даний національний колектив [8]. Через таке активне самоусвідомлення і самовизначення ідея нації і входить до життєвого світу тих, хто справді здатний відчувати свій особистий обов'язок перед нею, – але це вже, повторюємо, явище високої моральності, опосередкованої суб'єктивною відданістю і любов'ю.

Саме так служили українській нації й українській культурі Тарас Шевченко і Леся Українка, Михайло Грушевський і Володимир Винниченко, діячі «розстріляного відродження», Василь Стус – а слідом за ними, в міру власних здібностей і сил, і всі справжні представники української інтелігенції, котрій ніколи не були чужі ні відчуття *обов'язку* перед народом, ні усвідомлення своєї *відповідальності* перед ним.

І нині надзвичайно болісні, складні, суперечливі процеси національного відродження чекають на своїх подвижників, високоморальних і духовно розвинутих людей, здатних проїнятися непереборним співчуттям до свого народу, непереборною любов'ю до його ідеалів – і посунути справу національного розвитку вперед. Такі подвижники конче потрібні й українській, і російській та іншим національним культурам, і влитися до їхніх лав є великою честю.

Проте в кожного – свій шлях у житті. І про які б високі цілі не йшлося, забувати про це не можна.

Етика міжнаціональних стосунків

Найважливіше щодо цього пункту вже було сказано вище у зв'язку з проблемою універсалізації й взаємності моральних вимог («золоте правило» моральності). І справді, якщо вже принаймні дві з половиною тисячі років «золоте правило» визнається основою моральних стосунків між окремими людьми, то хіба з цього не випливають певні висновки й для цілих націй як своєрідних моральних суб'єктивностей? Тим часом ми бачимо, що найзапекліші національні суперечки й конфлікти нерідко виникають на ґрунті елементарного порушення «золотого правила», тобто норми взаємності – коли якась із сторін вважає можливим для себе те, що вважала б неприпустимим відносно себе з боку інших.

Розглядаючи міжнаціональні стосунки як проблему моральну, ми, безсумнівно, маємо запроваджувати в цю сферу й відповідні етичні категорії. В сучасному житті нація безперечно постає як моральна суб'єктивність, що має (точніше, повинна мати) власну гідність, власне відчуття обов'язку й відповідальності, власне сумління; суб'єктивність, що повинна з повагою (коли не з симпатією і співчуттям) ставитися до інших подібних суб'єктивностей, інших націй. Тільки за умови обопільної реалізації всіх цих якостей і конкретних вимог, що з них випливають, ми можемо говорити про задовільний моральний стан міжнаціональних стосунків. Проте далеко не всі зазначені риси набувають у сучасній національній моральній свідомості належного розвитку.

Проаналізуємо в цьому зв'язку поняття *національної відповідальності*, *національної провини*.

Відомо, що проблема, яка стоїть за цими поняттями, здавна слугувала горючим матеріалом для всякого роду темних пристрастей. Однак раціональне осмислення подібних пунктів максимального ризику в людській самосвідомості – пряме завдання гуманістичної етичної думки.

Отже, про національну провину. Навряд чи навіть у роки застою комусь у нас спало б на думку заперечувати наявність у кожної нації особливого національного характеру. Справа, однак, у тому, що, подібно до людської індивідуальності, будь-яка нація виявляє свою моральну сутність зовсім не косметичним піклуванням про миловидність власної зовнішності, а в актах глибинного вибору, що зачіпають долі інших народів і навіть загальне становище у світі, утверджують в останньому певний порядок цінностей. Природно, що такий вибір і практичні дії, котрі випливають із нього, не завжди виявляються бездоганними, і в досвіді націй нагромаджуються результати непоправних учинків та подій, які утворюють своєрідний реальний базис уявлень про національну провину.

Таким чином, уже сама історична тривалість існування будь-якої нації робить для неї здатність до національної самокритики принаймні не зайвою. У кожного народу є свої давні й недавні провини; в тривожні хвилини історії ці провини, хочемо ми того чи ні, знову й знову нагадують про себе.

Звичайно, нелюдяно і несправедливо «інкримінувати» національну провину в окресленому її розумінні всякому представникові даної нації, незалежно від його особистого самовизначення: ніхто не мусить відповідати за те, до чого він особисто не причетний. Якщо ж, однак, особа обирає саме

національну «траєкторію» руху в полі культури, якщо її національна належність набуває (згадаймо О. Бочковського!) активного характеру. – у міру цього вона тим самим неминуче приймає на себе й моральну відповідальність нації, й усвідомлення її конкретних провин.

Якщо звернутися тепер до нинішньої нашої ситуації, не може не насторожити дуже слабкий розвиток самокритичності в зазначеному плані, з чим ми стикаємося в сучасних національних рухах.

Безперечно, національні провини, про які тут ідеться, асиметричні, й не просто в палкій суперечці забути про те, хто покривджений, а хто – кривдник. Кому, однак, забувати такі речі аж ніяк не личить, то це нащадкам самих кривдників

Нагадаймо, що після завершення другої світової війни, коли Німеччина лежала не тільки в матеріальних, а й, можна сказати, в духовних руїнах, ця країна пережила великий і цілющий, хоча й болісний, етап національного покаяння. Наче протверезівши, люди з жахом почали переосмислювати фашистський період в історії своєї нації, дедалі ясніше усвідомлюючи його злочинність. Один з духовних лідерів тодішньої Німеччини, філософ-екзистенціаліст К. Ясперс (1883– 1969) публікує в 1946 р. спеціальну працю «Питання про вину», яка одразу ж набуває широкого розголосу. Ще й досі тема національної відповідальності за страхиття гітлерівської епохи не забута в Німеччині; можна стверджувати, що серед духовних чинників блискучого відродження даної країни ця пробуджена свідомість національної відповідальності посідає одне з чільних місць.

Наведений приклад уявляється досить повчальним для моральної свідомості кожної нації в нашому взаємопов'язаному і переплутаному посткомуністичному світі. За умов демократизації суспільства, коли народ має змогу вільно реалізувати своє право вибору, – особливої моральної ваги набуває його обов'язок повною мірою, «по-дорослому» відповідати за обране і вчинене ним. Здатність до національної самокритики, здатність визнавати власні помилки й провини постає у цьому зв'язку важливим показником зрілості моральної культури нації, необхідною передумовою взаєморозуміння і конструктивності в міжнаціональних відносинах.

Моральні цінності національного буття

Як ми вже бачили, у випадку суперечності між конкретно-спільнотними, зокрема національними, і загальнолюдськими моральними цінностями етика утверджує пріоритет останніх. Разом з тим саме з точки зору загальнолюдської моралі для народу, що висуває певну систему особливих моральних цінностей, утвердження і розвиток останніх зберігає всю повноту свого духовного значення, – адже сам інтегральний образ людяності загалом виявився би без них неповним. Специфіка моральних, як і інших культурних цінностей, притаманних тому чи тому народові, глибоко вкорінена в соціальних і природних основах його життя, його історичному досвіді, неповторних особливостях його психіки й свідомості. Вся ця гама взаємодіючих чинників зумовлює глибоку варіативність національних моральних цінностей, які справді дуже важко звести до якогось спільного знаменника. Сукупність таких цінностей – один з найважливіших виявів неповторності культурного обличчя кожної нації.

Цілком своєрідна і неповторна й система звичаїв, моральних норм та цінностей українського народу, що акцентує такі його риси, як *емоційність*, *душевність* (характерним виявом чого стала, зокрема, «філософія серця» у Г. Сковороди, П. Юркевича та ін., а також етичні погляди, що виростили на цьому ґрунті); своєрідний *індивідуалізм*, утім, мало схожий на західноєвропейський, а позначений православною інтравертованістю; переважання *споглядання* над активністю (що віддалено споріднює українську моральну культуру з давньогрецькою життєбудівною засадою *bios theoretikos* – споглядального життя); безперечна *рухливість*, *динамізм* моральної вдачі; *вільнолюбство* і разом з тим прагнення до *внутрішньої гармонії* тощо.

Окрім специфічних української, російської, китайської тощо систем моральних цінностей, можна говорити, проте, й про певний *загальний тип національної етики*, національної моральної системи як такої – тобто системи моральних цінностей, котра складається під переважним формуючим впливом саме національного чинника.

Аналіз різних конкретних історичних утілень «національної етики» подібного гатунку свідчить про притаманність їй конкретним різновидам ряду спільних типологічних рис. Можна говорити, зокрема, про відносно високу *екологічність* такої моральної системи, про її наближеність до *звичаю* («звичаєвість» у цьому розумінні) й орієнтацію на усталені форми поведінки, на *традиції*, також про її *моралістичність* (висока роль морального прецедента, тобто того, що вже зафіксовано в моральній свідомості) і разом з

тим про неминучі елементи в ній *натуралізму* («нація» і «натура» не дарма мають один корінь), що надають специфічного звучання типовим для неї вимогам «моральної чистоти», «морального здоров'я» тощо. Суттєвою рисою даного типу моральної культури є концентрація прав морального судження і контролю в авторитетних (уже знайомий нам М. Вебер сказав би «харизматичних» – від гр. *harisma* – благодать, дар Божий) представників даної людської спільноти і, відповідно, схильність до *патерналізму* в суспільному й духовному житті.

Деякі з перелічених і ще не згаданих нами рис «національної етики», безперечно, мають цілком самостійну й незамінну цінність з точки зору етики загальнолюдської – наприклад, її екологічність (природовідповідність), увага до традицій та звичаїв, спрямованість на досягнення глибокого спільнотного консенсусу (що також обов'язково властиве етиці національній). Деякі ж із цих рис можуть заходити в суперечність із загальнолюдськими етичними нормами (патерналістичні тенденції тощо). Справа, однак, у тому, що і «позитивне» і «негативне» тут здебільшого виявляється пов'язаним у єдиний комплекс, через що за всієї глибини зв'язків і взаємодоповнень між національною і загальнолюдською моральними системами неминучими виявляються і суперечності, й конфлікти між ними. Саме тому загальні правила у відносинах національного і загальнолюдського вирішують далеко не все; потрібні глибоке розуміння кожного конкретного випадку, тактовність, почуття міри, а інколи – і щаслива здатність розвести альтернативні інтереси й прагнення в різні виміри людського життєвого світу, запобігаючи «лобовому» зіткненню між ними. Всі ці надзвичайно важливі здібності формує в людині тільки справжня культура, яка в одному з найсуттєвіших своїх аспектів і постає як мистецтво впоратися з неминучими трагедіями людського буття.

ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКЕ В МОРАЛІ

Що ж становить загальнолюдський зміст моральності?

Якщо базуватися тільки на емпіричних спостереженнях, відповісти на це запитання було б майже неможливо, оскільки навряд чи знайдеться така моральна норма, яка зберігала б своє зобов'язуюче значення в кожній з людських спільнот, що досі існували на Землі, тобто була б загальнолюдською в суто емпіричному розумінні цього слова.

Але якщо виходити з того, що в процесі історичного розвитку людства, піднесення й занепаду окремих Цивілізацій крок за кроком формувалася, засвідчувала своє існування, виявляла свої потенції певна усталена система зв'язків, що відповідає сутнісному призначенню моралі як такої, причому в тій або іншій комбінації ми можемо зустріти дані зв'язки в культурі різних регіонів світу, – тоді є підстави вважати, що кожен елемент такої системи за своєю суттю має загальнолюдське значення (звичайно, з урахуванням певних обмежень щодо його емпіричного застосування). Інакше кажучи, *загальнолюдська мораль* – це не сукупність незмінних норм і принципів, що одвіку відкриті, «сповіщені» кожній людській істоті або спільноті людей, а система, що кристалізується в ході людської історії, збагачуючися дедалі новими й новими вимірами, новим людським смыслом, охоплюючи чимраз нові культурні регіони, все глибше проникаючи у свідомість конкретних особистостей. Формуючись, кристалізуючись в історії, вона має, природно, й свою історичну долю. Вона може зазнавати поразок, хоча б у двобойі з корпоративною, класовою або національно-сепаратистською системою моральних і звичаєвих норм; не виключений і її загальний історичний крах, котрий був би для людства, напевно, страшніший за будь-яку тотальну війну. Таким чином, немає підстав уявляти поступ загальнолюдської моралі як щось однозначно запрограмоване, здійснюване з автоматичною неухильністю, як це уявлялося представникам просвітницько-раціоналістичної й прогресистської думки XVIII–XIX ст. Вічність чи «навчність» загальнолюдської моралі, її слабкість чи могутність залежать зрештою від самої людини – її носія й охоронця на Землі.

Зрозуміло, що компонентний склад загальнолюдської моралі в окресленому її розумінні є досить різноманітним. Насамперед, вона включає фундаментальні норми й правила, що регулюють вихідні ситуації людських взаємин і життєустрою, наявні за будь-яких соціально-історичних умов. Хоча ми й тут не знайдемо безсумнівних проявів емпіричної загальності, все ж починаючи вже з первісної епохи історії людства утверджуються певні норми відносин між батьками й дітьми (що можна вважати взагалі одним з вихідних пунктів моральності: перші палеолітичні поховання – поховання дітей), старшими й молодшими, здоровими й хворими тощо. Впродовж усієї історії в найрізноманітніших людських колективах схвалюються, як правило, такі моральні якості, як співчуття, підтримка слабких,

дружня приязнь, правдивість, ввічливість та ін.; відповідно здебільшого засуджуються брехливість, зрадництво, брутальність, жорстокість тощо.

Узагальненими регулятивами людської поведінки є заповіді різних релігій, принципові відмінності між якими саме підкреслюють єдність у розумінні ряду визначальних моральних норм. Як християнство, так і іудаїзм, буддизм та інші релігії заповідають людям не вбивати, не красти, не чинити перелюбу, не говорити неправди, не бажати власності іншого. Багато в чому подібні або перегукуються і більш високі, такі, що потребують особливої духовної роботи, заповіді любові, співчуття, самозречення, висунуті названими релігіями.

Загальнолюдський характер мають і вже згадані вище історично більш пізні «навічні» моральні здобутки людства, такі, як ідея свободи, трудова етика, визнання неповторної цінності людської індивідуальності тощо. І якщо навіть у деяких країнах остання цінність, тобто цінність людської індивідуальності, на відміну від більшості цивілізованих країн світу, ще й досі не визнається, – немає сумніву, на чиєму боці буде в даному разі загальнолюдська мораль.

Навіть там, де стикаються рівноцінні альтернативні підходи до тих або інших принципових моральних проблем, де заходять в очевидну суперечність морально-етичні висновки різних філософій, релігій, духовних культур, – ми нерідко все ж таки маємо справу з виявами загальнолюдського як певної проблемної структури, сукупності альтернатив, що припускає різні конкретні рішення. До числа таких проблемних вузлів загальнолюдської моралі належать проблеми співвідношення обов'язку й любові, закону й милості, самоутвердження і самовіддачі, совісті й сорому, егоїзму й альтруїзму тощо.

Ще одним елементом загальнолюдського постають спільні *психолого-антропологічні передумови* моральних переживань і свідомості. Кожна людина здатна відчувати сором або докори совісті, усвідомлювати свій обов'язок і відповідальність, співчувати іншим людям. Незалежно від того, чи буде реалізована ця здатність у тому чи іншому конкретному разі і який саме історичний і культурний зміст буде втілений завдяки їй, – сама її наявність уже визначає певну спільність обріїв людської моралі.

Нарешті, важливо, що в процесі розвитку і спілкування нагромаджується певний *моральний досвід*, який набуває загальнолюдського значення. Розв'язуючи ті чи інші моральні проблеми, досягаючи своєї мети або зазнаючи поразки, люди й суспільства здобувають безцінний досвід, що зрештою робить більш витонченими й свідомими їхні переживання, позбавляє їх наївності, додає обачливості їхнім практичним рішенням. Елементами цього досвіду стають революції й духовні зрушення, успіхи й трагедії. Духовна криза пізнього Ренесансу стала, скажімо, для європейської й світової моральної культури досвідом не менш повчальним, ніж творче піднесення, породжене цією епохою. Треба сподіватися, що й страшні колізії ХХ ст. виявляться кінцем кінцем для прийдешніх поколінь досвідом, що зробить їх мудрішими й обережнішими, чутливішими до запитів реальності й вимог людяності та моралі.

ЧИ ІСНУЄ ПРОГРЕС У ЦАРИНІ ЛЮДСЬКОЇ МОРАЛЬНОСТІ?

Розглянуті аспекти суспільного буття моралі вже дають можливість дослідити поставлене питання. Отже, чи існує моральний прогрес?

Узагалі прогрес (з латини – крок уперед) – це поступальний розвиток за висхідною, перехід до досконалішого стану. З утвердженням у XVII–XIX ст. науково-раціоналістичної картини світу уявлення про неухильне прогресування людського роду як у промислово-технічному, так і в духовному, моральному відношенні здобуває дедалі ширші права, поки не стає чимось саме собою очевидним. Воно й зрозуміло: свій безперечний поступальний розвиток науково-технічний розум усвідомлює як розвиток людської культури загалом, а звідси вже недалеко й до висновку про прогресивний розвиток такої специфічної ланки культури, як моральність. Тим більше що й критерії для такого поступу приймалися, в дусі часу, цілком раціоналістичні: усвідомлення людиною – «розумним егоїстом» – «справжніх» своїх потреб та інтересів, утвердження заснованої на «законах Розуму» соціальної справедливості тощо.

Не дивно, що найпереконанішими виразниками ідеї прогресу виступали мислителі раціоналістично-просвітницької або сцієнтистської орієнтації: А. Тюрго (1727–1781), Ж.А. Кондорсе (1743–1794), засновники позитивізму О. Конт (1798–1857), Г. Спенсер (1820–1903) та ін. На протиположний поперехово-еволюціоністським тлумаченням людського поступу як безперервного й однонаправленого

нагромадження кількісних змін, Дж. Віко (1668–1744) й особливо Г.В.Ф. Гегель розробляють діалектичне його розуміння, що враховує суперечливий характер історичного розвитку, діалектику в ньому свободи й необхідності, кількості й якості, надбань і втрат. Діалектико-матеріалістичну концепцію суспільного прогресу (з якої випливали й певні висновки щодо моралі) знаходимо в К. Маркса.

Всіх зазначених мислителів поєднувала, однак, віра в наперед визначений хід історичного розвитку, в те, що сама історія, незалежно від свідомості й бажання окремих індивідів, веде до вдосконалення людського суспільства, і властивих йому моральних стосунків зокрема, – чи то шляхом еволюції, поступових кількісних змін, чи революційним шляхом. У будь-якому разі неухильне прогресування людства вважалося чимось об'єктивно неминучим.

Треба сказати, реальний перебіг подій у XIX ст. начебто підтверджував подібні оптимістичні уявлення про неминучість прогресу. Саме в цьому столітті в основному було ліквідоване рабовласництво (чому передувала, втім, кривава громадянська війна в США); в Російській імперії скасовано кріпосництво й проведено ряд радикальних реформ суспільного устрою; робітничий рух досяг перших відчутних результатів; розгорілася боротьба за рівноправність жінок. Якщо на початку століття ще існувала й функціонувала інквізиція, яка посилала на вогнище свої жертви (останньою з них став нещасний учитель Каetano Ріполь, скараний на автодафе у Валенсії 1 серпня 1826 р., між іншим, не за Що інше, як за проповідь «золотого правила» моральності «не роби іншому того, чого не бажаєш, щоб робили тобі», в якому він убачав сутність релігії), – то наприкінці XIX ст. актуальним стає вже питання про відміну смертної кари взагалі. Випадки її застосування у всій цивілізованій Європі вимірювалися вже одиницями на рік. Підсумовуючи все це, гріх було б, мабуть, сумніватися в тому, що людство справді впевнено рухалося в той час шляхом прогресу.

Аж ось почалося наступне, XX ст. Часто мовиться про те, що справжнім його початком став 1914 р. – рік вибуху першої світової війни. Але й до того палахкотіли вже криваві англо-бурська (в ході якої були «винайдені» концтабори) і російсько-японська війни, потім – війни на Балканах, по Росії прокочувалися погроми, в Туреччині османські шовіністи розпочали велику вірменську різню. Подальша історія XX ст. відома всім. І от, після тих грандіозних «викидів» болю і страждань, до котрих вона призвела, після нечуваної девальвації людського життя і духовності, чи не виглядає знуцанням сама постановка питання про моральний прогрес?

Принаймні, впливові ідейні течії XX ст. нерідко намагалися обійтися взагалі без посилань на «скомпрометовану» ідею прогресу й будувати уявлення про людську автентичність і мораль не на сумнівному нині ґрунті історичистських* сподівань і віри у «світле майбутнє», а лише виходячи з екзистенції людини, її безпосереднього існування «тут» і «тепер». Оптимізм – до речі, разом з песимізмом – відкидається як пережиток XIX ст.; натомість екзистенціальна філософія висуває тему «рішучості» в реалізації людиною власного проекту буття перед лицем невблаганних обставин, усупереч їхній відчуженій логіці.

З цього погляду, як зауважує один із сучасних французьких дослідників (Р. Ленуар), «найбільшим прогресом нашої доби є кінець ідеї прогресу». Втім, поряд з рішучою відмовою від даної ідеї загалом у культурі XX ст. набуло поширення її сприйняття, так би мовити, з протилежним знаком – як суто негативного явища. Прибічники цієї позиції стверджують, що науково-технічний і промисловий поступ обертається для сучасної людини духовним і моральним занепадом, розривом зв'язків із природою і веде зрештою до її загибелі.

Слід зауважити, що така концепція, за всієї її пекучої актуальності, має досить глибоке історичне коріння. Особливої ваги набуває в цьому зв'язку ім'я великого французького мислителя-гуманіста Ж.Ж. Руссо (1712–1778). Однією з перших його робіт, завдяки якій він і здобув широке визнання, стала «Розвідка про науки й мистецтва» (1750) – конкурсний твір на тему, запропоновану Діжонською академією. На запитання академіків: чи сприяло відродження наук і мистецтв поліпшенню людської

* Історичизм – термін, введений відомим сучасним філософом К. Поппером (1902–1994) у книзі «Злиденність історичизму» (1945) для позначення такого підходу до соціальних наук, згідно з яким їхньою принциповою метою є історичне завбачення, можливе завдяки відкриттю «ритмів», «моделей», «законів» або «тенденцій», які становлять основу історичного розвитку. Простіше кажучи, історичизм пов'язаний з вірою в нездоланну історичну необхідність, у підпорядкованість соціальних процесів тим чи іншим універсальним законам, завдяки чому їх нібито й можливо прогнозувати.

моральності? – Руссо дає негативну відповідь, відповідь яскраву, переконливу, яка значною мірою зумовила подальший напрям його творчості й характер його сприйняття в наступні часи. І в нинішній культурі, як сказано, неоруссоїстські ідеї зберігають свою популярність.

І все ж: чи можемо ми, враховуючи все це, говорити про якийсь моральний прогрес людського суспільства?

Зрозуміло, є такі аспекти концепції прогресу, які вже виявили свою цілковиту неспроможність. Неможливо, насамперед, недооцінювати грандіозну реальну складність і трагізм процесів суспільного розвитку, які зводять нанівець уявлення про *поступовий, неухильний* характер прогресивних змін. Ми бачимо, що реальність є набагато складнішою за будь-які уможливлені плани й ідеї щодо неї, тому ми не можемо розуміти моральний прогрес, так само як і прогрес взагалі, *історичистськи* – як реалізацію певної дискретної закономірності, ідеї або цілі, що її можна сформулювати заздалегідь і, так би мовити, «прийняти до виконання». Ми не можемо, далі, за будь-яких умов говорити про *лінійність, однонаправленість* процесів морального розвитку людського суспільства, бо вже надто реально постає в наш час їхня багатомірність, множинність духовно-моральних світів, що стикаються у процесах міжкультурного спілкування, різноманітність можливостей подальшого розвитку як кожного конкретного суспільства, так і людства в цілому.

Проте чи означає все перелічене, що ідея морального прогресу людства як така остаточно дискредитувала себе і повернення до неї неможливе?

Перш ніж давати категоричну відповідь, придивимося й до аргументів на користь цієї ідеї.

Зважимо насамперед на таку емпіричну обставину. Вище йшлося про трагічні події ХХ ст. і те спустошення в галузі моральності, до якого вони спричинилися. Однак це століття вже завершилося, й ми бачимо, як у Цивілізованих країнах світу після всіх потрясінь крок за кроком устанавлюється певний моральний устрій, звичайно, не бездоганний, але такий, що в багатьох відношеннях не тільки витримує порівняння з європейською моральною культурою ХІХ ст., а й перевершує її стандарти. Так, нині в цивілізованому світі більше поважають права й свободи людини і наполягають на їхній безумовній реалізації, більше цінують засади толерантності, вимогливіше ставляться до виконання громадськими діячами їхніх основних моральних обов'язків тощо.

Разом з тим, якщо звернутися до власне філософсько-етичного аспекту проблеми, доводиться констатувати, що цілковита відмова від ідеї про моральне й духовне прогресування людства нерідко призводить до розпорошення моральних критеріїв, до атомізації людських волевиявів і вчинків.

Ураховуючи дану сукупність обставин, найбільш вірогідним і реалістичним уявляється припущення про те, що, попри всю складність, багатомірність і незавбачуваність процесів морального життя людства внаслідок їх протікання, все ж відбувається *нагромадження (кумуляція) певних позитивних здобутків*, певного досвіду моральних цінностей і почуттів, «фонд» яких у цілому зростає від епохи до епохи.

Безперечно, на шляху нагромадження цих позитивних здобутків трапляються і втрати, нерідко – невідбутні. Безперечно й те, що зазначені кумулятивні процеси не позбавляють кожне нове покоління свободи вибору, а отже й не гарантують від відступів, помилок і трагедій, унаслідок яких прогрес обертається в регрес. Збагачена досвідом попередників, людина із знанням справи може обрати найгірше – в цьому теж виявляється неминучий ризик морального самовизначення особистості.

Єдине, що зазначена кумулятивність морального досвіду справді гарантує, – це змогу людини й людського суспільства крок за кроком *долати власну наївність*. Єдине, що вона забороняє, – це нескінченне повторення збанкрутілих, історично й морально спростованих реакцій і кроків думки, способів самовиправдання тощо. Який-небудь сучасний політичний діяч може бути, скажімо, потенційно гіршим за Гітлера, і люди можуть прийняти його такого, але не враховувати при цьому, що Гітлер являв собою і до чого призвело його правління, вони вже не зможуть; свідомо заплющувати очі на це – моральний злочин. Подібне здолання наївності на базі нагромадженого морального досвіду за всієї своєї позірної «задньоплановості» й «невирішальності» є незворотним процесом, що спонукає, зрештою, до моральної творчості, до пошуку нових, досконаліших шляхів людського самовизначення у світі. Навіть за умов нинішньої глибокої моральної кризи ми, звертаючися до цінностей і духовних джерел дореволюційної епохи й прагнучи знайти в них відповідь на власні життєві запитання і пошуки, нерідко із сумом переконуємося, що жадана й нарешті одержана

відповідь аж ніяк нас не задовольняє – якраз через втрачену нами «благословенну» наївність; але саме це відчуття вже є безперечною ознакою нашої потенційної готовності до нового духовного зростання.

Важливим аспектом морального прогресування суспільства є відкриття і формулювання ним, на певних етапах його розвитку, тих або інших «навічних» норм і цінностей моральності, без яких подальший розвиток людства в цілому виявляється вже неможливим. Утім, про даний аспект моральності йшлося вище.

Суттєвим виміром морального поступу є й те, що, незважаючи на численні відступи, загалом розширюється *сфера застосування моралі в житті людини й суспільства*. Особливо стрімко відбувається це розширення протягом останніх десятиліть (у певних відношеннях зовсім не сприятливих для розвитку моральної культури). Дедалі чіткіше вимальовується, зокрема, і все більшої гостроти набуває морально-етична проблематика політики й економіки, медицини, природоохоронної діяльності тощо; зрештою, до цього приводить саме зростання могутності людини, що надає принципового характеру тим кінцевим цінностям, на які буде орієнтована її діяльність. Як сформулював цю особливість морального поступу сучасний російський культуролог Г. С. Померанц, «історія – це прогрес моральних завдань. Не звершень, ні, – але завдань, що їх ставить перед окремою людиною колективна могутність людства, завдань усе важчих і важчих... але які з гріхом пополам усе ж виконуються (інакше все б давно розвалилося)» [9]. Іншими словами, сама складність цих об'єктивних завдань змушує людину до відповідної моральної реакції.

Де ж шукати *критерій* для досягнутого таким чином морального поступу, враховуючи багатомірність останнього?

Природно, що таким критерієм не може виступати якась конкретна система цінностей, вироблена тією або іншою культурою: це примусило б нас підганяти під неї несумірні з нею досягнення інших культур. Не може бути таким критерієм і утопічний образ «людини взагалі» в її «всебічному розвитку» – окрім того, що і він є продуктом цілком конкретної європейської гуманістичної культури, він не годиться для зазначеної ролі ще й тому, що *людина принципово не може бути остаточним мірилом власних моральних досягнень*. Понад потребами власне людського розвитку стоять імперативи самоподолання, які припускають існування того, що принципово вище за людину або глибше за неї торкається суті світового буття. В будь-якому разі практичні обставини сьогодення життя вказують на потребу виходу за межі антропоцентризму у формулюванні критеріїв людської моральності. Виходячи з викладеного розуміння сутності морального прогресу, єдиним критерієм, що за цих умов може бути встановлений, є *відповідність усій конкретній цілісності усталеної системи моралі в її історично найрозвинутіших формах*, тобто здатність того чи іншого морального феномена бути «вписаним» у контур даної системи й відобразити по-своєму її внутрішній смисл.

Незважаючи на позірну емпіричність і приблизність такого критерію, він спирається на принципову обставину, ігнорувати яку неможливо. А саме: найадекватнішим утіленням усієї цілісності морального потенціалу людського буття є не те чи інше наше абстрактне уявлення про мораль або ідея щодо її призначення, а тільки реальна повнота конкретних, історично усталених моральних підвалин, у яких цей потенціал знаходить свій безпосередній вияв. Найпосутніше, найдостовірніше, що нам дано в галузі моральності, – це саме діюча система моральних імперативів, критеріальне значення якої ніщо інше замінити не може.

Навіть коли ми стикаємося з чимось, що перевершує моральний досвід і наявні моральні потенції людства, принциповим лишається питання про узгодженість чи неузгодженість цього гіпотетичного вищого начала з цілісністю реальної, усталеної людської моральності, з вектором її внутрішнього зростання. Так, Ісус Христос міг відкидати мораль фарисеїв, проте з довірою апелював до цілісного морального чуття простих людей, що його оточували. Нічого здорового й реально значущого з цієї «природної» моральності не було ним просто відкинуто; навпаки, «вписана» в містичний духовний контекст християнського провозвіщення, вона набула нових барв, нової переконливості.

Вказаний критерій зберігає всю повноту свого значення для нашого часу, коли такою гострою стає людська потреба в «розпізнаванні духів» (I Кор. 12, 10). В оточенні цілого натовпу пророків – провозвісників нових релігій і мало не богів, що з'являються чи не щороку, особливо важливо пам'ятати: людина не має права вірити богам, які морально нижчі за неї саму, не здатні втілити й висвітлити нагромаджений нею моральний досвід. Тим більше у власне земних справах не варто шукати проявів якогось нечуваного прогресу там, де спостерігається відхід від історично усталеної

цілісності людської моральності або її суттєве спрощення. Тільки той, хто не зраджує себе, здатний до справжнього поступу.

Й нарешті, найголовніше щодо проблеми морального прогресу полягає сьогодні, мабуть, ось у чому. Як ми вже бачили вище, традиційній раціоналістично-прогресистській свідомості XVIII–XIX ст. було притаманне розуміння людства в його історії як чогось «приреченого» на прогрес; історичний розвиток, згідно з такими уявленнями, просто-таки з фатальною неминучістю веде до дедалі більшого вдосконалення роду людського, аж поки у відносно вже недалекому «світлому завтра» за законами історичної необхідності не настане, врешті-решт, жаданий рай на Землі...

Нині ми впевнилися, проте, що про жоден автоматизм поступального розвитку й об'єктивну «приреченість» на неухильне вдосконалення в реальному історичному процесі не може бути й мови. Історія продукує і передає нам у спадок різноманітні можливості, проте як і з якою метою вони будуть використані – залежить уже від самої людини, її відповідального морального вибору й здатності до ефективної дії. Відомі, на жаль, випадки, зокрема й з історії нашої країни, коли найблисучіші можливості зводилися нанівець безпорадністю і безвідповідальністю реально діючих суб'єктів; в інших випадках, виходячи з мінімуму існуючих можливостей, люди завдяки власній наполегливості досягали найвищих результатів.

Хоч би якими були реальні обставини, самі собою вони не здатні ні замінити творчу ініціативу людини, ні звільнити останню від необхідності вибору й пов'язаної з ним відповідальності. Так і людство в цілому: об'єктивно воно не приречене ні на процвітання, ні – поки що! – на загибель, хоча можливості для вибору того чи іншого шляху у нього, безперечно, є. Яким буде світ людей завтра, залежить від того, що ми обиратимемо й робитимемо сьогодні. І лише знову й знову обираючи та активно обстоюючи власні моральні цінності, спадкоємність власного духовного розвитку, ми тим самим утверджуємо їх у віках.

Запитання

Чому етика вимагає віддавати пріоритет – праву родича чи праву людини? На якій підставі?

Що означає здатність моральної норми до універсалізації?

Що таке «золоте правило» моральності й чого воно вимагає від людини?

Як, виходячи із засад загальнолюдської моральності, Ви могли б обґрунтувати свій обов'язок перед власною локальною спільнотою?

Як впливає на мораль соціальна диференціація суспільства?

Чи має особистість право вибору в установленні своєї національної ідентичності? Ваші аргументи за чи проти.

Чи має, на Вашу думку, сенс поняття національної відповідальності?

Які основні моральні риси властиві українській національній культурі?

Які основні елементи загальнолюдського змісту моральності?

Чи існує прогрес у галузі моральної культури людства? Обґрунтуйте свою позицію.

Рекомендована література

Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: протиріччя чи доповняльність // *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. К., 1999. С. 355–371.

Бочковський О. Вступ до націології. К., 1998. 144 с.

Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. К., 1993. 126 с.

Козловски П. Етика капитализма. Эволюция и общество: Критика социобиологии. СПб., 1996. С. 7–84.

Макінтайр Е. Чи є патріотизм чесною? // *Сучасна політична філософія.* К., 1998. С. 524–543.

Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. К., 1959. Т. 3 С. 15–73.

Рікер П. Навколо політики. К., 1995. С. 149–161.

Сміт Е.Д. Національна ідентичність. К., 1994. 224 с.

Українська душа. К., 1992. 128 с.

Федотов Г.П. О национальном покаянии // *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России: Избр. статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб., 1992. Т. 2. С. 41–49.

Феномен української культури: методологічні засади осмислення. К., 1996. 478 с.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. К., 1992. С. 17–23.

Шлемкевич М. Загублена українська людина. К., 1992. 168 с.

ПОНЯТТЯ І СТРУКТУРА МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

МІСЦЕ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ В СИСТЕМІ МОРАЛІ (ПОРЯДОК ДАЛЬШОГО ВИКЛАДУ)

Досі, розглядаючи мораль як соціальне явище, ми зосереджували увагу на її загальних особливостях і функціях, а не на внутрішній структурі. Однак і при такому підході ми могли помітити, що мораль – феномен складний, різноплановий, здатний повертатися то одними, то іншими, нерідко протилежними своїми гранями.

Існує багато способів опису структури моралі. Один із них ми згадували вище, говорячи про відмінність між власне мораллю і моральністю (див. лекцію 1). Проте, будучи надзвичайно важливим у плані осмислення співвідношення ідеальних принципів моралі й реальної людської практики, такий поділ неприйнятний для аналізу внутрішньої будови цілісного феномена моралі. Більш продуктивною і «працюючою» в даному відношенні уявляється ідея відомого московського етика О. Г. Дробницького, запропонована ним у книзі «Поняття моралі» (1974) і з того часу всебічно апробована в етичній літературі й у практиці навчального процесу. Відповідно до цієї ідеї в моралі як цілісному структурному утворенні вичленовуються такі три основні елементи: *моральна свідомість, моральна діяльність і моральні відносини*.

Звісно, й ця схема має свої обмеження, в чомусь виявляється однобічною. Проте безперечною позитивною її якістю є логічна чіткість і, разом з тим, відповідність реальній структурі й ієрархії проблем і категорій сучасної етики.

Справді, хоч як би ми визначали мораль, її, по-перше, ніяким чином не можна уявити без відповідної *моральної свідомості*. Жоден людський учинок, жоден акт комунікації між людьми просто не міг би отримати морального виміру, якби не передбачалося, що людина здатна усвідомлювати їх внутрішню проблематику, співвідносити їх із власними уявленнями про добро і зло, належне і справедливе, з голосом власного сумління. Поза свідомістю, отже, моралі не існує – не тільки в тому розумінні, що без неї було б неможливе саме виконання певних учинків та дій, а й у тому, що нарівні з останніми їх усвідомлення входить до складу самого феномена моралі.

По-друге, мораль як така – це в будь-якому випадку характеристика певних *людських учинків, поведінок, людської активності* загалом. Там, де всього цього немає, – просто немає й потреби говорити про мораль. (Звичайно ж, і думка, і слово людини теж за певних обставин можуть поставати як «діло», як учинок, але показово вже те, що предметом моральної оцінки вони є виключно в цій останній своїй якості).

Й по-третє, нарешті, мораль, безперечно, виникає й існує лише в контексті тих або інших *людських відносин*. Це можуть бути, як ми вже бачили, не тільки стосунки між людьми (хоча даний клас відносин – це, можна сказати, природний домен моральності як такої), а й відносини людини з природою, ставлення до культури та її цінностей тощо. В кожному разі, однак, ми тут маємо справу з відносинами, коли людина саме відноситься, *відносить себе* до чогось як принаймні рівного собі. Поза відносинами немає моралі.

Легко бачити, далі, що вичленовані нами згідно з прийнятою схемою три основні компоненти моралі тісно пов'язані один з одним, породжують цілу систему прямих і зворотних зв'язків. Так, власне про моральну свідомість ми мало що можемо сказати, поки вона не втілюється у відчутні дії й учинки людей, що наявно репрезентують ті чи інші моральні уявлення, цінності та інший зміст моральної свідомості. Самі зазначені вчинки й дії не мали б жодного морального значення, якби відбувалися в «безповітряному просторі» абстрактної суб'єкт-об'єктної взаємодії, поза контекстом актуальних людських стосунків. Нарешті, людська якість самих цих стосунків набирає власне морального характеру лише тоді, коли вона усвідомлюється, стає фактом особистісної й суспільної моральної свідомості. Разом з тим, якщо піти у зворотному напрямі, можна твердити, що сама моральна свідомість набуває конкретного змісту лише під впливом тієї або іншої системи реальних моральних відносин, які, у свою чергу, формуються на базі певної організації людської діяльності й утілюють результати цієї діяльності, яка, у свою чергу, відображує зміст моральної свідомості, і т. д.

Відповідно до зазначених компонентів моралі можуть бути виокремлені й основні блоки етичних проблем, що їх нам належить розглянути.

Моральна свідомість: її основні норми, принципи, мотиви й ціннісні орієнтації; її основні категорії – добро і зло, обов'язок, відповідальність, справедливість; сенс життя і ставлення до смерті; щастя; моральна самосвідомість людини – честь і гідність, совість і сором.

Моральна діяльність: свобода дії, свобода вибору, свобода волі; вчинок як елементарна форма моральної діяльності; співвідношення мети й засобів діяльності, мотиву й результату моральної дії.

Моральні відносини: моральна сутність спілкування між людьми; відкритість і закритість, монологічність і діалогічність у процесі спілкування; толерантність, повага, співчуття, любов як підвалини моральних відносин між людьми; етикет і культура спілкування.

Отже, прийнята схема, як бачимо, справді дає можливість конкретно й мотивовано репрезентувати реальну багатогранність основної етичної проблематики. Вона, головним чином, і визначатиме послідовність нашого наступного викладу.

СТРУКТУРА МОРальної Свідомості. Моральні норми й принципи

Поняття моральної свідомості

В навчальній, науковій та науково-популярній літературі нерідко можна зустріти терміни «моральна свідомість», «наукова свідомість», «естетична свідомість», «політична свідомість», «релігійна свідомість» тощо. З огляду на це важливо мати на увазі, що свідомість людини за своєю природою є цілісною і аж ніяк не скидається на шафу, в якій за алфавітом розставлені окремі теки: «естетика», «міфологія», «мораль», «наука» тощо. Яким конкретним різновидом духовної діяльності не займалася б людина, її реалізує одна й та ж сама свідомість, що тим самим і засвідчує свою внутрішню сутність. Тому, коли ми звернемося до свідомості моральної, в уявленні її специфічних понять і визначень перед нами поставатиме зрештою не що інше, як людська свідомість узагалі, з властивими їй внутрішніми механізмами, смисловим і ціннісним змістом.

Разом з тим ідеться про вельми специфічну ділянку праці людської свідомості, яка потребує особливих кроків і форм мислення, предметне зумовлених низкою власне етичних понять і категорій, проблематикою моральності як такої. Її тією мірою, якою сутність явищ людського буття визначається їхнім функціонуванням, їхнім способом дії, – перед нами справді-таки постає дещо особлива свідомість: свідомість у стані осмислення і розв'язання суто моральних проблем, споряджена потрібним для цього концептуальним і категоріальним апаратом. Якщо свідомість загалом є ідеальним відображенням і впорядкуванням реальності, то моральна свідомість – ідеальним відображенням і впорядкуванням реальності власне моральної, тобто моральної практики й моральних відносин. Саме це ми й будемо мати на увазі надалі, говорячи про моральну свідомість.

Норма як елемент моральної свідомості

Найперше, що впадає в око при теоретичному розгляді моральної свідомості, – це, звичайно, сукупність певних норм, заборон та вимог, що регулюють людську діяльність і поведінку. Ця сукупність норм головним чином і становить безпосередній зміст моральної свідомості.

Про сутність морального нормування поведінки дещо вже було сказано в попередніх розділах. Однак що собою являє моральна норма як така?

Згідно з існуючими визначеннями, *моральна норма* (від лат. *norma* – керівне начало, правило, взірець) є елементарною формою моральної вимоги, певним взірцем поведінки, що відбиває усталені потреби людського співжиття і відносин та має обов'язковий характер.

Зв'язок моральних норм з реальною практикою людського життя впливає також і з тієї обставини, що нормою називається, крім відповідного елемента свідомості, ще й просто певний середній випадок або показник, певна усталена риса того чи іншого об'єктивного масового явища або процесу. Нерідко трапляється так, що проблема якоїсь норми загострюється в моральній свідомості саме тоді, коли дана норма втрачає свої позиції в реальному людському житті, тобто перестає бути для нього «нормою», – що, до речі, зовсім ще не свідчить про її суто моральну необґрунтованість.

Цікаво в цьому відношенні, що мовне джерело даного поняття, латинське *norma* походить від дієслова *posco* – пізнаю, впізнаю, розпізнаю й первісно позначає ніщо інше як косинець, котрий докладають до ліній та площин саме з метою їх випрямлення і виправлення. Від цього елементарного

уявлення сучасне поняття норми успадковує вказівку на деяку *повторюваність істотного*, що її потрібно розпізнати в даній конкретній ситуації й прийняти до керівництва. Норма моральна під цим кутом зору теж постає своєрідним «косинцем», якого ми докладаємо до примхливої реальності людських стосунків, де так само існують свої істотні повторюваності, що потребують додержання.

Будь-які норми моральної свідомості стосуються тих або інших конкретних виявів чи сторін суспільного життя. При цьому характеру морального нормативу можуть набувати як позитивні вимоги, що зобов'язують людину до здійснення певних учинків і реалізації в них певних якостей («поважай батьків!», «повертай борги!» тощо), так і заборони, що накладаються на відповідні діяльні волевияви людини («не вбивай!», «не кради!», «не кажи неправду!» та ін.).

Величезна різноманітність норм сучасної моральної свідомості простягається від найзагальніших фундаментальних основоположень (як-от наведені) до норм чисто ситуаційних за своїм змістом, що не виходять за межі якогось часткового аспекту людської поведінки або повторюваного, але суто поверхового типу ситуацій спілкування. Перші, найфундаментальніші норми моралі, нерідко входять у людську свідомість у вигляді релігійних *заповідей*; заповідь – це й є така норма моральної свідомості, відносно якої існує переконання, що вона походить від певного авторитету, насамперед – авторитету потойбічного, божественного (класичний приклад – Десять заповідей, або Декалог Мойсея). Останні ж, суто поверхові або ситуаційні моральні нормативи, межують із правилами етикету й зовнішньої культури поведінки, а часто й самі безпосередньо постають у цій якості.

Проте будь-які моральні норми, хоч якими б загальними або частковими, фундаментальними чи поверховими вони були, мають і певні спільні сутнісні риси, які власне й визначають їхню належність до сфери моралі. Це, насамперед:

– *імперативність*, тобто обов'язковість втіленого в них веління. При цьому обов'язковість власне моральних норм, на відміну від багатьох інших, має не гіпотетичний, умовний, а *категоричний* характер: людина в принципі має виконувати їх незалежно від будь-яких сторонніх міркувань. Небагато чого варті були б у моральному відношенні чесність або ввічливість особи, якби за ними стояло, скажімо, лише бажання сподобатися начальству; такі «чесноти» через це й називаються показними – на відміну від справжніх. Існують, звичайно, й більш значущі в моральному відношенні чинники, які людина не може не враховувати при виконанні певних норм, але про це йтиметься нижче. В цілому ж обов'язковість закладена в моральній нормі як такій і незалежно від зовнішніх обставин має саме категоричний характер;

– *здатність до універсалізації* (universalizability – термін сучасного англійського етика Р.М. Гейера). Про цю здатність моральної норми вже йшлося при розгляді відносин загальнолюдської і локальних систем моралі. Справді, сучасний досвід переконує, що в різних регіонах світу, в різних народів чи в різних шарах культури можна зустріти найрізноманітніші за змістом моральні імперативи, і якби ми схотіли вилучити з них стовідсотково універсальні, наші здобутки були б дуже малі. При цьому, однак, кожна, навіть найчастковіша, найповерховіша норма моралі, якщо тільки вона гідна цієї назви, здатна до універсалізації – неначе містить у собі відповідний універсалізуючий потенціал. Кожну, аж до найдріб'язковішої з числа таких норм, можна інтерпретувати таким чином, щоб вона за певних обставин набувала універсального значення. Й поготів не може бути в галузі моралі таких норм, які були б обов'язковими для одних осіб і не стосувалися інших: мораль такого «подвійного стандарту» засуджується всім цивілізованим співтовариством.

Своєрідною «нормою норм», яка в даному відношенні висвітлює саму сутність морального нормотворення, постає вже неодноразово згадане «золоте правило» моралі – правило, яке головним чином передбачає взаємність: я маю вимагати від себе того, чого вимагаю від інших, і відповідно від кожного вимагається те, що й від кожного іншого.

Суттєвою конструктивною особливістю сукупності моральних норм у й відбитті у свідомості людини є *ієрархічний характер*. За всієї обов'язковості й безумовності кожної з норм вони можуть розглядатися як більш або менш важливі, існують обставини, зважаючи на які саме моральні міркування інколи змушують відмовлятися від виконання навіть фундаментальних норм заради таких, котрі мають більшу життєву вагу. Трапляються випадки, коли, наприклад, лікар змушений говорити неправду своєму пацієнтові, аби врятувати йому життя чи звільнити від додаткових страждань. Принципово, однак, що й подібні випадки, які мають вимушений характер, не відміняють моральну обов'язковість норм, від

виконання яких у даному разі відмовляються. Від того, що я морально змушений сказати неправду, остання правдою не стає; порушуючи норму, я в будь-якому разі маю усвідомлювати, що переступаю межі моралі. Вбивство ворога, навіть вимушене, навіть заради справедливої справи залишається все ж таки вбивством, тобто великим злочином проти загальнолюдської моралі, і той, хто його вчинив, має покутувати, а не торжествувати, як це ми здебільшого бачимо в людей низької моральної культури. Недарма ще легендарний китайський мудрець Лао-цзи (VI–V ст. до н. е.) говорив, що перемогу на війні слід відзначати похоронною процесією.

Нарешті, як сказав із цього приводу один із сучасних інтерпретаторів Канта якщо твої діти вмирають від голоду, а в тебе є нагода непомітно вкрати кусень м'яса, в якому його власник не відчуває такої доконечної потреби, – вкрати! Але тільки не вважай, ніби ти чистий перед людською мораллю крадіжка за будь-яких умов лишається крадіжкою, явним порушенням однієї з фундаментальних, категорично обов'язкових моральних норм.

Тут ми розглянули лише кілька аспектів проблеми моральних норм, однієї з найактуальніших у сучасній етичній науці. Щодо практичного, суспільного й власне людського інтересу до даної проблеми, він у нас протягом недавніх десятиліть був значно послаблений внаслідок істотної недооцінки самої ідеї норми як такої, її світоглядного й культурного значення. «Нормальна людина», «нормальна поведінка», «нормальний учинок» – подібні визначення почали сприйматися як щось сухе й прісне, мало не принижуюче насамперед через те, що саме суспільство у своєму розвитку, забувши про ідеал норми, тривалий час орієнтувалося переважно на екстремальні, якщо не екстремістські, взірці, на те, що в культурно-історичному та антропологічному плані інакше як аномалією й не назвеш. Замість рівномірної конструктивної праці й творчої самореалізації на благо собі та іншим висувалися як взірці якісь неймовірні титанічні зусилля, безперервні подвиги, що переходили будь-яку розумну межу, їм протиставлялися такі ж неймовірні образи чорної нелюдської ворожості й підлоти – перші споріднювала з останніми саме цілковита відсутність відчуття людської й культурної норми.

Гонитва за екстремальним, орієнтація на аномальні зразки панували протягом століття, що минуло, і в інших технічно розвинутих країнах, позначаючи певний етап розвитку світової цивілізації загалом, який вирізнявся прагненням досягти максимуму, перевершити самих себе і весь світ у швидкості, силі, продуктивності праці, незважаючи на можливі побічні наслідки таких титанічних зусиль. І тільки тоді, коли саме існування людства було поставлене під загрозу, розпочався поворот до усвідомлення на новому рівні вагомості ідеї норми в найрізноманітніших її проявах. У різних куточках світу, й особливо на руїнах колишнього соцтабору, люди починають гостро відчувати нині, як це важливо – нормальні людські почуття, нормальне виховання, нормальний розвиток людини і т.д. В загальному річці цього, можна сказати, відродження нормативного значення самої ідеї норми в сучасній світовій і вітчизняній культурі проблема моральних норм також набуває нової актуальності.

Моральні принципи

Поряд із моральними нормами важливе місце в людській свідомості посідають принципи моралі. Якщо норми, незалежно від ступеня їхньої загальності, в будь-якому разі стосуються певних конкретних аспектів людської поведінки, діяльності та стосунків, то принципи вже характеризують певну цілісну лінію поведінки людини, постають складовими її морального характеру. Наявність подібних принципів – як-от справедливості, працелюбності, гуманізму, патріотизму тощо – надає поведінці особи завбачуваності, суто моральної раціональності. Так, скажімо, якщо ми знаємо, що хтось працелюбний, що це є невід'ємною рисою його характеру, – ми можемо передбачати його поведінку й реакції за найрізноманітніших обставин, а не тільки в певній конкретній ситуації діяння, як це має місце при виконанні окремої моральної норми.

Наскільки важливо мати позитивні моральні принципи, настільки ж важливо й те, щоб вони не перетворювалися на знаряддя морального тиску на інших людей. На відміну від норм, принципам моралі не властива категорична обов'язковість, і прищеплювати їх іншим можна тільки силою власного прикладу, проте аж ніяк не шляхом спонукання чи примусу. Вольове нав'язування принципів не має відношення до моралі й найчастіше служить лише самоствердженню тих, хто цим займається. Як говорив у цьому зв'язку видатний російський філософ Г.С. Батищев (1932 – 1990), найзгубніше для моралі – це людина, озброєна принципами. Останні мають бути для нас не зброєю, а

невід'ємною часткою власного нашого душевного світу – саме так вони можуть реалізувати свою моральну дієвість.

МОРАЛЬНІ МОТИВИ Й ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ. ЦІННІСТЬ І СВЯТИНЯ

Моральні мотиви

Відомо, однак, що людина може бути цілком обізнана з існуючими моральними нормами, навіть мати найпрекрасніші принципи, як гоголівський Манілов, – і водночас пальцем не ворухнути для практичного втілення їх у життя. Для реалізації вимог моралі потрібні реальні рушійні сили, які сполучали б ці вимоги зі світом конкретних людських дій і вчинків. Такі рушійні сили – внутрішні, суб'єктивно значущі спонуки до дії – в етиці розглядаються як мотиви останньої (від лат. *moveo* – зрушую, приводжу в дію, штовхаю). Мотив виражає заінтересованість суб'єкта в певній дії і є відповіддю на запитання, чому, власне, він її вчинив.

Істотна проблема, пов'язана із сутністю мотивації, полягає в тому, що моральна вартість самого вчинку чи дії не завжди відповідає моральній вартості мотиву, що лежить у їхній основі. З одного боку, відомо, що зовні цілком добронравні вчинки, або навіть і такі, що за своїм об'єктивним змістом реалізують певну позитивну моральну цінність, нерідко спираються на суб'єктивні мотиви, які з мораллю нічого спільного не мають, – жадобу слави чи влади, користолюбство тощо. Особливий внесок у розкриття такої позаморальної мотивації зробив фрейдизм, підвівши під мораль потужний фундамент сублімованих сексуальних комплексів: спроби подібного «прочитання» моральності з посиленнями на секс, приховану агресивність, жадобу влади тощо взагалі посіли одне з провідних місць у культурі ХХ ст.

З іншого ж боку, керуючися цілком моральними мотивами, як-то кажуть, від щирого серця, люди часто-густо скоюють щось недоречне або й зовсім шкідливе. Приказка про добрі наміри, котрими вибукуваний шлях до пекла, відома різним народам світу, так само як і феномен «ведмежої послуги».

Отже, що маємо покласти в основу моральної оцінки людської дії – її мотив чи результат?

Детально дану проблему ми розглянемо далі. Поки ж зазначимо, що мораль і справді не може бути байдужою до власної гідності мотивів, на яких базуються ті чи інші людські вчинки. Якщо дії або поведінка людини лише зовні відповідають вимогам моралі, а по суті ґрунтуються на позаморальній чи аморальній системі мотивів (такий тип поведінки етика визначає як *легальну поведінку*, або *легалізм*), загальна моральна оцінка даного прояву людської активності буде, безперечно, нижчою, ніж у тому разі, коли б подібні ж учинки спиралися на моральні мотиви, адекватні їхньому позитивному змістові. Разом з тим будь-яка провина засуджується мораллю менш суворо, якщо в основі її лежить не злий замір, а щиросерда помилка, бажання Добра, неправильне витлумачення обов'язку тощо.

Мотиви й реальну мотивацію поведінки належить відрізнити від *мотивування* – ретроспективного пояснення вчинку, яке дається виходячи вже з факту його здійснення і тому може розходитися із справжньою системою мотивів або надмірно її раціоналізувати. В безпосередній практиці людських стосунків мотивування нерідко виконує виправдувальну, апологетичну функцію; мотивуючи, «пояснюючи» свої дії, люди намагаються їх легалізувати, зробити прийнятними для спільноти, до котрої вони належать, замаскувати власні недоброчесні заміри й огріхи.

Можливість такої апологетики ґрунтується на тому, що виявлення реальних мотивів людської поведінки є надзвичайно складним пізнавальним завданням, розв'язання якого потребує залучення всього арсеналу сучасної *герменевтики* – теорії й методу витлумачення текстів і явищ людської культури. Загалом, тільки вся цілісність реальної поведінки людини дає змогу з'ясувати, якими мотивами вона керується насправді.

Відповідно до основних світоглядних орієнтирів тієї чи іншої культури або епохи виробляються й певні спільні, узагальнюючі підходи до розуміння сутності мотивації людської поведінки. Так, для європейської й американської світської культури ХХ ст. переважаючим виявилось прагнення вибудувати своєрідну етику й естетику «знизу», виходячи з прозаїчно-низьких, позбавлених духовності мотивів, що вважаються найпоширенішими в контексті сучасної цивілізації. Проте,

можливо, мудрішим є старе й шляхетне етичне правило: думати про людину так високо, як це тільки можливо, якщо лише сама вона не дасть незаперечний привід ставитися до неї інакше.

Ціннісні орієнтації

Важливим елементом моральної свідомості, що надає духовної визначеності системі мотивів, є, нарешті, ціннісні орієнтації. Обираючи ту чи іншу цінність, людина тим самим формує свого роду довгостроковий план своєї поведінки й діяльності, визначає тривку смисловою перспективу останньої. Якщо мотивація, як ми бачили, дає відповідь на запитання, *чому, для чого* людина діє певним чином, то доповнююча її ціннісна орієнтація висвітлює те, *заради чого* діє людина, чому вона присвячує свою діяльність.

Але що це власне таке – цінність? Що означає це поняття в сучасній філософії й етиці?

Поняття «цінність» у філософській обіг ввели в 60-х роках ХІХ ст. німецькі неокантіанці (тобто послідовники Канта) Р. Г. Лотце, Г. Коген та ін. З того часу це поняття, потреба в якому, очевидно, назріла, завоювало міцні позиції у філософії, соціології, культурології та інших науках соціально-гуманітарного профілю. В усіх цих дисциплінах поняття цінності дістало солідну й різнобічну розробку; сформувалася навіть спеціальна галузь філософського знання – теорія цінностей, або *аксіологія* (від гр. *axiós* – цінність), до завдань якої належить вивчення природи цінностей, їхнього місця в реальності, структури ціннісного світу тощо.

З-поміж усієї різноманітності теоретичних способів осягнення специфіки цінностей наведемо один, що має принципове значення з погляду моральної свідомості людини.

Одна з найпоширеніших дефініцій цінності, яка довгий час була загальноприйнятою і у вітчизняній літературі, визначала цінність як суб'єктивну значущість певних явищ реальності, тобто, конкретно кажучи, їхню значущість з точки зору людини, суспільства та їх потреб. У цьому розумінні аксіологічний, ціннісний підхід до дійсності розглядався як пряма протилежність підходові пізнавальному, гносеологічному: якщо в межах останнього нас цікавить об'єктивна сутність речей самих по собі, як вони є, то підхід ціннісний спрямований на з'ясування того, яке значення ці речі можуть мати для нас, нашого суспільства з точки зору наших потреб та інтересів. Таким чином, як уявляється, ми і встановлюємо цінність даних речей.

Так, скажімо, якщо переді мною книжка, я можу розглядати її об'єктивно, як особливий предмет певних розмірів, з певною кількістю сторінок тощо; я можу розглядати її також і як текст, котрий має певне об'єктивне значення, є текстом роману чи філософського трактату. Але ж я можу подивитися на цю книжку і зважаючи на те, маю чи ні я потребу її прочитати; у цьому розумінні вона буде чи не буде становити для мене цінність. Я також можу розглядати видрукований у цій книжці твір не в суто пізнавальному аспекті, а під кутом зору того, вдовольняє він чи ні певні мої духовні потреби, чи, може, тільки розважає або навіть навіть відразу чи нудьгу; виходячи з цього, я вважатиму або не вважатиму даний твір цінністю, а також зможу встановити ранг цієї цінності, її місце в ієрархії інших духовних цінностей, як я її розумію. Зіставляючи оцінки даної речі, а також інших подібних речей великими групами людей, ми можемо встановлювати суспільне значущі ієрархії цінностей, визначати домінуючі в даному соціумі ціннісні орієнтації.

З наведених міркувань стає очевидно зручність Даного розуміння цінностей для різного роду соціологічних досліджень. Разом з тим, якщо зводити феномен цінності лише до вдоволення певних суб'єктивних потреб, залишається принципово не з'ясованим, чим же цінність у такому разі відрізняється від простої корисності. І, що для нас тут найголовніше, – при такому підході цілком випадає з поля зору морально-етичний аспект проблеми цінностей. Адже кінцевою інстанцією, центром ціннісного відношення при цьому залишається людський суб'єкт зі своїми потребами, все замикається на ньому. Тим часом моральність, як ми вже переконалися, можлива тільки там, де цей суб'єкт приймає на себе певні самообмеження, виявляє здатність ставитися до інших як до рівнопорядкових собі суб'єктів. Усього цього щойно розглянуте нами розуміння цінностей не передбачає.

Саме виходячи з тлумачення цінностей як чогось підпорядкованого суб'єктові, його волі, вбачаючи в них лише умови «збереження і піднесення» цієї самотньої суб'єктивної волі, – міг Ф. Ніцше, а слідом за ним і М. Гайдеггер, пов'язати ціннісне мислення з феноменом нігілізму [1],

тобто таким станом буття, коли людина не знаходить у навколишньому світі нічого вищого за себе чи рівногідного собі, нічого, що могло б сповнити тривким смыслом її власне існування.

Однак практика сучасного життя підказує й інше, до деякої міри протилежне наведеному, розуміння цінностей. Адже коли ми говоримо, наприклад, про вищі духовні цінності, цінності справжнього, високого мистецтва, цінності історії й культури – а необхідність свідомого ставлення до подібних цінностей нині навряд чи хто наважиться заперечувати, – стає дедалі очевиднішим, що їхнє призначення жодним чином не може бути зведене до вдоволення яких завгодно потреб людського суб'єкта. Скоріше навпаки: самі ці цінності, сама їхня наявність певною мірою визначають сенс існування останнього. Вони не просто задовольняють його потреби, а в певному цілком реальному відношенні духовно творять або відроджують його самого з усіма його потребами. Кожна справжня зустріч з мистецтвом, із кращими духовними здобутками людства відроджує, оновлює, внутрішньо збагачує особистість, насичує її існування незвіданим доти смыслом, – і це є не менш присутнім і благодійним для людини, ніж будь-яке вдоволення її кінцевих потреб.

Існують, отже, принаймні два типи цінностей: цінності, сенс яких визначається наявними потребами й інтересами людини, – і цінності, які, навпаки, надають смыслу існуванню самої людини. Цінності, які обслуговують самоствердження людської особистості, якою вона є, – і цінності, котрі творять і відроджують людину в певній принципово новій якості. Цінності другого типу в сучасній літературі інколи називають «вищими», або «культурними», або «смысложиттєвими», або ж просто «самоцінностями», оскільки щодо людського суб'єкта вони є чимось самоцінним, самодостатнім і, отже, таким, що принципово вимагає морального ставлення до себе.

Немає сумніву, що моральні цінності, які постають орієнтирами для людської свідомості, і насамперед вища з-поміж них цінність – ідея Добра, належать саме до другої з названих категорій цінностей, їхній смысл не вичерпується кінцевими потребами не тільки людського індивіда, а й будь-якого класу, суспільної або культурної формації чи навіть людства в цілому. Навпаки, сенс існування самих індивідів, класів, культур, суспільства і людства загалом суттєво пов'язаний з відкритістю для них ідеї Добра та інших основних моральних цінностей.

Обираючи подібні цінності (а цінності як такі не є елементом природного порядку речей, їх належить обирати) і вільно присвячуючи їм свої вчинки, людина утверджує тим самим свідоме ставлення до норм і принципів моралі, духовну гідність і дієвість своїх мотивів, цілісність своєї моральної свідомості загалом.

Поруч із цінностями як такими, істотний структуруючий вплив на моральну свідомість справляють *святині*. На відміну від власне цінностей, святині постають як символи або своєрідні точки концентрації цілком реального, хоча й надприродного буття, що ієрархійно перевищує людську особистість. Саме через це, якщо цінність як така розкривається перед людиною внаслідок її вибору, – святиня, як прийнято вважати, реально впливає на людей, залучає їх до свого буття навіть незалежно від акту подібного вибору; а отже й невибір святині самий по собі виявляється не просто її запереченням, не просто відмовою від неї, а набуває власного позитивного буттєвого прояву, що й кваліфікується як *гріх*. Якщо ціннісний вибір неодмінно передбачає наявність певного різноманіття можливих цінностей (з-поміж яких ми обираємо ті або інші), то святиня за самою своєю онтологічною суттю не припускає наявності коло себе якихось інших можливих святинь: альтернативою до її вибору може бути лише щойно згаданий гріховний невибір. Сама можливість обрання різних (тих або інших) цінностей спирається на засадничий універсалізм людської свідомості, її здатність вільно налаштовувати себе в широкому колі варіантів життєвого вибору. Натомість вимога вірності святиням жорстко специфікує свідомість людей за певними конфесійними, національними, культурними та іншими ознаками. Висхідною для феномена святині є, безперечно, релігійна сфера, проте і власне моральне значення людських святинь важко перебільшити. З одного боку, коли про когось кажуть, що в нього, мовляв, «нема нічого святого», – це навіть не просто моральний докір, а, скоріше, констатація цілковитої моральної неспроможності даної людини. З іншого ж, одностороння відданість «своїм» святиням часто-густо стає джерелом нетерпимості й жорстокості. Таким чином, окреслюється непросте життєве завдання поєднувати благоговіння до святинь власного духовно-культурного світу – й шану до іншокультурних святинь як взаємодоповнювальних форм засвідчення абсолютного виміру буття в кінцевому людському досвіді.

ДОБРО – ПРОВІДНА ІДЕЯ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

Як зазначалося, вищою цінністю моральної свідомості є ідея Добра. Сутність цього осердя моральності здавна привертала до себе увагу філософів, духовних діячів, моралістів. Від розуміння добра залежало, як правило, принципове спрямування всієї системи відповідних етичних поглядів. Що ж являє собою добро як моральна ідея?

Благо і добро

Передусім звернімо увагу на зв'язок ідеї добра з іще позаетицим, загальнофілософським за своєю суттю поняттям блага. Зв'язок цей у деяких мовах зафіксований і етимологічно. В латині, німецькій, англійській мовах тощо обидва ці поняття позначаються єдиним терміном. І це не випадково: від того, як ми розумітимемо сенс поняття «благо», великою мірою залежить, який смисл ми будемо вкладати і в наші уявлення про добро.

В повсякденному слововжитку ми нерідко говоримо про «благо» в множині, виділяючи блага матеріальні, духовні, споживчі та ін. У такому вживанні благо чітко співвідноситься з певною людською потребою, з певною стороною людського буття, умови для розвитку якої воно створює. Відповідно й благо як таке постає чимось не більшим, ніж сукупність умов, потрібних або бажаних для підтримки існування людини й забезпечення її розвитку – економічного, технологічного, духовного, культурного і т. д. Легко бачити, що подібне тлумачення блага цілком придатне для всілякого роду економічних і т. п. калькуляцій; разом з тим у концептуальному плані воно мало чим відрізняється від розглянутого вище розуміння цінностей, що пов'язує їх із вдоволенням суб'єктивних потреб, і, далі, від елементарного уявлення про корисне.

Проте в історії філософії й культури більш значне місце посідає інше, духовно осмислене розуміння блага – як позитивного змісту буття взагалі, пов'язаного з розвитком його різнобічних потенцій, звільненням його продуктивних засад, реалізацією його призначення. Благо з такого погляду – як позитивна здійсненність буття загалом – є світоглядною характеристикою, що визначає певну цілісну якість ставлення людини до дійсності. Причому ця якість, як неважко переконатися, надзвичайно важлива для розвитку людської моральності.

Адже для того, щоб серйозно ставитися до своїх обов'язків, прагнути до реалізації добра, шукати можливість зробити свій внесок у розвиток позитивних начал зовнішнього буття, людина передусім має бути впевненою, що ці позитивні начала справді-таки існують, має бути переконаною у благості буття загалом; в іншому разі її життєве завдання могло б бути зведене до примітивного егоїстичного самоствердження. Бо, кінець кінцем, нащо мені обмежувати себе (а з цього й починається мораль) заради інших, заради світу, якщо в цьому світі все одно немає світла, немає блага, добра?

З наведених міркувань стає очевидним зв'язок моральної поведінки людини з тим, як вона вирішує для себе світоглядну проблему блага. В більшості традиційних культур, зокрема в християнській культурі європейського середньовіччя, присутність у зовнішньому бутті цілком певних позитивних засад жодних сумнівів не викликала. Що ж до промислово-технічної цивілізації останніх століть, для неї дедалі більшою мірою ставало показовим переконання, що природа, як казав тургенєвський Базаров, не храм, а майстерня, що буття саме по собі не добре й не зле: все залежить від того застосування, яке знайде для нього людина. Нарешті, вже в ХХ ст., під впливом нинішніх негараздів, трагедій і проблем вочевидь набирає сили й уявлення, що буття саме по собі – не благо й навіть не щось нейтральне, а, скоріше, зло, що воно насичене якимись злими потенціями. Природно, що така світоглядна еволюція не могла не спричинитися до певної деградації моральності, до приглушення почуття відповідальності, зростання насильства, жорстокості тощо.

Втім, і за нинішніх умов запорукою моральної небайдужості залишається принципова довіра до буття, ставлення до нього як до блага. Таким чином, підтверджується роль ідеї блага як світоглядної передумови моральності загалом.

Однак передумова – це ще не сама моральність. Щоб ідея блага здобула безпосередньо моральне значення, вона має бути осмисленою як чинник волевизначення людської особистості – те, що людина сприймає не в абстрактно світоглядному плані, а як рушійну силу власного вибору, джерело власних зобов'язань. Осмислена таким чином, ідея блага трансформується в ідею *добра*.

Зміст ідеї добра

Найбільш формальне, але ж і незаперечне визначення сутності добра зводилося б до того, що добро – це інтегральний зміст усієї сукупності моральних вимог, свого роду цілісний образ того, що моральність узагалі вимагає від людини.

Якщо ж оглянути основні змістові визначення добра, які висувалися в історії етики, неважко переконалися, що вони відображають принципові підходи в розумінні моральності загалом. Так, можна виділити *гедоністичні* теорії добра (від гр. *hēdonē* – насолода), відповідно до яких вищим або єдиним добром вважається задоволення. Засновник такого погляду в європейській філософії – давньогрецький мислитель, учень Сократа Арістипп з Кірена (пом. після 366 до н.е.); серед пізніших продовжувачів цієї традиції – зокрема, англійські філософи ХІХ ст. І. Бентам (1748–1832), Дж.С. Мілль (1806–1873), Г. Сіджвік та ін. Частково перехреснується з гедоністичною концепцією добра *утилітаристична* (від лат. *utilitas* – користь, вигода), яка робить більший наголос на розмежуванні цілей і засобів, але саму користь нерідко тлумачить теж як задоволення або відсутність страждань. Крім згаданих вище Бентама й Мілля, назвемо в цьому зв'язку й вождя російських шістдесятників ХІХ ст. М. Г. Чернишевського (1828–1889) та його численних послідовників, у яких, щоправда, місце суб'єктивного задоволення як критерію корисності по суті вже заступили «суспільні інтереси».

Молодший сучасник Арістотеля афінський філософ і мораліст Епікур (341–270 до н. е.) – найяскравіший представник *евдемоністичної* концепції морального добра (від гр. *eudaimonia* – щастя, блаженство), відповідно до якої сутністю добра й вищим принципом моральної поведінки проголошується щастя. Дана концепція в певних суттєвих пунктах поєднує з гедоністичною: згідно з поглядами Епікура та його учнів, щастя не можна досягти, не подолавши безпосереднього прагнення до чуттєвої насолоди. Щасливе життя передбачає розумне самообмеження, свободу волі, духовне самовдосконалення, культивування таких вищих задатків людського духовного й душевного світу, як жадоба пізнання і безкорислива дружба тощо. Серед визначних продовжувачів Епікура в цьому відношенні слід назвати Б. Спінозу (1632–1677). У французьких матеріалістів ХVІІІ ст. (К.А. Гельвеція, П.А. Гольбаха) та англійських утилітаристів ХІХ ст., зокрема у Дж. С. Мілля, часто-густо спостерігається зведення евідемонізму до гедонізму. Згідно з засадничою формулою новітнього евідемонізму, добро постає як максимальне щастя для щонайбільшої кількості людей (І. Бентам та його послідовники).

Широкої популярності наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. набула *еволюціоністська* етика, яка ототожнювала моральне добро з «більш високим» ступенем розвитку, причому самий розвиток поставав головним чином у біологічному його аспекті. Фундатором цього напрямку вважається англійський філософ-позитивіст Г. Спенсер.

На протигагу всім розглянутим, *метафізичні* теорії моральності виходять із припущення про позаемпіричну, надчуттєву природу й зміст вищих моральних цінностей. Яскравим зразком подібних теорій є, зокрема, вчення І. Канта про *категоричний імператив*. Детальніше, втім, кантівську етику ми розглянемо в іншому місці, тут же достатньо зазначити, що добро в Канта постає як атрибут автономної моральної волі; добрим є вчинок, відповідний моральному закону як такому – не менше, але й не більше.

Усі наведені точки зору на природу й зміст поняття добра, як і ряд інших, були піддані принциповій критиці відомим англійським філософом і етиком Дж. Е. Муром (1873–1958) у трактаті «Principia Ethica» (1903).

Власне об'єктом критики Мура стає так звана «натуралістична помилка», котру він інкримінує різноманітним проаналізованим у його книзі концепціям морального добра. Сутність цієї помилки, за Муром, полягає в тому, що для сукупності предметів, котрі розглядаються як носії добра, підшукується певна спільна ознака, яка має природний характер, чи, ширше, характер якоїсь позаморальної реальності. Аналізуючи цю супутню, по суті, ознаку, властиву лише певним проявам добра, дослідники, на думку Мура, й припускаються помилки, оскільки вважають, що мають справу з добром як таким [2]. Наприклад, багатьом проявам добра властиво те, що вони викликають у людини задоволення, звідси може виникнути спокуса вважати, що задоволення – це і є добро. Спокуса ця виявляється тим сильнішою, що на відміну від специфічної, суто моральної ідеї добра, задоволення – справа цілком емпірична, «натуральна», його можна досліджувати на широкому фактичному матеріалі, користуючися

послугами різних галузей знання. Проте скільки б ми не займалися вивченням різного роду задовольень, саме по собі це нітрохи не додасть доказової сили нашому вихідному твердженню про те, що задоволення – це і є добро.

Аналогічним чином, як доводить Мур, стоять справи і з припущеннями типу «добро – це бажане», «добро – це вищий розвиток», «добро – це щастя» і т.п., навіть із твердженням «добро – це самовизначення автономної моральної волі», на якому базується етична теорія Канта.

Провівши таку нищівну критичну роботу, яка залишила глибокий слід в етиці ХХ ст., сам Мур доходить висновку про те, що визначити добро як таке в принципі неможливо [3]. Кожна людина, зазначає англійський філософ, узагалі кажучи, розуміє значення поняття «добро», однак це знання є чисто інтуїтивним; людина не може здати собі справу про те, з допомогою яких кроків свідомості вона до цього знання прийшла.

Критична робота Дж.Е. Мура, як сказано, справила глибокий вплив на розвиток сучасної етики. Не торкаючися тут подальшої еволюції уявлень про добро, підкреслимо лише один момент, відносно якого точка зору Мура, за всієї її дискусійності, виявилася цілком обґрунтованою: принципова неможливість звести зміст поняття про добро до яких би то не було кінцевих визначень підтверджується всією історією світової етичної думки. Однак справа тут, як можна гадати, не стільки в інтуїтивній природі даного поняття, скільки в тому, що воно позначає саме провідну ідею людської моральної свідомості. Ідея ж, як визначав її вже Кант, – це таке поняття розуму, зміст якого не може бути вичерпаний жодним конкретним емпіричним спогляданням. Ідея завжди більше, ніж будь-яке конкретне визначення, конкретний образ; вона завжди виходить за їхні межі. Тому вона й примушує, як говорив той же Кант, «багато думати» [4].

Саме так стоять справи з ідеєю добра. Безперечно, можна сказати, що задоволення є добро, і щастя – добро, і корисність – добро, і досконалість, тим більше, за Кантом, виконання морального закону також є добро. Однак ми не можемо «перевернути» цей ряд тверджень і сказати, що добро – це задоволення й тільки задоволення або корисність і тільки корисність, чи навіть тільки виключно виконання кантівського категоричного імперативу. Не можемо тому, що до жодного із цих визначень ідея добра не зводиться, відкриваючи перед людиною і людською моральністю все нові й нові обрії.

Так само ми можемо сказати, що корисне, важливе, бажане для наших ближніх, нашої соціальної групи або нації, або ж для людства в цілому – це, безперечно, добро. Але ми ніяким чином не можемо твердити, що добро – це те й тільки те, що служить інтересам наших ближніх, нашої спільноти, нашої нації або навіть людства в цілому – відомо ж, що надмірний антропоцентризм, надмірна орієнтація на людину чимраз виразніше розкривають нині свої небезпечні потенції для природи, Всесвіту й, зрештою, самої людської цивілізації. Втім, ми не можемо навіть сказати, що добро – це те й тільки те, що служить еволюції Всесвіту, яким ми його спостерігаємо. Адже щонайбільше відбивається у щонайменшому, і кожний з названих, і безліч не названих нами аспектів добра зберігають повноту і неповторність власного значення. Ця відкритість і потенційна смислова безмежність ідеї добра позбавляє будь-якого ґрунту сподівання на те, що людство коли-небудь вичерпає всі пов'язані з нею проблеми, зробить останній крок в її пізнанні й реалізації. Поки людство існує, ця ідея знову й знову висуватиме перед ним нові завдання, розкриватиме нові обрії, породжуватиме нові сумніви. В цьому – запорука невмирущості моралі як атрибута людської цілісності загалом.

Разом з тим ця потенційна необмеженість ідеї добра не позбавляє визначеності й конкретності кожену одиничну ситуацію розпізнавання добра й вибору між добром і злом. Адже добро – це й інтереси ближніх, і утвердження національних традицій, і загальнолюдські цінності, і захист природи, і звільнення від страждань, і миттєвий посміх на обличчі найдорожчої для тебе людини... В кожному конкретному випадку подібні різні, часом взаємовиключаючі грані добра утворюють неповторні сполучення, що потребують осмислення і відповідального вияву людської волі.

Зрештою, можна навести таку аналогію. Людина – не вчений-астрофізик, а звичайна собі пересічна людина, заклопотана власними проблемами, – навряд чи усвідомлює сутність тих внутрішніх процесів, унаслідок яких Сонце світить. Проте ця необізнаність аж ніяк не заважає будь-кому з нас чітко відрізнити освітлену сонцем поверхню від тієї, що перебуває в тіні. Відрізнити – і робити, коли це потрібно, свій вибір.

Так і з ідеєю добра – ціннісним «сонцем» моральної свідомості людини.

Запитання

- Які основні компоненти моралі Ви могли б виділити?
- Що таке моральна свідомість?
- Які специфічні риси характеризують моральну норму?
- Чим відрізняються принципи від норм моралі?
- Чим Ви б вимірювали моральну гідність людського вчинку – мотивом чи результатом?
- Що таке моральна цінність? Які потреби людського суб'єкта вона задовольняє?
- Які основні концепції добра Ви можете назвати?
- Про що свідчить неможливість остаточного визначення ідеї добра?

Рекомендована література

- Апресян Р.Г.* Добро и польза // Этическая мысль: Науч-публицист. чтения. 1991. М., 1992. С. 14–37.
- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 47–54, 85–87, 100–103.
- Гартман Н.* Эстетика. М., 1958 С 477–503.
- Дробницкий О.Г.* Проблемы нравственности. М., 1977. С. 24–70.
- Дубко Е.Л.* Моральное добро (историко-критический анализ) // Филос. науки. 1986. № 1. С. 108–116.
- Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування. К., 1997. 144 с.
- Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики. М., 1991. С. 23–236.
- Мур Дж. Э.* Принципы этики. М., 1984. 326 с.
- Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1 С. 47–580.
- Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избр. произв. М., 1994. С. 259–337.

ДОБРО І ЗЛО

ПОПЕРЕДНЄ ЗАУВАЖЕННЯ: ЩО ТАКЕ КАТЕГОРІЇ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ?

У попередній лекції ми розглянули основні структурні компоненти моральної свідомості. Тепер нам належить простежити цю свідомість у дії, з'ясувати, які саме способи осмислення реальності, тобто форми ідеальної дії, їй притаманні. Іншими словами, ми маємо звернутися до *категоріального* устрою моральної свідомості, оскільки *категорії* – це саме такі основоположні поняття, які виступають водночас і відображенням найзагальніших властивостей дійсності, й актуальними формами діяльності свідомості, що має справу з даним аспектом дійсності. Скажімо, відповідальність є однією з таких категорій моральної свідомості, оскільки вказує, з одного боку, на невід'ємну загальну рису будь-якої реально існуючої моральної особистості, а з іншого – розкриває сам спосіб роботи, саме функціонування моральної свідомості, яка осмислює світ з точки зору відповідального суб'єкта, прагне з'ясувати межі й характер людської відповідальності.

Цілком очевидно, що існування подібних категорій свідчить про певну буттєву вкоріненість людської свідомості, про її реальні витoki. Вже великий німецький філософ-ідеаліст Г.В.Ф. Гегель зазначав у цьому зв'язку, що категоріальний устрій узагалі долає відмінності між суб'єктом і об'єктом, утверджує «тотожність мислення і буття».

Деяке підтвердження цьому ми бачимо й у галузі моральної свідомості. Так, зокрема, категорія добра, яке розглядалося вище як цінність і провідна ідея моральної свідомості, що безпосередньо виводить її до проблем буття, проблем морального упорядження світу, визначає разом з тим і фундаментальну внутрішню форму діяння самої цієї свідомості. Ми вже бачили вище (див. лекцію 1), що однією із сутнісних рис моралі є якраз осмислення дійсності з точки зору протилежності добра і зла. Але з цієї визначальної риси моралі випливає також і те, що скласти повніше, детальніше уявлення про добро як фундаментальну категорію моральної свідомості ми зможемо, лише враховуючи й категоріальну специфіку його одвічного антагоніста – морального зла. Отже, що таке зло?

МОРАЛЬНЕ ЗЛО, ЙОГО ПОХОДЖЕННЯ І СУТНІСТЬ

Зло як «антиблаго» і моральне зло

Подібно до того, як моральне добро має своєю передумовою ширшу онтологічну й світоглядну категорію блага, зло як власне моральна категорія також спирається на більш широке, ще позаетичне його тлумачення, в якому воно постає не як «антидобро», а як «антиблаго». Повінь чи землетрус, що викликали людські жертви, – це, звичайно, зло, і велике, але до моралі (принаймні людської) воно жодного відношення не має. Злом у такому розумінні є взагалі все те, що підриває продуктивні потенції буття, заважає реалізації його призначення, руйнує, зокрема, умови й засоби виживання, фізичного та духовного розвитку людини.

Однак власне про моральне зло ми говоримо не тоді, коли стикаємося з подібними деструктивними проявами самими по собі, хоч якими б неприємними чи згубними для нас вони були. Моральне зло має місце тоді, коли негативні явища й процеси дійсності постають як наслідок свідомого волевизначення суб'єкта, коли за ними розкривається відповідний вольовий акт. Іншими словами, *моральне зло – це зло, яке людина обирає*; обирає тією чи іншою мірою, в силу тих або інших причин. Осмислення цих причин вибору зла, осягнення таємниці *походження* зла у волі суб'єкта завжди залишалося однією з найпекучіших проблем теології, філософії, етики. Можна сказати, що дана проблема незмінно виявлялася гострішою, ніж проблема походження добра: адже добро, як ми бачили вище, так чи інакше пов'язане з позитивним розвитком буття як такого, реалізацією його цілісного призначення, а отже, й цілісного призначення людини як частки буття. У цьому розумінні добро наче більш «природне» для людини, відповідає позитивній скерованості її існування. Звідси, за формулюванням М. Бубера (1878–1965), «зло не може творитися всією душею, а добро може творитися тільки всією душею» [1]. Але чому тоді трапляється, що людина все ж таки обирає зло? Звідки вторгається воно в добропорядний космос наших позитивних життєвих цінностей? Це питання ми незабаром розглянемо; але задля глибшого його розуміння почнемо з питань простіших.

Види морального зла і єдність його природи

Передусім зважимо на те, що моральне зло, так само як і добро, надзвичайно різноманітне у своїх конкретних проявах. «Загальна історія безчестя», котру задумав укласти сучасний аргентинський письменник Х.Л. Борхес, могла б, очевидно, містити безліч оригінальних образів та ідей – хоча й монотонних повторень у ній теж було б чимало. Втім, щодо загальної структури морального зла в більшості етиків сумнівів немає. Як зазначає, зокрема, сучасний дослідник А.П. Скрипник, у моральному злі можна виділити такі дві головні «протоформи».

Першу з них утворює таке панування суб'єкта над людьми і навколишнім світом, таке їх використання, яке завдає їм шкоди, призводить до їхнього руйнування й загибелі. Другу – таке підпорядкування суб'єкта зовнішнім обставинам і своїм власним нахилам, котре веде до перетворення ним самого себе на пасивний предмет докладання стихійних сил, на простий засіб задоволення чийось примх і в результаті – до деградації цього суб'єкта, руйнування його фізичних або душевних якостей. Першу з цих «протоформ» можна умовно визначити як *ворожість*, другу – як *розпущеність*. Перша виростає з активного самоствердження за рахунок інших, друга – з небажання чинити опір зовнішньому тискові й опанувати власні схильності.

Обидва вказані різновиди широко репрезентовані в історії зла. Перший з них реалізується в таких почуттях, як гнів, ненависть, таких особистісних якостях, як агресивність, жорстокість. Другий дається взнаки в легкодухості, боягузтві тощо. Разом з тим обидва мають спільне коріння; в обох випадках визначальною для морального зла залишається невимушена санкція людської волі.

Щодо першого різновиду зла, наявність у ньому такої вольової санкції є цілком очевидною. Але й у другому вона також присутня – якщо тільки ми справді маємо справу з моральним злом. Показово, що й ортодоксальна християнська й автономна кантівська етика, різко критикуючи всякі поступки суб'єкта спокусам чуттєвості та іншим «емпіричним схильностям», водночас чітко зазначали, що суть справи тут не в чуттєвості як такій і не в слабкості людини перед лицем своїх нахилів і поривань, а у власне духовному вимірі людського буття – в певному вольовому рішенні, котрим керується даний суб'єкт. Як проголошує св. апостол Павло: «Ми не маємо боротьби проти крові та тіла, але проти початків, проти влади, проти світоправителів цієї темряви, проти піднебесних духів злоби» (Еф. 6, 12). Цілком зрозуміло, що «початки» й «влада» – то є духовно-вольове начало в людині, воно й несе відповідальність за всі різновиди морального зла.

Отже, якщо людина не чинить опору своїм низьким нахилам і пристрастям, ми маємо, зрештою, одне з двох: або вона фізично чи психічно не здатна їм протистояти – тоді перед нами швидше зло як «антиблаго», ніж моральне зло, – або ж вона свідомо чи неусвідомлено *потурає* цим своїм «слабкостям», самостверджується в них. Таким чином, і тут, як у випадку з першим розглянутим різновидом зла, по суті ми бачимо навіть не просто вольове самовизначення суб'єкта, а таке самовизначення, яке спрямоване на його, суб'єкта, *самоствердження*. Наскільки це показово для морального зла загалом? Розглянемо під цим кутом зору деякі типові концепції зла.

Типові концепції зла та їхня спільна основа

Як в історії культури, так і в повсякденній життєвій практиці ми стрічаємо деякі типові концепції зла, що змальовують з різних сторін його сутність.

Так, в античному світі панував, як відомо, синкретизм, нероздільна єдність етичних та естетичних цінностей. Якщо найпрекраснішим, що міг уявити собі античний грек, був чудовий упорядкований космос (гр. *kosmos* власне й означає порядок), то він же поставав і як вище втілення добра. Відповідно уособленням потворства й зла вважався хаос – стан безладдя, де порядок порушено і кожна частинка існує сама по собі, як їй заманеться, підкорена лише власній темній долі. «Як у космосі», могла сказати людина тієї доби, маючи на увазі «як належить», «порядно», «добре»; у свою чергу, «непристойно», «непорядно», «зле» виглядало «не так, як у космосі», тобто без належного ладу й гармонійного співвідпорядкування.

Далі, якщо звернутися до релігійного, зокрема християнського, світогляду, зло виступає передусім як гордість, погорда. Саме гордість – визначальна риса Люцифера, бунтівного підданого Бога, котрий, бажаючи самоствердження, повстав проти свого володаря, порушив цілісність божественного універсуму, за що й був скинутий у пекло. Повстання і покарання Люцифера християнство розглядає як жахаючий приклад для кожної людської душі, здатної впасти в гріх погорди, стати на шлях зла.

Якщо ж ми тепер від християнської містики перейдемо до суто поцейбичних реалій соціального буття останніх століть, ми подибаємо тут, зокрема, марксистську соціально-класову концепцію морального зла. Згідно з цією концепцією, соціальний клас здатний породжувати позитивні моральні цінності, робити внесок у загальнолюдську мораль, поки його інтереси збігаються із загальними інтересами суспільно-історичного розвитку. Коли ж гармонія між тими й тими інтересами зникає і даний клас, зосереджуючися на цілях власного самоствердження, стає гальмом на шляху подальшого прогресивного розвитку, – він починає в дедалі зростаючих масштабах генерувати моральне зло.

Звернімося, нарешті, до реальності звичайного нашого життя, до досвіду повсякденних людських стосунків. Чи не називаємо ми людиною злою насамперед холодного егоїста, байдужого до проблем і страждань своїх ближніх і здатного використовувати їхні слабкості заради власного самоствердження? (Стрічаються, звичайно, в житті й різного роду маніяки, всілякі демонічні персонажі, проте йдеться не про них, а про найзвичайніші побутові прояви зла.)

Легко побачити, що в усіх згаданих чотирьох концепціях зла за очевидних і принципових відмінностей між ними (а ми навмисно навели тут принципово різні, в дечому й несумісні концепції) простежуються, однак, і спільні типологічні риси, що й дають змогу створити певний узагальнений образ зла. До таких рис безсумнівно належать:

– порушення суб'єктом зла порядку й міри, узгодженості з іншими рівнопорядковими йому одиницями. Так, сили хаосу руйнують античний космос, Люцифер повстає проти цілості божественного світоустрою, реакційний клас, за Марксом, стає вперек дороги прогресивного розвитку людства, самозакоханий егоїст порушує гармонію міжлюдських стосунків*;

– зосередженість на собі – якість, що її Г.С. Батищев влучно назвав «*своєцентризмом*». Для суб'єкта зла в усіх розглянутих, як і в інших подібних випадках, існує, по суті, тільки він один, він – центр власного Всесвіту; інтереси навколишнього світу й людей, що його оточують, завжди лишаються для нього чимось значно менш важливим, ніж власні інтереси;

– самоствердження всупереч іншим і за рахунок цих інших, так само як і за рахунок цілого, до якого належить суб'єкт зла. Так прагнуть самоствердитися в античному світі елементи хаосу й безладдя, Люцифер починає свій бунт проти Бога заради гордовитого самоствердження, самостверджуються і вбачають у цьому сенс власної активності злочинні угруповання й звичайні собі егоїсти, що ми їх бачимо навколо себе...

Якщо підсумувати сказане, *моральне зло* постане перед нами як *своєцентристське самоствердження суб'єкта всупереч інтересам інших суб'єктів, а також цілого, до якого він належить* (при цьому сама настанова на самоствердження вже передбачає відповідний волевияв даного суб'єкта). Може здатися, що сказаному дещо суперечить такий вражаючий прояв зла у ХХ ст., як панування тоталітарних режимів, що начебто уособлювали, всупереч наведеному визначенню, саме пріоритет цілого над частинами, котрі це ціле складають. Важливо, однак, мати на увазі, що тоталітаристські сили, виступаючи від імені суспільного чи національного цілого, реально це ціле ніколи не репрезентують. По суті й тут перед нами лише певна соціальна група, частина, партія, що інфікована своєцентризмом і прагне до самоствердження за будь-яку ціну – від імені й за рахунок того цілого, частиною якого, хоч і правлячою, вона є. Таким чином, викладене розуміння зла загалом підтверджується і розглянутим випадком. Утім, це ще далеко не все, що можна сказати про зло. Важливий аспект його дальшого осмислення пов'язаний, зокрема, з боротьбою субстанціалістських і антисубстанціалістських уявлень про нього.

ПРОБЛЕМА СУБСТАНЦІЙНОСТІ ЗЛА

Субстанціалістське розуміння зла

Одна з найважливіших розмежувальних ліній в історії світової етики пов'язана з відповіддю на запитання: чи є зло за своєю суттю лише чимось негативним, лише запереченням і руйнуванням добра – чи воно позначає якусь особливу самодостатню реальність, тобто *субстанцію*, що корелятивне співвідноситься з добром, проте має власні витoki в бутті?

* Додамо, що дану обставину підтверджує й етимологія. Так, англійське evil (зло) і рівноправне йому німецьке das Ubel походять, як вважають деякі дослідники, від тевтонського ubilez, що означає «те, що виходить за належну міру», «те, що переходить власні межі».

Класичний вірець концепції субстанційності зла, що виходить з визнання його незалежного й самостійного існування, дає, зокрема, давня перська релігія *зороастризм* (від імені її засновника пророка Заратуштри, вірогідний час життя якого – XII–X ст. до н. е.). Згідно з уявленням зороастрійців, поряд із добрим богом Ахурамаздою існує й рівнопорядкове йому верховне зло божество Ангро-Майню, або Ахріман, котре також володіє творчими потенціями. На кожне добре творіння Ахурамазди Ахріман відповідає актом своєї злої творчості: так, ним породжені всіляке лиходійство, чаклунство, зима, смерть, хвороба, старість, отруйні комахи й плазуни та ін. Якщо Ахурамазда створює 16 країн добра, то Ахріман – 16 країн зла тощо.

Оскільки Ангро-Майню, як вважали зороастрійці, є духом злим не в силу якихось минулих обставин, а за самою своєю незмінною суттю, через що, навіть переможений, він не міг би слугувати добру, – боротьба з ним та його царством зла могла вестися тільки на цілковите винищення. Тому у світі на даній стадії космічної історії, пов'язаній із протистоянням світлого і темного божества, всюди панує непримиренна поляризація доброго і злого начал, іде нескінченна війна між ними, в яку виявляється залученою вся сукупність існуючих створінь.

Ще один яскравий приклад субстанціалізації зла становлять численні гностичні вчення (*гностицизм* – від *gnōsis* – пізнання, знання – надзвичайно багатопланова релігійно-філософська течія пізньої античності й середньовіччя, що виникла у I ст. н. е. в районі Близького Сходу; певний час був головним суперником християнства). Зороастрійський дуалізм у розумінні добра і зла гностики поєднали з платонічним дуалізмом духовного й тілесного, небесного й земного. Найприкметнішим у гностиків з огляду на питання, яке нас тут цікавить, виявилось те, що саме створення світу, в якому живе людина, вони приписували злому або недосконалому творцю – деміургу: спокушеному божеству та його нащадкам (Симон Маг та ін.) або ж одвіку злому богові чи демоні (Маркіон, мандеї, маніхеї тощо). Подібна космологія давала змогу досить легко пояснити присутність зла у світі й усю недосконалість останнього; разом з тим вона змальовувала надзвичайно песимістичну картину буття, в якому людині залишалось лише плекати надію на самознищення світового зла й на світову пожежу, внаслідок якої загине вся матеріальна дійсність.

Основну ідею розглянутих двох найвпливовіших концепцій субстанційності зла можна сформулювати таким чином: ніякі компроміси з носіями зла неприпустимі. *Перемога над злом як реальністю можлива тільки шляхом його цілковитого винищення.* Запам'ятаймо цей висновок, нам ще доведеться до нього повернутися.

Антисубстанціалістське розуміння зла

Точка зору, альтернативна розглянутій вище, посідала домінуюче місце як в античних уявленнях про моральність, так і, особливо, в етичних концепціях ортодоксальних християнських мислителів, – так само, втім, як і в затеїзованому просвітницькому гуманізмі XVIII–XIX ст. (звичайно, з відповідними історичними й світоглядними варіаціями). Можна сказати, що даний підхід до проблеми зла є невід'ємною частиною тієї класичної традиції, яка в різних своїх проявах забезпечувала протягом тисячоліть ідентичність основ європейської культури, спадкоємність її розвитку.

Вже давньогрецькі філософи Сократ, Платон, Арістотель виходили з того, що зло як таке є, власне, чимось суто негативним. Воно постає головним чином як порушення порядку, гармонії існуючого, прояв пасивного опору матерії – гіле. Беручи це положення за основу, цілком природно було дійти висновку, що бажання зла заради самого зла неможливе – як формулює Арістотель, «жодна наука, жодне вміння не існують заради зла» («Велика етика», 1182 а 35), – отже, досить, як учив Сократ (470/469–399 до н. е.), лише правильно скерувати властиве людині прагнення до блага, до добра, тобто пізнати, в чому полягає «істинне» благо. Справа, таким чином, упирається в пізнання: пізнай суть добра – і будеш порядною людиною.

Під іншим кутом зору, але, здається, з іще більшою наполегливістю субстанційність зла заперечують отці християнської церкви. Така їхня позиція мала глибокі релігійні й світоглядні підстави. Адже монотеїзм християнства загострював проблему присутності зла у світі. Якщо Бог всеблагий, то ця присутність зла свідчила б принаймні про те, що він не всемогутній. Якщо Бог всемогутній – вона вказувала б принаймні на те, що він не всеблагий. Але Бог, згідно з християнським уявленням, і всеблагий, і всемогутній – тоді звідки у світі зло?

Видатний християнський мислитель блаженний Августин (354–430 н. е.) дає на це запитання парадоксальну, але, по суті, глибоко традиційну відповідь: зла у світі, як деякої особливої субстанції,

– немає зовсім [2]. Усе, що існує, всяке буття є добро як прояв божественної творчості; в кожному зі своїх творінь Бог гідний похвали. Добро – це й є осягнута зсередини цілісність творіння Божого. Що ж до зла, то воно є не-буття, метафізична порожнеча, «пуста місця», в котре потрапляє людська душа внаслідок хибного вибору своєї волі.

Взагалі свобода волі, якою Бог обдарував людину, є, за вченням отців церкви, проявом найвищої досконалості творіння; наділення нею людини свідчить як про всемогутність Бога, так і про його особливу любов до людей, піднесених ним таким чином вище за ангелів. Але із свободою пов'язаний і ризик: людина здатна обрати як добро, так і зло, тобто відпадіння від Бога в порожнечу небуття. Важливо, що, коли трапляється подібне, вся відповідальність за зло по праву покладається на людину, яка використала не за призначенням безцінний дарунок Бога.

Так, уже перші люди, Адам і Єва, використали надану їм свободу як свободу грішити, нехтуючи прямим велінням Бога, через що й втратили райську наївну повноту й цілісність свого існування. При цьому знаменно, що ім'я Адам єврейською мовою означає просто «людина»; і гріх давнього Адама, як певний прообраз, продовжує жити в кожному з його нащадків (євр.: бней адам) у вигляді схильності до злого визначення волі, кінець кінцем – до небуття. Але в цій трагедії Адама – давнього й кожного Адама – винний тільки він сам, зі своєю незмінною подругою Євою.

Викладені міркування – лише один з можливих шляхів, а саме августинівський – *теодицеї*, релігійно-філософського напряму, що прагне узгодити благість і мудрість божественного управління світом із «впертим» фактом наявності у цьому світі зла (термін «теодицея» належить німецькому філософу Г.В. Лейбніцу, 1646–1716). Проте саме такий хід думки найрельєфніше висвітлює антисубстанційний характер ортодоксальної християнської концепції зла загалом.

Альтернативний (у межах християнства) підхід до проблеми співвідношення Бога і зла репрезентують, зокрема, відомий німецький містик Я. Беме (1575–1624) і філософ Ф.В.Й. Шеллінг (1775–1854). На думку Шеллінга, принципова потенція світового зла закладена, нероздільно з потенцією добра, вже в основі самого Божества (котру він відрізняє від особистісного існування Бога), звідки й утілюється в дійсність унаслідок реакції основи на Одкровення. Можна сказати, що даний підхід є глибоким з погляду філософської діалектики; разом з тим не можна не вбачати в ньому й певного показового зрушення – може й не без участі діалектики – в бік нової субстанціалізації зла, про що йтиметься далі.

Однак повернімося до більш традиційної для християнства системи поглядів.

Характерним проявом викладеного тлумачення зла є поширене уявлення про облудність, брехливість як невід'ємний атрибут зла. Походячи ще з історії про гріхопадіння Адама і Єви, спровокованих підступним та оманливим змієм (що, до речі, єднає християнство з іншими так званими авраамітичними релігіями, вкоріненими у світ Старого Заповіту, тобто з іудаїзмом та ісламом), це уявлення набуває згодом міцності аксіоми. Сам диявол євфемічно іменується «Отцем ілжі», і це не просто образливе прізвисько, а сутнісне визначення Князя темряви й повелителя злих сил. Бо ж як темрява – лише відсутність світла, так і зло – тільки відсутність Божого буття, тобто ніщо. Окрім того щоб спровокувати людину, схилити її до хибного вибору, диявол, по суті, нічого не може; спокушаючи людину до гріха, він здатний наобіцяти їй казна-яких небачених утіх і чудес, проте реальної спроможності здійснити все це йому не дано, і той, хто вчинив зло, кінець кінцем знаходить на дні свого гріховного вчинку тільки пустку, тільки сум небуття.

Таким чином, добро і зло в християнстві (так само, втім, як в іудаїзмі* й ісламі) не тільки не є рівнозначними протилежностями, а, навпаки, різко контрастують за своїм онтологічним статусом, за рівнем своєї буттєвої могутності. Якщо безперечно існує Абсолютне добро, то зло за самою своєю суттю абсолютним бути не може, бо як таке воно знищує самого себе. Навіть диявол не може цілком зануритися в його стихію – стихію чистого нищення, не може бажати зла тільки й виключно заради самого зла.

Втім, тут ми переходимо до нової грані проблеми зла як такого.

* У кабалістиці, наприклад, світи зла – це лише затверділі зовнішні оболонки (*клинот*) всесвіту еманцій Божественної першоєдності *Ейн Соф*.

Чи можна бажати зла заради самого зла?

Як ми вже бачили, представники класичної античної етики вважали, що тільки благо, добро може бути по-справжньому бажаним. Якщо ж людина схиляється до того, що саме по собі є злим, то причиною цього може бути або незнання істинного блага, або природна слабкість людської вдачі.

У першому разі справі зарадити навчання, просвіта, в другому – належне виховання. Надмірні сподівання, пов'язані з цими двома чинниками «моральної переробки» людини, ми відтоді нерідко стрічаємо в історії культури.

Проте вже в I ст. до н. е. римський поет Катулл відкрив у своїй любовній ліриці, що можна, незважаючи на знання, тягтися душею до негідного, ненавидіти й любити водночас. Через кілька десятиліть після Катулла Овідій (43 до н. е. – 17 н. е.) у своїх «Метаморфозах» викарбує для цієї діалектики душі класичне формулювання: «Благеє бачу, хвалю, та до поганого тягнуся».

Щодо християнської антропології й моралі, то для неї, звичайно, із самого початку були ближчими і зрозумілішими конфліктні, суперечливі аспекти душевного буття людини. Вже на зорі християнської ери св. апостол Павло наче «підхоплює» у своєму посланні до римлян згаданий катулло-овідієвський мотив, надаючи йому ще гострішої, ще більш парадоксальної форми: «...Не роблю я доброго, що хочу, але зло, чого не хочу, це чиню» (Рим. 7, 19).

І все ж звернімо увагу: злого самого по собі грішна, смертна, тілесна людина – не хоче. Може, його хоче сатана, князь п'їтми, й ті, хто йдуть за ним? Християнська мораль знає поняття «сатанинський гріх», проте й це, власне кажучи, не стільки бажання зла заради зла, скільки, як і в самого сатани – Люцифера – лише всеосяжна жадоба абсолютного самоствердження: бути самому Богом, бути вище за Бога. Кажуть бо: «сатанинська гордіня».

Як зазначав у цьому зв'язку вже у XX столітті російський філософ М.О. Лосський (1870–1965), послідовне бажання зла як такого неможливе навіть для злого духа, для сатани, й саме через нездоланну гордість останнього. Адже, жадаючи самоствердження, злий дух не може бажати знищення принаймні тієї частки буття, якою є він сам. Оскільки ж, як ми бачили вище, за провідною християнською концепцією все буття є від Бога, отже, є благом, добром по суті, – виходить, що у своєму прагненні зла сатана «приречений» залишатися непослідовним. Лише гіпотетичний «надсатана», що мав би на меті знищення будь-якого буття, включаючи й себе самого, міг би бути цілком послідовним у своєму бажанні зла, лише для нього зло було б абсолютним. «Якби така істота була можливою, – зауважував М.О. Лосський, – то у світі стрічались би випадки катування, вчинюваного *просто заради катування*, не з помсти, не з ненависті... а просто тому, що чуже страждання давало б задоволення мучителю *саме по собі*, без будь-якого відношення до потреб його я, тобто *цілком безкорисливо*» [3].

Проте саму можливість подібного неподобства традиційна християнська думка, що ще «не осягла» всіх глибин садизму й мазохізму, принципово відкидала.

Навпаки, зазначена непослідовність сатани і його воїнства, тим більше всіх загрузлих у злі людських душ уможлилювала в християнському світогляді віддалену, але все ж цілком вірогідну перспективу *апокатастасису*, тобто кінцевого відновлення всіх творінь Божих, спасіння усього і всіх, аж до сатани включно – за ту останню, щонайменшу іскорку любові до блага, яка все ж передбачається існуючою в глибинах його чорного ества (серед релігійних мислителів і богословів цю тему розвивають Оріген (185–253 н. е.), Григорій Нисський (335–394 н. е.) та ін.).

Утім, змальоване ставлення до зла не було єдиним навіть у межах християнської моральної культури. В народному уявленні про диявола, в численних ересях нерідко проглядали й рецидиви гностицизму, й те, що М.О. Лосський назвав би «надсатанізмом», тобто абсолютизація злого духа тощо.

Проте вирішальний поворот у ставленні до зла було зроблено культурою світською, насамперед – романтизмом початку XIX ст. у його боротьбі з ілюзіями Просвітництва (а разом і з його здобутками). Саме романтики усвідомили – ще не стільки на шляхах філософської чи етичної рефлексії, скільки завдяки своєму розвинутому естетичному чуттю – самостійну притягальну силу злого начала, свого роду «поетику зла», інколи, як вони відчували, не менш, а більш виразну і вражаючу, ніж поетика добра й добротворення. Під владою цього відчуття романтичні поети й митці нерідко звертаються до морально засуджуваних, демонічних персонажів біблійної й світської історії, прагнуть осмислити їхню загадковість, задовольнити малоусвідомлювану, зовсім не дидактичну цікавість, котру вони викликають. Спираючися на цей творчий і естетичний досвід романтиків у своїх метафізичних дослідженнях, уже згаданий нами Ф.В.Й. Шеллінг впевнено стверджує: «так само як

існує ентузіазм добра, існує й натхнення злом» [4]. Принциповий розрив із сократівсько-августинівською традицією тут, можна сказати, в наявності.

Дальші віхи в переосмисленні зла пов'язані в європейській культурній традиції з іменами С. К'єркегора на заході материка, Ф.М. Достоевського (1821–1881) – на сході. В К'єркегора, зокрема, поряд із «наївним» естетизмом – безпосередньо-естетичним ставленням до світу, домінування якого позбавляє існування людини притаманної йому життєвої серйозності, – можна простежити й наявність естетизму «демонічного», заснованого на свідомо обраній, екзистенційно визначеній позиції, в основі якої – *насолода від самого порушення* певних заборон, певних вимог духу, усвідомлених у всій їхній настійності, в усьому їхньому життєвому значенні – і відкинутих. Якщо для розвінчання «наївного» естетика цілком адекватною і достатньою є суто етична аргументація (яка наголошує на необхідності серйозного ставлення до життя, виконання обов'язку, морального вибору себе тощо), то у випадку естетизму «демонічного» ця аргументація не влучає в ціль, бо свої серйозні рахунки з життям такий естетик уже звів і здійснив свій моральний вибір. Єдине, що здатне ще духовно протистояти його усвідомленій любові до злого й насолоді злим, – це не менш парадоксальна екзистенційна релігійність абсурду, прообраз якої К'єркегор знаходить у біблійній оповіді про жертвопринесення Авраама.

Не менш глибокі моральні суперечності ми знаходимо в художньому світі Ф. Достоевського, світі напружених протистоянь «ідеалу Мадонни» й «ідеалу содомського», що ведуть невпинну боротьбу за душі й серця людей.

Якщо Достоевського жахала могутність, якої набуває в глибинах людської душі зло, могутність, про можливі наслідки якої він хоче попередити людство, то Фр. Ніцше (1844–1900), прагнучи піднятися над добром і злом, нерідко сам постає як філософський апологет останнього; ми подибуємо в нього і твердження про те, що зло – краща сила в людині, і заклик охороняти зло так, як охороняють ліси.

Поступово поширюючися у масовій свідомості, уявлення про специфічну привабливість зла набирає зрештою такої сили, пускає настільки глибоке коріння, що з нього, цього уявлення, стає можливим робити вже не тільки естетичні чи духовно-світоглядні, а й безпосередньо життєві, практичні висновки. Те, що в XIX ст. тривожило лише найчутливіших художників і мислителів, у XX ст. стає повсюдною агресивною реальністю. «Поетикою зла» в найбанальнішому й найбездуховнішому її варіанті просякнуті такі різнопланові й різномасштабні явища, як гітлерівський нацизм і сучасні сатаністські секти, крайні течії та прояви «маскульту» й молодіжної субкультури; проникає ця поетика і в безпосередній наш побут, насичує масові комунікації тощо.

Всупереч одній з основних традицій європейської духовності, зло у XX столітті дедалі частіше усвідомлюється таким чином як самостійний предмет людського волевияву, як те, що може бути бажаним саме по собі. Але бажаним всерйоз може бути тільки те, що відчувається як особливого роду реальність. Таким чином, ми стикаємося з певним новим різновидом субстанціалізації зла, світоглядно пов'язаною з посиленням неоязичницьких тенденцій у сучасній цивілізації.

Нова субстанціалізація зла та її антигумантій зміст

Відомо, що на становлення внутрішнього ядра фашистської ідеології певний вплив справили замкнені, таємні товариства, поширені в Європі ще з другої половини XIX ст. Член такого товариства, що йменувалося «Золотий світанок», валлійський письменник Артур Мейчен (1863–1947) виклав в одній із своїх книг теорію Зла, надзвичайно тісно пов'язану, як зазначають французькі дослідники Л. Повель і Ж Берж'є, з «таємною історією нацизму».

Сутність цієї теорії полягає в утвердженні принципової рівноцінності добра і зла в абсолютних їх вимірах, Як існують великі святі, подвижники Добра, так само є і великі грішники, свідомі чи несвідомі носії Зла з великої літери. Великий грішник – персонаж навіть більш рідкісний, ніж великий святий, адже якщо святість надприродна, то Зло – протиприродне, це «замах на екстаз», не властивий природі людини як такої. (Варто згадати в цьому зв'язку, що ще Ніцше писав про рідкісність зла й конечну потребу його берегти.)

При цьому між Злом і Гріхом з великої літери та їхніми повсякденними двійниками різниця, як зауважує Мейчен, не менша, ніж між геніальною поемою і абеткою. Щонайбільший грішник, котрий псує буття як таке й порушує духовний порядок у світі, не тільки може не бути вбивцею, крадієм тощо, а й здатний відчувати відразу до всіх цих проявів тривіального, повсякденного зла, навіть за все

своє життя не зробити жодного непорядного вчинку. І що, мабуть, найважливіше: оскільки велике Зло являє собою духовне напруження, непосильне для людської свідомості, воно здатне «вислизати» з поля цієї свідомості: людина може бути нескінченно, страхітливо злою, навіть не підозрюючи цього [5].

Немає сумніву, що Гітлер у той або інший спосіб зазнав впливу подібної гіперромантичної абсолютизації зла, до того ж і в самому собі він явно відчував схильність чинити зло заради самого ж злого. На цьому психологічному й екзистенційному тлі амбіції національного фюрера, підсилені непомірною конфронтаційністю, очевидно, й породжували в нього особливий, споріднений із самоподоланням, пафос боротьби зі Злом, нищення Зла – точніше, того, що йому здавалося Злом, мало не всемогутнім. Як зауважував із цього приводу один дослідник, Гітлер у ХХ ст. нав'язує світові маніхейську війну, війну на винищення.

Звичайно, на скрутні ситуації, подібні до тієї, в якій опинився німецький народ після першої світової війни, або ж тієї, котру ми переживаємо нині, можна реагувати по-різному. Можна прокладати нелегкі шляхи підйому економіки, налагоджувати шляхом взаємних поступок відносини із сусідами, відмовляти собі в чомусь сьогодні заради очікуваних у майбутньому надбань. Усе це, однак, не дає миттєвих результатів, не «запалює» маси, не утворює ореолу загальної любові навколо народного фюрера. А можна поставитися до справи простіше – знайти видимого ворога, «винного» в тому, що досі справи йшли так кепсько, і впевнено вказати на нього збудженому, знавіснілому від нетерплячки натовпу: «Ось він!» І тим самим кардинально «розв'язати» для себе філософсько-етичну проблему субстанціальності зла.

Адже що означає субстанційне розуміння зла на практиці? По-перше, це означає засвідчити, втілити зло в образі якоїсь відчутної, наявно присутньої реальності, з котрою людина в принципі стикається не набагато рідше, ніж зі злом узагалі*. По-друге, оскільки зло – категорія духовна й свідомісна, шукана реальність обов'язково має бути наділена свідомістю. По-третє, ця свідомість повинна включати в себе можливість вибору, саме для того, щоб можна було твердити не про її нещастя, а про її вину. Й по-четверте, нарешті, незважаючи на цю постульовану свободу вибору, дана свідомість із самого початку, за самою своєю природою (субстанцією!) має виглядати якоюсь порочною, «чорною», невинувато шкідливою в усіх своїх виборах та проявах. А для впевненості в цьому – принаймні чужою, «дивною» для маси обивателів, якій на неї вказують як на носія Зла. Знайомою – але дивною, чужою.

Проведена «дедукція» не залишає сумнівів у тому, Що об'єктом, найбільш «придатним» для уособлення метафізичної субстанції Зла, за сучасних умов постає не що інше, як певна група людей, котра характеризується яскраво означеною відмінністю, «дивною» з точки зору оточення, – відмінністю етнічною, соціальною, культурною або ж якоюсь іншою. При цьому члени подібної групи можуть, звичайно, ні сном ні духом не відати, що вони є носіями світового Зла; але ж – згадаймо Мейчена! – людина здатна репрезентувати абсолютне самосвідоме Зло, навіть не підозрюючи цього...

І ось ми бачимо, що «маніхейська боротьба зі Злом», розв'язана у ХХ ст. фашистами й більшовиками, шовіністами й ура-патріотами, релігійними фундаменталістами тощо, головним чином і зводилася не до чого іншого, як до нищення і репресій проти певних «дивних» груп людей, у яких вбачали чергових носіїв Зла – євреїв, вірмен, циган, християн, мусульман, буржуїв, дворян, інтелігентів, попів і т. д. і т. п. І все це, звичайно ж, чинилося заради «остаточної перемоги Добра», утвердити яке буцімто неможливо без кривавої гекатомби. Наявність цієї трагічної закономірності спонукає до пильності: бачимо бо, що подібні уявлення та настрої не вичерпані й сьогодні.

Що спричинило утвердження в духовно-моральному кліматі новітніх часів подібного субстанціалізму зла? Очевидно, тут слід урахувувати сполучення цілого ряду чинників: кризу традиційного релігійного світогляду й просвітницької ідеології ХVIII–ХІХ ст., переоцінку ліберально-гуманістичної системи цінностей, культурний нігілізм і відчуття залишеності Богом, страждання, пережиті людством протягом останнього століття, і граничну непевність нинішньої ситуації, наростання екологічних проблем та усвідомлення того, що людство саме поставило себе на край загибелі. Всі ці, а можливо, ще й деякі інші чинники, взаємно накладаючися, і породжують у сучасної

* Надзвичайно цікаві спроби фізично уявити собі подібну «субстанцію» («групаду зла») описує вже Блаженний Августин, згадуючи маніхейські уподобання своєї юності [6]

людини, на відміну від її історичних попередників, моторошне відчуття існування *в обрії Зла*. Перелічені вище обставини, до яких можна було б додати й бодлерівські «квіти Зла», що стали прапором усього декадансу, і неухильне зростання зацікавленості феноменом людської жорстокості, і багато іншого, показують, як крок за кроком формувався цей обрій новітньої європейської культури, аж поки не став її безперечною ознакою.

Звичайно, до цієї культурно-історичної даності існування в обрії Зла можна ставитися по-різному. Можна, зібравши всю свою мужність, рішуче протистояти злу до останнього спалаху свідомості. Можна, призвичаївшись до могутності зла, спробувати й собі поласувати за його кошт. А можна втілити свої невиразні тривоги й очікування на гірше, своє невдоволення буттям у конкретний образ ближнього свого, створивши таким чином ще один «образ Ворога», котрих і без того не бракувало у ХХ ст., охочому до «полювань на відьом» і розкриття всіляких «змов».

Доповнюючи розглянутий субстанціалізм зла, досвід і свідомість ХХ ст. утверджують ще один впливовий образ останнього – т. зв. «банальне зло». Щойно вжите словосполучення ввійшло в широкий обіг після появи 1963 р. книги видатної представниці сучасної політичної філософії Ганни Арендт «Ейхман у Єрусалимі. Звіт про банальність зла» [7]. Сенсаційний судовий процес над Адольфом Ейхманом, шефом єврейського відділу гестапо, спонукав Г. Арендт до роздумів про природу людської жорстокості в її масованому, повсякденно-фактичному прояві, по-своєму не, менш парадоксальному, ніж ті чорні спалахи демонізму, про які йшлося вище. Простежуючи психологію ката, на руках якого кров мільйонів жертв, Г. Арендт зауважує: «Ейхман не був.. Макбетом, і ніщо не могло б бути дальшим від його намірів, ніж прагнення, разом із Річардом III, «утвердитися в лиходійстві...» *Він просто, сказати б, ніколи не усвідомлював, що він робить*». Саме цей «брак уяви» і дозволив зрештою Ейхманові зіграти свою фатальну роль [8].

Як зазначалося, висунута Г. Арендт ідея «банальності зла» стала популярною. Психологічно не викликає сумнівів, що величезна маса зла впродовж останнього століття творилася людьми без совісті, уяви, ба навіть справжньої ненависті – тупими виконавцями, котрих «надихали» хіба що кар'єристичні міркування та страх перед начальством. У ті ж роки, що й Г. Арендт, відомий польський письменник-фантаст Станіслав Лем у своїй критиці роману Т. Манна «Доктор Фаустус» засуджував схильність демонізувати злочини нацизму, «розгледіти риси – хоча б пекельної – величі в нісенітниці, єдиний предмет гордощів якої – число жертв» [9].

Все ж очевидно, що «банальне», приземлене зло, про яке йдеться в Г. Арендт і Ст Лема, зло, що переймає повсякдення людської неволі, зло наклепників, пристосуванців, боягузливих і сумлінних катюг зовсім не є чимось несумісним зі змалюваною вище новітньою субстанціалізацією Зла як такого. Навпаки, воно закономірно її доповнює, адже для людиноненавистницьких ідей потрібні надійні виконавці, потрібен конвеєр винищення, конвеєр смерті!

У світлі новітньої історії людства цілком логічним виглядає припущення, що саме існування в згаданому «обрії Зла» зрештою і робить для нас реальне навколишнє зло – банальністю.

Тож як би там не було, чим швидше сучасне людство знайде в собі сили, рішучість та історичні можливості залишити цей «обрій Зла» позаду заради нових, оптимістичніших горизонтів, – тим краще. І безперечної моральної цінності набуває поведінка кожної людини, кожної групи людей, що здатні тамувати в собі згубну інерцію субстанціалізації Зла.

ВЗАЄМВІДНОШЕННЯ ДОБРА І ЗЛА

Як же співвідносяться між собою розглянуті нами дві основні категорії моральної свідомості, дві одвічні протилежності – добро і зло?

Можливість зла як передумова морального добра

Насамперед, слід, звичайно, зважити на те, що протилежність цих начал зовсім не означає, що в основі відносин між ними не закладені й певні взаємозв'язки. Як будь-які універсальні протилежності, добро і зло в певному розумінні передбачають одне одного: у світі, де неможливо було б грішити, де перед людиною не відкривався би специфічний вимір злої волі, можна було б говорити про що завгодно, тільки не про добро. Добро, як ми пам'ятаємо, передбачає моральний вибір блага, вільне утвердження орієнтації на нього. Вільне – отже таке, яке має альтернативу. Якби такої альтернативи не було, прагнення людини до блага не мало би власне моральної вартості – не кажучи вже про те, що навряд чи було б здійсненне саме по собі.

Причому справа тут не тільки у формальній, суто логічній залежності. Щоб усвідомити себе як моральну особистість, зібрати свою суб'єктивну енергію в єдине ціле, виховати свою волю, людина має відчувати весь ризик, усю незабезпеченість добра, яке не може утвердитися без її вибору, її рішучого вчинку. Ще Г.В.Ф. Гегель у «Філософії права» підкреслював «необхідність зла» як принципу суб'єктивної індивідуальності, котрий моральність має здолати, використавши всі можливості духовного розвитку.

Як зазначають фахівці в галузі педагогіки, особистості, що формується, може бути потрібен і свій власний, глибоко пережитий досвід зла – своєрідне моральне щеплення, що гартує її напередодні серйозних життєвих конфліктів. За словами М. Бубера, «зло людина фактично знає тільки тією мірою, якою вона знає про саму себе, все інше... не більше ніж ілюзія» [10]. Дитина, підліток, юнак на порозі дорослого життя має так чи інакше випробувати своє сумління, відчути реальний, не наганий страх, реальний сором, щоб усвідомити внутрішні межі своїх виборів і вчинків на майбутнє. В набутті цього досвіду, котрого так чи інакше не позбавлений, мабуть, ніхто, є справжній, неминучий ризик; разом з тим від тактовності оточуючих дорослих чималою мірою залежить, чи стане цей досвід зла лише минулим моментом духовно-морального розвитку особистості, чи накладе згубний відбиток на все її подальше життя. Великий захисник гуманності й знавець дитячої душі Януш Корчак у цьому зв'язку писав: «Мій принцип – нехай дитя грішить. Бо ж у конфліктах із совістю і виробляється моральна стійкість».

Таким чином, без можливості зла, а інколи і його актуальної присутності в моральній свідомості й поведінці особистості неможливе гартування справжньої моральної доброти.

Така «необхідність зла», звісно, не означає, що ми маємо його спеціально вигадувати, тягти звідкілься у власне життя, або ж, що найгірше, створювати собі «образи зла» на зразок тих, про які йшлося вище. Не слід турбуватися про те, що зла для когось не вистачить. Оскільки людина не є всемогутньою, для неї завжди залишатиметься відкритою царина морального вибору, один з полюсів якого буде позначений як зло. Потрібна тільки готовність мужньо й відкрито, не втрачаючи ні власної гідності, ні любові до ближніх, стрічати зло там, де воно вторгається в наше життя.

Альтернативні концепції взаємовідношення добра і зла

Окреслені відносини добра і зла, потрапляючи в поле філософсько-етичного розгляду, нерідко давали привід для занадто широких узагальнень. Так, у межах діалектичної філософської традиції, від Гегеля до основоположників марксизму й далі, утверджується парадигма (взірець) розуміння взаємовідношення добра і зла в дусі класичної діалектики суперечностей – як Цілковитого взаємоопосередкування, взаємопроникнення і взаємопереходу між ними. В суспільній свідомості вкорінювалася, аж поки не стала загальним місцем, думка про те, що зло в історії виявляється чи не найбільш вдалою і природною формою втілення певного кінцевого добра, що добро безсиле, поки не знайде доступ до «злих» важелів реального прогресу, що добрі наміри самі по собі тільки й ведуть, що до пекла, і т. д., і т. п. Девізом цього діалектичного розуміння, що інколи й сьогодні сприймається як єдино можливе, можна було б поставити відомі слова Мефістофеля з гетевського «Фауста»:

Я – тої сили часть,
Що робить лиш добро, бажаючи лиш злого.

У цілковитій відповідності із цим мефістофелівським гаслом у філософії історії Гегеля зло осмислюється як реальний двигун суспільного прогресу: саме користолюбство, любов до влади та інші низькі пристрасті людини головним чином і рухають, за Гегелем, коліщата історичного поступу, спрямованого до кінцевої свободи й добра. Ще виразніше про зло як рушійну силу історичного прогресу висловлювався Ф. Енгельс.

Перетворюючись у реальності соціального життя на безпосередньо практичну настанову, дане уявлення породжувало моральну нерозбірливість у виборі засобів здійснення ідеальних цілей, вело до виправдання насильства й жорстокості. Всі ці втілення «діалектики добра і зла» добре відомі нам із власного соціального досвіду; відомі вони й у світі.

Істотним наслідком утвердження в суспільній свідомості подібної діалектики виявилось те, що в межах добродійної, здавалося б, діяльності стала можливою своєрідна ейфорія щодо зла як начебто

необхідного для досягнення тієї чи іншої позитивної моральної мети. Стало можливим хвалитися міццю біцепсів, «крутістю» поводження з людьми, кількістю танків і боеголовок, убаचाючи в усьому цьому не лише прояв власної сили (що завдає радості й дикуну), а ще й певний натяк на святість своєї мети – адже чим більше зла мусимо ми вчинити задля нашого гіпотетичного добра, тим, значить, саме це добро має бути вище, могутніше й світліше!

Лише у ХХ ст., коли «необхідне» зло, нагромаджуючись у житті людей і суспільства, загрожувало вже стати «непрохідним», таким, крізь яке взагалі неможливо пробитися нікуди, – почала набувати поширення інша, альтернативна парадигма в розумінні співвідношення добра і зла. Згідно з нею, діалектична напруженість і взаємопереплетіння цих двох полюсів утілюються саме в незмінну *актуальність вибору* між початками добра і зла на кожному з етапів реалізації людських цілей, у розуміння того, що ситуація такого вибору залишається для людини завжди відкритою. Іншими словами, на передній план виходить потреба у відповідальному моральному осмисленні кожного із значущих елементів цілеспрямованої діяльності людини.

Адже вся сучасна історія свідчить, що мало тільки бажати добра – добра, як вони його розуміли, нерідко хотіли й найжорстокіші тирані, – мало і працювати задля його реалізації. Важливою є здатність *добром робити добро* – так вибудувати конфігурацію своєї дії, своїх учинків і стосунків, щоб за будь-якого позитивного ефекту вони завдавали щонайменше зла людям і довкіллю. Надихаючими ознаками руху в цьому напрямі є поширення засад етики ненасильництва, екологізація сучасної свідомості тощо.

Поєднання добра і зла чи здатність до компромісу?

Наведені загальні міркування дістають цікаве емпіричне підтвердження у світлі соціологічних досліджень, проведених наприкінці 80-х років проф. В.О. Лефевром та його співробітниками (США). Дослідники опитали групу корінних американців і групу емігрантів, які нещодавно залишили СРСР. Обом групам були поставлені дві серії запитань. Перша з них мала на меті з'ясувати схильність членів групи до поєднання або, навпаки, до розрізнення добра і зла, морально позитивного й морально негативного в ряді типових життєвих ситуацій. Опитувані мали відповісти на такі запитання:

1. Чи має лікар приховувати від хворого діагноз онкологічної хвороби, щоб зменшити його страждання?
2. Чи слід карати злочинця суворіше, ніж того вимагає закон, щоб іншим було невпадково?
3. Чи належить давати хибні свідчення в суді, щоб урятувати невинну людину?
4. Чи належить підказувати другові на іспиті?

Показово, що емігранти з СРСР, що загалом зовсім не прагнули зарекомендувати себе радянськими людьми, на відміну від корінних американців давали позитивні відповіді на поставлені запитання, засвідчивши тим самим свою звичку до поєднання, змішування добра і зла.

Далі, однак, членам обох груп були запропоновані запитання:

1. Чи повинна порядна людина в ситуації конфлікту з негідником прагнути до компромісу?
2. Група терористів захопила літак Є можливість їх знищити, не завдаючи шкоди нікому з пасажирів

Інша можливість полягає в тому, щоб спочатку запропонувати терористам здатися Керівник групи звільнення прийняв рішення в жодні переговори із злочинцями не заходити. Чи схвалюєте Ви його вчинок?

І ось більшість американців, що перед тим наполягали на розмежуванні добра і зла, схвалили тепер поведінку тих осіб, які йшли на компроміс. Що ж до колишніх радянських, то більшість із них, попередньо висловившись за поєднання добра і зла, в даному разі виявилися прибічниками безкомпромісної поведінки. Таким чином підтвердилося припущення дослідників, у тих культурних спільнотах, де більшість людей негативно оцінює поєднання добра і зла, перевага віддається особі, котра прагне до компромісу (американці); а в тих спільнотах, в яких поєднання добра і зла оцінюється позитивно, підтримку дістають особи з безкомпромісною поведінкою [11].

Якщо вдуматися, ніякого парадоксу тут немає. Справді, якщо людина зі шкільної лави й у теорії, й на практиці звикла до «діалектики», що переплутує добро і зло в єдиний нерозв'язний вузол, для неї в критичній ситуації, яка потребує відповідальних рішень, легше, природніше, махнувши рукою на ризик, покластися на «авось», на те, що «крива вивезе», а під благий намір усі гріхи спишуться, – і ступити на шлях конфронтації. Якщо ж особа звикла розрізняти добро і зло в найрізноманітніших обставинах буття – вона і в критичній ситуації виходитиме з того, що компроміс – це все ж таки

відносно менше зло, ніж смерть, ніж ризик знищення безвинних людей. І вона піде на компроміс там, де це потрібно.

Таким чином, ми бачимо, що проблеми сутності добра і зла та відношення між ними мають принципове значення не тільки для етичної теорії – вони зачіпають надзвичайно актуальні аспекти самого нашого сьогодення життя. Надалі, говорячи про інші категорії моральної свідомості, ми матимемо нагоду впевнитися, що й вони – зовсім не якісь сухі абстракції, в них акумулюються реальні людські тривоги, радощі й страждання. Проте перш ніж перейти до наступних понять цього ряду – ще одне зауваження щодо категорії морального добра.

Цінність, на яку вчинок спрямований, і цінність, яку він несе

Уявімо собі добродія в буквальному розумінні цього слова, який усе робив би лише з поваги до морального обов'язку або заради ідеї добра: заради світлого майбутнього людства сумлінно виконував би свої службові завдання, з почуття патріотичного обов'язку вболівав би за національну футбольну збірну, щиро зичачи добра знайомій дівчині, з єдиної цієї причини пропонував би їй руку й серце... Навряд чи ми назвали б такого добродія людиною особливо привабливою і досконалою в моральному відношенні, чи не так? Навіть, мабуть, могли б запідозрити в нього якесь рафіноване себелюбство. (Хоча Кант, виходячи з основних положень свого вчення про категоричний імператив, очевидно, вважав, що саме такою і має бути високоморальна особистість.) То що ж – виходить, прагнення до добра ще не робить людину по-справжньому доброю?

З огляду на зазначену складність, у сучасній аксіології (теорії цінностей) на підставі праць М. Шелера (1874–1928) і Н. Гартмана (1882–1950) прийнято розрізняти *інтендовану цінність* (тобто цінність, на яку скерований, реалізацію якої має на меті даний вольовий акт або вчинок) і *цінність самої інтенції* (тобто моральну цінність наміру або волевиявлення, представленого даним учинком). Базуючись на цьому розрізненні, ми можемо твердити: так, свідомо прагнути до добра, тим більше всіляко це своє прагнення демонструвати – ще зовсім не означає справді бути доброю людиною, на ґрунті таких прагнень зростають і святенництво, і банальний егоїзм.

Нерідко в побуті можна чути зітхання, сповнені образи: «Я їм бажаю тільки добра, заради їхнього блага роблю те-то й те-то – чому ж вони мене не люблять? Не поважають?» А не люблять, напевно, тому, що тип «свідомого» мораліста – далеко не вищий у духовному відношенні тип людини загалом, і особливої любові, щиро кажучи, ще не заслуговує. Щоб піднести людину на більш високий ступінь духовного розвитку, мораль, хоч як дивно це звучить, повинна «здолати» саму себе, «забути» про власне існування. Добро повноцінне, коли, роблячи його, особа справді забуває про мораль і замість докорів і самовиправдань переймається реальними турботами, стражданнями й радощами своїх ближніх. Добро повноцінне, коли людиною, що його творить, рухає не абстрактна ідея добра, не гола свідомість обов'язку, а живі почуття любові, жалю, симпатії, безкорислива радість спілкування [12].

Чи значить це, що мораль як така непотрібна, що сама ідея добра має вмертти в людській душі? Зовсім ні! Навпаки: особа має проїнятися духом моральності настільки, щоб він міг жити й утілюватися в найглибших її почуттях, мимоволі й невимушено даватися взнаки в найтонших проявах її суб'єктивності. Мораль чогось варта тоді, коли вона живе, оскільки живе людина. Коли людина, забувши про те, що мусить творити добро, залишається доброю

Запитання

Що таке категорія моральної свідомості?

Які різновиди морального зла Ви можете виділити? Які загальні сутнісні риси морального зла?

Чи є тоталітаризм проявом морального зла? Обґрунтуйте Вашу позицію

Чи можна розглядати зло як просте заперечення добра? Обґрунтуйте Вашу думку

Чи можна бажати зла заради самого зла? Ваша думка

Чи не здається Вам школи, що «злі» письменники, філософи, митці бувають цікавішими, ніж «добрі»? Що може бути тому причиною?

Чи може зло виступати засобом здійснення добра? Обґрунтуйте Вашу думку.

Чи потрібен людині власний «досвід зла»? Навіщо?

Російський історик В.О. Ключевський говорив, що доброю він може назвати тільки таку людину, яка не тільки не робить зла, а й не може його робити. Давнє туркменське прислів'я твердить, навпаки, що той, хто не здатний на зло, не здатний і на добро. Котрій точці зору віддасте Ви перевагу? Чому?

Рекомендована література

Батай Ж Литература и Зло М., 1994. 166 с.

Бубер М. Образы добра и зла // *Бубер М.* Два образа веры М., 1995. С. 125–156

Глюксман А Одинадцята заповідь К., 1994. 288 с.

Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Путь к очевидности М., 1993. С. 5–132. 148

Коган Л.Н. Зло Екатеринбург, 1992. 110 с. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло М., 1994. 432 с.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Избр произв В 2 кн. СПб., 1990. Кн. 2. С. 149–325

Сабиров В.Ш Два лика зла М., 1992. 64 с.

Скрипник А.П. Моральное зло в истории зтики и культуры М., 1992. 351 с.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности М., 1994. 447 с.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2 С. 86–158

Этология агрессивности и этика ненасилия. Сб. материалов // Вопросы философии, 1992. № 3. С. 3–94.

СЕНС ЖИТТЯ І СТАВЛЕННЯ ДО СМЕРТІ*

ЗВІДКИ ПОСТАЄ ПРОБЛЕМА СЕНСУ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ?

Не менше значення, ніж категорії добра і зла, мають і категорії *сенсу життя і ставлення до смерті*. Ці поняття фіксують фундаментальну особливість людського існування загалом.

Тільки про людину достеменно відомо, що вона здатна, по-перше, ставити собі запитання про своє місце та призначення у світі й, по-друге, в залежності від відповіді на це запитання, обирати з-поміж можливих варіантів власний життєвий шлях. Відтак традиційна філософська проблема сенсу людського життя, як і пов'язана з нею проблема ставлення до смерті, закладена, можна сказати, в самій специфіці людського способу буття.

Втім, справжньої гостроти питання про сенс життя набуло не одразу. За часів нероздільного панування в суспільстві міфологічної й релігійної свідомості людина найчастіше мала щодо цього готову відповідь, перш ніж встигала про щось спитати: з монолітної духовної традиції, поза якою годі було ввійти до даної суспільної групи, вона вже «знала», як виник світ, у чому сутність добра і зла, як треба поводитися, який спосіб життя обрати, аби сповнити останнє повноцінним і спасенним смислом**. Тим більшої ваги набував вірцевий смисложиттєвий вибір, що його виконували задля своїх народів і людства загалом засновники релігій, міфологічні культурні герої. В їхній велетенській боротьбі з хаосом знаходили почасти відгук, почасти авторитетну санкцію глибинні шари морального досвіду людства. Що ж до індивідуального життя звичайних людей, то воно здебільшого проходило вже під знаком даного йому таким чином закону чи благої вісті, через які й набувало свого глибинного смислу. Безперечно, з боку кожної людини це передбачало благоговійне співпереживання її богам і героям, постійні звертання думкою і серцем до уособленої ними драми осмислення буття.

В міру того, як людське мислення діставало самостійність, зазначена проблема набувала філософсько-етичного змісту. Серед великих учителів, які допомагали людям робити своє життя осмисленим, – Лао цзи, Конфуцій, Сократ, Платон, Арістотель...

Однак кардинальний поштовх до розвитку був даний проблемі сенсу людського буття пізніше. В Європі, зокрема, – на ґрунті засвоєння досвіду епохи Відродження і постренесансних сторіч. Для того було декілька причин. По-перше, саме Відродження унаочнило величезне розмаїття творчих можливостей людини, утвердило цінність людської індивідуальності, породило в неї нестримне прагнення до самореалізації. По-друге, виплекана епохою Відродження яскрава, різнобічна, закохана в себе індивідуальність поступово, але неухильно вибивалася за межі канонічної духовної традиції середньовічного християнства, почувалася дедалі вільнішою від її тиску й водночас більш віддаленою, коли не відірваною від її життєбудівної енергії. По-третє, нарешті, особистий досвід «титанів» Відродження, так само як світовідчування європейських мислителів подальших століть, переконливо засвідчував, що й ренесансна індивідуальність не самодостатня, що попри своє самозамилування вона теж потребує певного виправдання власної присутності у світі, певної моральної константи, яка б захищала її внутрішній світ від спустошення, а саму її – від духовних і життєвих катастроф. Трагедія «ренесансної людини» й пошук нею власного призначення – тема роздумів Мікельанджело, Сервантеса, Шекспіра...

«Який довершений витвір – людина! – ніби цитуючи ідеологів ренесансного гуманізму, міркує шекспірівський Гамлет. – Шляхетні думки! Безмежні здібності! Увесь вигляд, кожен рух викликає захоплення. Вчинки нагадують янгола! Бога нагадує розуміння! Окраса всесвіту! Вірець усього суцього! А чого варта для мене ця істота, квінтесенція якої – прах?» (переклад Гр. Кочура).

Гіркі ці слова. Як це все-таки може бути: цар природи, що володіє світлим розумом і палкою, таємничо-глибокою душею, – й так безслідно, так принизливо щезає зі світу! Чи, може, не безслідно?

* Лекцію підготовлено у співробітництві з Т.О. Чайкою.

** Враховуючи, що слово «сенс» етимологічно й семантично пов'язане з фіксацією відчуття, усвідомлення або оцінки чогось з огляду на його призначення, ми, де йдеться власне про внутрішній духовний зміст життя, вважаємо доцільнішим уживати слово «смысл» – «мислити з(с)чимось», «(пів)мислити».

Що ж лишається по людині, що виводить її існування із зачарованого кола безглуздя, де цар Александр Македонський може зрештою перетворитися на звичайнісіньку замазку для барила?

Саме від отих роздумів принца Гамлета (а ще, можливо, від «Думок» французького вченого і мораліста Б. Паскаля (1623–1662), що, як і Шекспір, жив і творив у постренесансному духовному кліматі) веде походження сучасна постановка смисложиттєвих проблем. Що ж це за таємнича істота – людина, така велична й така слабка водночас, задля чого дані їй її радощі та страждання, навіщо саме її буття, таке вибагливе, суперечливе й складне? Якщо є на світі Бог, як упоратися людині із цією своєю жахливою складністю, як відокремити в собі добро від зла так, щоб потому все-таки лишитися собою? Якщо ж Бога немає – чи не найвище безглуздя саме існування на світі істоти, все краще в якій так палко воліє неминущого смислу, так гостро жадає його?

Безперечно, над проблемами такого ґатунку люди замислюються не щодня. Існує думка, що пошук сенсу життя – взагалі якась духовна зайвина, «голод ситих», що допіка людину лише тоді, коли немає більш нагальних проблем. Чимало життєвих фактів свідчать, однак, про те, що подібний «голод» є річчю цілком реальною, яка може бентежити людину навіть більше, ніж її матеріальні скрути. Й для того є досить важливі підстави.

Передусім, конечність існування людини безпосередньо торкається долі кожного людського індивіда. Адже буття кожного з нас має початок і кінець; кожен так чи інакше пам'ятає про неминучість власної смерті й, здебільшого, має гіркий досвід переживання смерті інших, близьких йому людей – друзів, рідних, коханих. Уже це одне здатне спонукати до роздумів про те, в чому сенс нашої, такої нетривалої, присутності на цьому світі. Хоч як спокусливо віддатися безпосередньому плинові життя з усіма його принадами, властива будь-якій свідомій людині «пам'ять смерті» лишається з нею, а відтак – і питання про сенс життя знову й знову доводить її свою актуальність.

Оскільки існування кожного індивіда кінчене, він, як духовна істота, має або прийняти цю свою конечність, – що саме по собі потребує певних вольових зусиль, – або вдатися до пошуку неминущого смислу буття, який допоміг би йому цю конечність здолати. Зрозуміло, шуканий смисл може бути пов'язаний лише з якимись постійними, «інваріантними» засадами, що підносяться над безпосереднім плином життя. Саме таке значення, як ми вже бачили (див. лекцію 4), передусім і фіксують категорії «цінність», «святина» – значення граничного орієнтира людського існування, що надає надіндивідуального змісту життю й діяльності кожної окремої особистості.

Ясне усвідомлення конечності свого індивідуального буття – важливий крок особи на шляху до подібних вищих ціннісних смислів, без цього не може бути ні розуміння, ні любові, ні справжньої людської мудрості. Тим часом справа, звичайно, не зводиться до усвідомлення суто фізичних меж нашого існування або ж самого відчуття смерті, що наближається. Досвід підказує, що смерть зрештою може бути такою ж егоїстичною, як життя, не сповнене духовним змістом. Критична ситуація зустрічі зі смертю може каталізувати смисложиттєвий пошук особи, а може й засвідчити її остаточне духовне банкрутство. Водночас у нашому звичайному повсякденному житті ми нерідко вирішуємо свої смисложиттєві проблеми, здавалося б навіть не замислюючися над ними – піклуючися про батьків чи спілкуючися із друзями, виконуючи обов'язки громадянина тощо.

Людині може здаватися, ніби її Я з його цілями, потребами, інтересами є якимось атомом, надійно відгородженим від зовнішніх зазіхань. Насправді ж, являючи собою істоту суспільну, людська особистість не може будувати своє життя, не враховуючи спрямованого на неї погляду «інших» – рівнопорядкових з нею людських суб'єктів. Вільно чи мимовільно, свідомо чи неусвідомлено кожен з нас прагне до того, щоб наше життя набувало осмисленості для наших партнерів по спілкуванню, – інакше ми не тільки залишимося самотніми, а й узагалі не зможемо реалізувати себе як особистості. Саме це спонукає морально розвинуту людину знову й знову шукати і знаходити, творити і відкривати наново сенс власного буття в очах кожного свого «співбесідника», чи буде це старий приятель чи випадковий попутник, колега по роботі або кохана. Чим більше навколо людей, здатних примусити нас «вийти із себе» і подивитись на себе і світ їхніми очима, тим більше стимулів для різнобічного осмислення нами власного буття.

Втім, не тільки конкретні люди, що нас оточують, змушують до цього. Весь людський світ, а якщо поглянути ширше, то й природа, й буття загалом вимагають перетворення життя у смисл, в осмислену відповідь на запити ззовні. Німе «одвічне» запитання, звернене до кожного читача, глядача, слухача,

вгадується і в будь-якому справжньому творі мистецтва, що за своєю суттю не є лише засобом насолоди, навіть і естетичної, а постає як феномен смислового перетворення життя.

Нарешті, щоб не перебирати далі можливі зовнішні спонуки пошуку смислу життя, – чи не потрапляємо ми інколи «просто так», «ні з того ні з сього» в полон настійної потреби цей смисл все-таки відшукати – перед лицем чогось... або когось... або Когось...

Отже, хоч якою б абстрактною здавалася часом смисложиттєва проблематика, якою б незаперечною виглядала теза про те, що життя – вищий сенс для себе самого, пошуки власного існування – неодмінна духовна турбота кожної людської особистості. І справді трагічно, коли жодної відповіді на запитання про смисл буття – це, за словами видатного сучасного психолога В. Франкла, «найбільш людське з усіх запитань» – індивід відшукати не може. За даними, на які посилається д-р Франкл, 85 % опитаних американських студентів, що вчинили невдалі спроби самогубства, вказували, що не бачать у своєму житті жодного смислу – при тому, що про якісь незадоволені потреби в них не могло бути й мови [1]. Такою є людська ціна властивого сучасній цивілізації феномена «смисловтрати».

Здавалося б, можна заперечити, що нам до стандартів американської і західноєвропейської цивілізації далеко, а тому, мовляв, і проблеми в нас інші – не до «голоду ситих». Проте, як зауважує той же В. Франкл, практика доводить: питання про смисл буття нерідко виникає й тоді, коли живеться гірше нікуди [2]. Досвід показує, що найжорстокіші випробування людина гідно стрічає і краще виносить, коли в неї є свідомість життєвої мети, відчуття осмисленості власного існування і вчинків. У наші часи про цей досвід забувати не можна.

СПОСОБИ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Де ж людині шукати сенс свого буття?

Зрозуміло, що це питання не було б віковою філософською проблемою, якби відповідь на нього лежала на поверхні. Хоча, з іншого боку, всі ми відчуваємо, що вона десь поруч: адже йдеться про «розгадку» власного нашого існування. Однак найбільш прихованими й таємничими нерідко виявляються саме ті речі, що лежать «десь поруч», найближче часто-густо виявляється найвіддаленішим.

Через це не можна беззастережно довіряти занадто легким і прямолінійним відповідям на запитання, що нас цікавить. Якщо в таких відповідях і криється елемент істини, важливо пам'ятати: остання в даному разі ніщо поза шляхом до неї. Тому перш ніж говорити про сенс буття «самий по собі», подивимося, як людина до нього йде, в якому духовному просторі вона його шукає й до чого в цих своїх пошуках приходиться.

Загалом у європейській традиції останніх століть вирізняються три альтернативні підходи до подібних проблем, три способи осмислення людського буття. Людина або претендує на те, щоб *створити*, спродувати жаданий смисл, внести його у світ власною діяльністю, або прагне *віднайти* його ззовні вже сформованим і придатним для застосування, або ж, нарешті, виявляє готовність до співучасті у виробленні цього смислу шляхом відкритого *діалогу, спілкування* зі світом, буттям, з усіма відомими й невідомими його потенціями та чинниками.

Життя як продукування смислу

Перший із згаданих шляхів осмислення життя добре відомий у нашій країні, оскільки саме на ньому ґрунтується марксистське тлумачення смисложиттєвих проблем. У затейзованому суспільстві стало звичним загальником (укоріненість якого не подолано й дотепер) переконання, що тільки суспільна людина вносить у навколишній світ начала смислу, добра, краси, що поза її практичною діяльністю природа і буття загалом безтямні й пусті. Все, що є на світі, вся дійсність підлягають, мовляв, людському осмисленню і мають саме той смисл, який люди об'єктивно (тобто виходячи зі структури своїх потреб і діяльності) в них вкладають. Що ж до власного індивідуального буття людини, гарантією його осмисленості постають інтереси суспільства і прийдешніх поколінь: передаючи останнім результати своєї матеріальної й духовної діяльності, індивід засвідчує тим самим, що існував не даремно, і забезпечує собі єдино можливу форму виходу за емпіричні часові межі свого існування.

При нинішньому сприйнятті слів «марксизм» і «марксистський» легко «викрити» все, що з ними пов'язане. Однак марксистську тезу про відсутність смислу в позалюдській реальності й про людину

як єдиного його творця поділяли, зокрема, такі представники філософії екзистенціалізму, як А. Камю, Ж.П. Сартр; задовго до Маркса її обстоював молодий Й.Г. Фіхте. По суті, тут ми маємо справу з усталеною, досить-таки традиційною схемою осмислення людського існування, окремі елементи й загальний начерк якої можна знайти ще в «титанів» Відродження, у гетевському «Фаусті» та ін.

Немає сумніву, що до певної межі цей спосіб осмислення виявляється цілком продуктивним: він стимулював активність людини, її ініціативу, зміцнював соціальну свідомість. Усе це, однак, із часом дедалі більше зводилося нанівець притаманними йому суттєвими недоліками.

Першим з таких недоліків є прикра сліпота щодо природного світу й навколишньої дійсності загалом. Адже якщо єдине джерело смислу – людська діяльність, то це означає, що людина може в будь-який спосіб розпоряджатися природними багатствами й буттям узагалі, зважаючи лише на власні потреби. Якщо природа й навколишній світ не є для мене самостійним джерелом смислу, якщо в них я вбачаю лише віддзеркалення власних (або ж «суспільних») інтересів, моє ставлення, навіть моя любов до них неминуче залишаться егоїстичними; я легко поступлюся цією любов'ю, коли дійде до глибших моїх (цебто «суспільних») інтересів, а відтак і сам зрештою не знайду в природному світі ні прихильності, ані притулку. Нинішня глобальна екологічна криза – значною мірою саме наслідок того, що людина з якогось часу перестала співвідносити з розмаїттям природного світу й буття загалом неповторний сенс власного існування на Землі.

Другий суттєвий недолік зазначеного підходу до смисложиттєвих проблем більшою мірою стосується вже екзистенційної структури індивідуального людського буття. Якщо смислу навколишньої дійсності надає тільки людина, очевидно, що осмисленість власного існування кожної людської особи цілком залежить від буття інших людей, людських груп та спільнот, до котрих вона причетна, – соціальних класів, націй, суспільства, прийдешніх поколінь, людства та його культури. Поки існування всього цього не викликає сумнівів, окрема особистість може вважати, що й її існування на світі має свій сенс. Прогресистській свідомості ХІХ ст., для якої обрії існування людства губилися в нескінченності «світлого майбутнього», цього, очевидно, було досить. Нині, однак, ми живемо У світі, сповненому таких загроз, що припущення про неминучий кінець фізичного існування людства стає закономірним актом думки. А якщо людство смертне (причому можливість його загибелі є цілком реальною), якщо його «безсмертна» культура виявляється ще вразливішою і крихкішою, ніж фізичне його єство – в чому ж тоді сенс людського існування на Землі й власного буття кожної особистості зокрема? Невже в тому, що всі ми накоїли в реальному світі заради міфічного і, як виявляється, нікому не потрібного «майбуття»?

Нарешті, ще один, третій недолік розглянутої позиції пов'язаний уже із самою сутністю смисложиттєвого самовизначення людини. Згадаймо відомий в етиці парадокс «любові до близьких» і «любові до далеких». Сутність його в тому, що людина може справді любити тих і присвячувати своє життя тим, кого уявляє собі конкретно, хто їй реально близький. Давно помічено, що любов до близьких – найважчий різновид любові, але саме тому, що – єдино реальний. Любити (справді любити) багатьох – особливе й рідкісне покликання людської душі, неодмінно пов'язане зі здатністю відчувати цих багатьох як своїх близьких; цією здатністю обдаровані справжні педагоги, лікарі, духовні наставники та ін.

Натомість «любов до далеких» орієнтує людину на ідеальні об'єкти, котрих вона конкретно сприйняти й уявити не може. Нам здається, що ми любимо прийдешні покоління або людство в цілому, або ж цілісну й гармонійну людину майбутнього, це почуття може бути навіть досить палким – і все ж, поки конкретних образів усього цього нам не дано, ми «любимо» скоріше власні ідеї щодо згаданих високих сутностей. Така «любов» нічим не збагачує душу і за відповідних умов здатна виродитися у звичайнісінький егоїзм – при повному збереженні ілюзії власної жертвності й високої моральної сили.

Тим-то загальні міркування про корисність нашої діяльності для суспільства, людства, майбутнього тощо ще не дають справжнього розв'язання смисложиттєвої проблеми – саме через екзистенційну віддаленість подібних об'єктів, що завжди лишає відчинену хвіртку для банального себелюбства. Підтвердження цьому знаходимо хоча б у гетевському «Фаусті». Ось поважний доктор, який у діянні вбачав начало буття, замислює грандіозний проект перетворення природи, що має увічнити його благородні поривання, а разом з тим послужити на користь людству. Аж раптом на шляху його амбіційних творчих задумів трапляються конкретні, живі люди – старенька подружня пара Філемон і Бавкіда, котрим ніяк не до вподоби було перебиратися з насидженого місця на

зарезервованій для них Фаустом «прегарний хуторець». І тут у Фаустових монологів починають звучати нотки неприхованого, зовсім не «високого» егоїзму:

...Проклятий дзвін! Він незлічимо,
Мов зрадний стріл, у серце б'є!
Усе моє перед очима,
А за плечима б то чиє?
Бринить у нім злорадність хижа,
Що всякій владі межі є:
Отой липняк, та вбога хижа,
Та церківця – то не моє...

...Бодай не знать того ніколи!
І гріх, і сором, далебі!
Коли вже тих старих посяду
І сам осяду між лип'я?
Воно чуже – і світовладу
Від того ніби трачу я.

Переклад *М. Лукаша*

Втім, далеко разючіші приклади тієї ж духовної двозначності дає нам подальша історія «діяльної любові до далеких», аж до лідерів більшовицького режиму, у психології яких часом зовсім не просто розрізнити фанатичну відданість ідеї служіння «світлому майбутньому» і гіпертрофоване себелюбство, що провокувало на нелюдську жорстокість, уже не кажучи про закриті розподільники, кремлівські пайки, секретні дачі...

Вище ми бачили, що осмисленість людського існування передбачає опору на ті або інші надсуб'єктивні цінності, які підносяться над емпіричними потребами особи й сполучають її з іншими особистісними світами. Інакше кажучи, важливо знаходити навколо себе, в самому реальному бутті (а не в царині наших власних «світлих ідей» стосовно того, яким це буття мало б бути) такі неповторні конкретні цілісності, заради яких варто жити; бути здатним сприймати те, що є, як самоцінність. Особливістю ж розглянутого нами людського світоставлення є якраз те, що в його межах не визнається можливим існування позалюдських, поза-суб'єктивних джерел смислу, тобто самоцінностей як таких. За такого підходу людина розглядає весь навколишній світ як арсенал засобів своєї діяльності; зрештою і власне існування вона осмислює як засіб для якоїсь вищої соціальної ідеї-мети – або ж саме це існування перетворюється на своєрідну егоїстичну «чорну дірку», що поглинає все навкруги.

Проте навколишній світ, коли він втрачає вимір власної самодостатності, перестає підтримувати й зігрівати людину, і та зрештою може опинитися в страхітливому вакуумі – в «зовнішній темряві», як мовить про це Святе письмо.

Завершуючи розгляд способу осмислення буття, сутність якого ґрунтується на припущенні, що людина сама, своїми справами й учинками надає світові всього наявного в ньому смислу, наведемо думку відомого російського філософа С.Л. Франка (1877–1950): «Хоча сенс життя – якщо він є! – і осмислює людські справи, і може надихати людину на істинно великі справи, але, навпаки, жодна справа не може осмислити сама по собі людського життя» [3] * (* Пор. у згаданого нами вище В. Франка: «Смисл має бути знайдений, але не може бути створений» [4]). Тож доктор Фауст, котрий вважав, що спочатку була Дія (а не смисл, не слово, не логос), недарма підписав угоду з чортом. Для цього були, як бачимо, підстави.

Життя як утілення смислу

Інший, альтернативний шлях осмислення людиною власного буття передбачає пошук у зовнішньому світі або ж у духовній сфері якихось готових ідеалів, планів, рецептів, схем, які мали б заздалегідь визначати людське життя, тим самим і надаючи йому певної осмисленості. Нерідко люди

вважають, що прожити своє життя «недаремно», «правильно» – значить присвятити його неухильній реалізації того чи іншого попереднього задуму; відсутність подібних ідеальних настанов, так само як і будь-які відступи від них, сприймаються як життєва катастрофа.

«...Тасмниця буття людського, – читаємо в романі Ф. Достоевського «Брати Карамазови», – не в тому, щоб тільки жити, а в тому, для чого жити. Без твердого уявлення собі, для чого їй жити, людина не погодиться жити і швидше знищить себе, ніж залишиться на землі, хоча б навколо неї все були хліби».

Переконливо на перший погляд, чи не так? Тим знаменніше, що наведені красиві слова в романі виголошує не хто інший, як ...Великий інквізитор, про збіг думок якого з думками самого письменника навряд чи можна говорити всерйоз.

У чому з Інквізитором з «поєми» Івана Карамазова безперечно можна погодитися – це в тому, що людині із сумлінням, справді, в житті потрібен якийсь духовний зміст, що існування цілком безглузде для неї гірше, ніж сама смерть. Проте думка Інквізитора сягає далі. «Тверді уявлення» про сенс буття важливі й цікаві для нього тому, що, спущені людині заздалегідь згори (а не вироблювані нею самою в безперервному діалозі зі світом), вони стають одним з найпевніших засобів перетворення людської істоти на своєрідний духовний автомат, слухняну маріонетку, позбавлену свободи волі, – цього, як вважає Інквізитор, найважчого тягара, від якого впродовж усієї своєї історії терпить людство.

Справді, жити легше, комфортабельніше, коли нічого не треба обирати й додумувати самому, коли тебе заздалегідь навчено, за яким законом жити, до чого прагнути, що й як робити. Кожен знає «щасливчиків», що поділяють подібні життєві настанови на ґрунті чи то релігії, чи науки, чи звичайного здорового глузду. От тільки чи не втрачає таким чином людина, разом із тягарем свободи вибору, дещо, що стосується самої суті її буття, первинної радості власне людського існування? Адже якщо припустити, що життя – тільки засіб реалізації певного встановленого заздалегідь смислу, котрий ніби нависає над ним, воно моментально набуває присмаку якоїсь вторинності, другорядності. Та й яка радість, яка самостійна цінність може бути в життя, коли головне його призначення – відпрацювання наперед заданого уроку, хай навіть і сповненого вищого смислу? Більше того: який власний смисл може бути в життя, коли воно – лише такий от відрізок чиїхось задумів і «твердих уявлень», що йому передують?

Вище ми розглянули трагедію людини, що зважається нав'язувати світові власний суб'єктивний смисл як нібито єдино можливий. У даному разі маємо справу з діаметрально протилежною орієнтацією: людина свідомо підпорядковує своє життя реалізації тих чи інших зовнішніх, зі «світу» взятих настанов, здобуваючи завдяки цьому певну екзистенційну полегкість разом із відчуттям осмисленості, «правильності» власного існування.

Природно, що така позиція завжди імпонувала соціальним силам, заінтересованим в утвердженні образу «людини-гвинтика», слухняного носія і виконавця різноманітних проєктів «тотального» налагодження життя. Виклад подібного погляду, що завершується відомим міфом про людину – «ляльку богів», знаходимо вже в «Законах» Платона – поза всім іншим, одній з найдавніших європейських соціальних утопій. Через страхітливий видіння героїв Достоевського згадане розуміння людини доходить аж до нашого століття, в якому й реалізується із залізною послідовністю загальновідомими фірерами та вождями – імперськими «мрійниками» й «благодійниками» людства.

Втім, описаний підхід до смисложиттєвих проблем дістає вияв не тільки в галузі стосунків людини з механізмами влади й засобами соціального маніпулювання. В найдемократичніших країнах існує нездоланна інерція такого ж некритичного прийняття, такої ж фетишизації певних стандартів життя, «престижних» цінностей тощо, в яких дезорієнтована особистість починає вбачати останню міру й виправдання всього свого існування, його доконечний смисл.

Однак якого б із можливих утілень не набуло розглянуте ставлення людини до своїх смисложиттєвих проблем, у кожному разі – чи йдеться про «людину-гвинтика» в тоталітарному соціальному механізмі, чи про адепта однобічно сприйнятих наукових істин, чи про релігійного фанатика або ж простого обивателя – завжди тут так чи інакше дається взнаки певна духовна обмеженість. Людина, яка здатна вдовольнитися раз назавжди одержаним розв'язанням неповторної загадки власного життя, внутрішньо тяжіє до одномірності: стає глухою до глибоких духовних, зокрема й релігійних переживань, до справжнього мистецтва (вже Платон, як відомо, радив вигнати із

спроектованої ним ідеальної держави Гомера і «творців трагедій»), байдужою або ж нетерпимою до альтернативних цінностей. Натомість у неї зростає потреба в різноманітних сурогатах духовності, які б підтверджували або принаймні не чіпали її життєве кредо; подібні сурогати й надають їй ті, хто заінтересований у її конформізмі – байдуже, чи у формі вестернізованої «масової культури», чи у вигляді офіційної «художньої самодіяльності», зародки якої виразно окреслені в тих же платонівських «Законах».

Здавалося б, розглянутий спосіб орієнтації у світі має значно глибші історичні корені, ніж указаний вище тип суб'єктивного творення життєвого смислу. Проте, як бачимо, справжнього розквіту цей спосіб орієнтації набув порівняно недавно, до того ж в аномальних для людської культури формах. Коли ми придивимося до того, що є нормальним, «серединним» для людини, що повторюється в її історичному розвитку, для кожного покоління постаючи по-новому, – побачимо, зрештою, більш природні й разом з тим динамічні процеси зростаючого осмислення буття, вільні від крайнощів безмежного суб'єктивізму, з одного боку, і беззастережного конформізму – з іншого. Тут перед нами постає *діалог, спілкування* людини зі світом.

Спілкування як здобуття життєвого смислу

Як перший, так і другий розглянуті напрями визначення сенсу людського буття в основі своїй, як прийнято говорити в сучасній філософії, *монологічні*. Це означає, що вони передбачають лише один-єдиний «логос», єдине джерело осмислення – в першому разі діяльність самої людини, в другому – ті чи інші відокремлені від цілісності буття ідеали або ціннісні взірці – замкнені, начебто «сліпі» для будь-яких інших можливих смислоутворювальних впливів. Фіксується певний смисловий центр, і життєве завдання людини зводиться до утвердження того, що з даного центру походить, – у першому разі до самоствердження через власну діяльність, у другому – до утвердження певних заздалегідь обраних ідеалів, цінностей тощо.

Неважко переконатися, що як та, так і інша позиція позначаються рисами довільності; до того ж будь-яке окремішне, відірване від цілісності буття джерело осмислення рано чи пізно вичерпується, втрачає здатність до самовідтворення, що зрештою штовхає людину до крайнощів, які й були простежені вище. Реальною альтернативою тут може бути лише перехід до *діалогічної* концепції осмислення людського буття, заснованої на визнанні множинності можливих осмислювальних центрів і відкритості щодо їхнього впливу. Така концепція орієнтує на спілкування з іншими людьми, із цінностями своєї та інших культур, зі світом загалом. Слід сказати, що спілкування в його людинотворчій функції – одна з центральних тем філософії ХХ ст. Якщо Гегель міг колись вважати: що людина робить, тим вона й є, пізніші мислителі дедалі більше схилиються до визнання спілкування, інтерсуб'єктивних стосунків як найважливішого чинника, що визначає і внутрішній сенс людської діяльності, й сутнісний план буття людини загалом. Підготовлене ще в ХІХ ст. такими різними філософами, як Л. Фейєрбах, молодий К. Маркс, С. К'еркегор, подібне розуміння вилилося в останньому столітті в усвідомлений підхід до людини, показовий зокрема, для філософії діалогу М. Бубера, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвайга, екзистенціалізму К. Ясперса, для напряму в російській гуманістиці, представленого дослідженнями М.М. Бахтіна, О.О. Ухтомського, Г.С. Батищева, для феноменологічної етики Е. Левінаса та ін.

Звісно, ніхто з представників перелічених напрямів не взявся би стверджувати, нібито чим більше людина втягнута в будь-які спілкування або ж комунікації, тим осмисленішим є власне її існування. Йдеться про інше – про сутнісну відкритість людини навколишньому буттю, про її готовність сприймати світ не лише з позиції власних інтересів або якогось довільно обраного «непорушного принципу», а враховуючи внутрішні тенденції й «зацікавленості» самого світу й представлених у ньому суб'єктів, множинність тих голосів, якими він промовляє, звертається до нас, очікуючи нашої відповіді. Так і з'являються нові смисли, що збагачують наше існування; як формулював сутність діалогічної концепції смислу один з її фундаторів М.М. Бахтін, «смислами я називаю *відповіді* на запитання. Те, що на жодне запитання не відповідає, позбавлене для нас смислу» [5].

Легко бачити, що саме за умов цілісного й відкритого контакту з буттям смисложиттєвий пошук особистості постає як *процес*, заснований на вільному й відповідальному її самовизначенні. Усвідомлення цього ніби повертає людину до елементарного досвіду: ми бачимо, як на кожному з етапів свого життєвого шляху вона по-новому сприймає своє місце й призначення у світі. Для особи, що розвивається нормально, цей процес, попри всі біографічні зміни й духовні переломи, являє собою

певне нагромадження позитивних життєвих смислів, що веде до зростаючої смислової «наповненості» буття. Говорячи про міру висвітленості реального людського життя неминущим ціннісним смислом, ми нерідко звертаємося до поняття *мудрість*. Мудра людина – не просто та, що багато знає, навіть не та, що вміє застосовувати свої знання на практиці. Мудрий – той, хто здатен практично співвідносити, гармонізувати життя і його сенс, підносячи їх до єдності, фундованої на позитивних людських цінностях. Стосовно ж світу об'єктивних соціальних явищ подібна єдність життя і смислу виступає власне як *культура*. Саме в царині культури природне й соціальне буття достають у вигляді осмислено розподіленої, доцільно організованої й ціннісно орієнтованої цілісності, що втілює вищі прагнення людини.

Разом з тим у річищі подібного світоставлення зростає осмислення буття лише підкреслює його потенційну глибину. Як ми бачили вище, і перший, і другий з розглянутих типів світовідношення суттєво збіднюють внутрішній світ людської індивідуальності, життєвий досвід людини, відтинаючи від нього все, що суперечить утвердженню раз і назавжди обраного монологічного смислового центру. Однак якщо виходити з «відкритого» варіанта входження людини у світ, особливого значення набуває саме *повнота* людського досвіду. Принципова довіра до навколишньої реальності, спрямованість на спілкування з нею надають вагомості феноменові людської цілісності, привчають бачити в ній невичерпне джерело потенційного, ще не реалізованого смислу. Творче осмислення буття і необмежене поширення сфери безпосереднього контакту з ним – два взаємопов'язані аспекти даного ставлення до світу. Так само воно вбирає в себе й прагнення до розумної впорядкованості, культурної організації життя, й поривання вдалину, до нових обривів цілісного людського досвіду.

Втім, не будемо тут уживати надто гучних слів. Будь-яка патетика зробила б висновок, якого ми щойно дійшли, фальшивим, адже насправді, навіть за наймудрішого способу життя, реальної безмежності посунання вперед нам у нашому індивідуальному бутті не дано – саме через невблаганну конечність останнього. Хоч як би ми спілкувалися з навколишнім світом, як глибоко сягали б у його таємниці, всьому цьому рано чи пізно приходить кінець, і перед кожним із нас, у його останній самотності, постає те ж таки запитання: навіщо мені це все? Нащо взагалі живе людина?

Таким чином ми, здається, зробили коло. Ми повернулися до питання, з якого почали. Рух по цьому колу не був марним, оскільки з'ясовано принципові умови, згідно з якими ми тільки й можемо побачити наше життя осмисленим. І все ж жаданої відповіді поки нема – надто глибоко впливає на всю структуру відносин людини зі світом ще не проаналізована нами належним чином конечність її існування, надто щільно сплітаються життя і смерть, сенс життя і сенс смерті. Заплющувати очі на це – значить тішитися ілюзіями. Можна, звичайно, сподіватися, що вічний смисл буття долає конечність індивідуального людського існування, проте такі сподіванки небагато чого варті, поки ми не зазирнемо у вічі самій цій конечності – тільки так, зрештою, можна збагнути, що ж то за вічність, яка їй не чужа й до якої вона прагне. Звернімося, отже, до загадки людської смерті – може, саме її розгляд проллє нове світло на проблему сенсу існування людини.

ФЕНОМЕН СМЕРТІ

Культурно-історичний аспект проблеми смерті

Із самого моменту свого виникнення філософія була націлена на розкриття таємниці смерті. Так, легендарний Піфагор, котрий, імовірно, ввів у обіг саме поняття «філософія», поєднує заняття останньою із запозиченою на Сході вірою у переселення душ (метемпсихоз). Платон, вбачаючи в посмертному існуванні душі запоруку її причетності до істинного світу ідей, висловлює думку про те, що справжні філософи взагалі «зайняті, по суті, тільки одним – умиранням і смертю» («Федон», 64 а). Зі свого боку, Епікур формулює альтернативну, не менш радикальну концепцію, згідно з якою «найстрашніше з нещасть, смерть, не має до нас жодного відношення, оскільки поки ми існуємо, смерть іще не присутня; а коли смерть присутня, тоді нас нема» (Лист до Менекея).

Як платонівський, так і епікурівський погляди на смерть знаходили собі прихильників упродовж тисячоліть. Перевагу європейська культура наступних часів віддавала все ж точці зору, висловленій Платаном – пізніше вже в християнському її витлумаченні, – що передбачає невідступну увагу до смерті («пам'ять смертну»), духовно виражене, позбавлене надмірної екзальтації її сприйняття.

Поглибленому осмисленню смерті, яке усталювалося протягом століть, відповідав і досить високий рівень «культури вмирання» – культури підготовки людини до зустрічі зі смертю (власною або своїх близьких). Потрібні для цього духовні здатності й навички виховувала в європейця християнська культурна традиція в усій її цілісності; слід відзначити, зокрема, й спеціальні праці на тему «Ars Moriendi» (наука або мистецтво вмирання), що поширювалися в Європі наприкінці середніх віків.

Високий розвиток осмислення смерті знаходимо і в інших культурних регіонах. Про це свідчать, зокрема, давньоєгипетська (близько XIV ст. до н. е.) й особливо тибетська, записана у VIII ст. н. е., «Книги мертвих», які дають людині, що вмирає, детальні настанови щодо її перебування в посмертному світі. Література подібного призначення відома також в індуїстській та мусульманській традиціях.

Не становила винятку у своєму ставленні до смерті й культура Давньої Русі. Вже не кажучи про релігійні витоки її духовності, вкажемо хоча б на поширеність у нашій давній культурі визначення філософії, що належить відомому візантійському богослову VIII ст. Іоанну Дамаскіну, як «роздуму про смерть, як довільну, так і природну» [6]. Філософ, отже, це той, хто може тверезо мислити про смерть, дивитися їй у вічі...

Цілком інша картина складається, однак, у Європі за Нового часу. Епоха, допитлива думка якої вникала, здавалося б, у все на світі, немовби «втрачає» феномен смерті, відвертається від нього. Девізом філософії стають слова Б. Спінози, який слідом за Епікуром проголошує: «Людина вільна ні про що так мало не думає, як про смерть» [7], що ж до сучасника Спінози Б. Паскаля, котрий обрав предметом своїх роздумів саме конечність людського буття, то його філософська творчість виявилася затребуваною лише наприкінці XX ст.

Найвидатніші мислителі Нового часу втілили цю особливість епохи. Навіть Кант по-своєму обминає проблему смерті, просто постулюючи безсмертя індивідуальних людських душ відповідно до вимог практичного розуму. Гегель, підкресливши, що смертність – Доля всього конечного [8], наділяє атрибутом вічності Абсолютний дух, а це означає, що й кожен індивід, оскільки він здатний, простудіювавши гегелівську філософію, піднятися до точки зору цього духу, здобуває тим самим надію хоч на якийсь паліатив безсмертя. Так або інакше питання про смерть усувалося. Залишає його осторонь і марксизм.

Досліджуючи причини цієї дивної сліпоти щодо кардинальної проблеми людського існування, англійський історик А. Тойнбі зводить їх до нездоланного страху смерті, ще не відомого людям попередніх епох. «Час прогресуючої зневіри», який настав унаслідок релігійних війн та успіхів наукового пізнання, зумовив нездатність людини «холоднокровно дивитися в обличчя факту смерті», призвів до наростання неусвідомленого страху, що пройняв усі сфери культури. Саме через це смерть стає забороненою темою, своєрідним «небажаним елементом» у новітній західній цивілізації. «Зіткнувшись зі смертю без віри, сучасна людина завбачливо підрізала свої духовні крила» [9].

Думка Тойнбі не є поодинокую. Так, французький дослідник Ф. Ар'єс указує в даному зв'язку на перехід від «прирученої смерті» раннього середньовіччя до «смерті здичавілої» – смерті, з якою не може змиритися секуляризована індивідуалістична свідомість Нового часу.

А ось як осмислює ситуацію сучасний російський філософ Ю.М. Давидов. З точки зору попередніх етапів культурного розвитку, зазначає він, «смерть незмінне поставала як хоча й невід'ємний, ...але все ж лише підпорядкований, службовий момент цілісності універсуму», тому й жах перед нею не міг перейти певної межі. Для того ж, щоб у Новий час смерть «була, так би мовити, відкрита заново – вже не як служниця вищих сил, а як самовладна господиня, як єдине абсолютне божество – ...«мікрокосмос» конечного, неминуче партикулярного існування індивіда мав не просто піднятися на рівень «макрокосмосу» універсального життя, а й цілком заступити його. Отоді загибель цього «мікрокосмосу» з необхідністю постала як «вселенська», справді космічна катастрофа, перед лицем якої все втрачає свій сенс» [10].

В українській літературі такий всеохоплюючий індивідуалістичний відчай перед смертю, який призводить до загального обезсмилення суцього, виразно переданий, зокрема, у вірші Олександра Олеся:

Загине все без вороття:
Що візьме час, що люди,
Погасне в серці багаття
І захохнуть груди.

І схочеш ти вернуть собі,
Як Фауст, дні минулі .
Та знай: над нас – боги скупі,
Над нас – глухі й нечулі...

Не дивно, що й у філософії мовчання про смерть на такому світоглядному тлі раз по раз переривалося відчайдушними протестами проти неї, причому, хоч як парадоксально, цим вирізнялися і мислителі явно емпіричної й матеріалістичної орієнтації – такі як Ф. Бекон, Дж. Прістлі та ін. Втрата релігійної віри в потойбічне безсмертя оберталася химерними надіями на безсмертя поцейбічне, земне, яке мало б стати результатом розвитку науки й техніки і регулювання природних сил. Особливої інтенсивності ці ідеї набули у відомого російського мислителя М.Ф. Федорова (1828 – 1903), автора «Філософії Спільної Справи», котра передбачала не більше й не менше, як воскресення за допомогою науково-технічних засобів усіх померлих батьків, усіх предків людей, що живуть нині, – саме в цьому Федоров вбачав головний моральний обов'язок людства.

Слід сказати, що вплив філософії Федорова на російську й радянську культуру ХХ ст., хоча особливо й не афішувався, по суті був значним. Потребам часу цілком відповідав надихаючий міф, який трансформувалася духовний смисложиттєвий пошук людської особистості в безособову патетику технічної експансії, підкорення простору й часу, панування над природою. Комуністичний земний рай здобував таким чином свій суттєвий, хоча й приховуваний атрибут – активістськи витлумачене поцейбічне, суто тілесне безсмертя. Ще один «радянський» висновок із федоровської утопії – непохитна віра у відновлюваність будь-яких людських і природних ресурсів. Адже якщо людей можна воскресити за допомогою техніки, значить, не таким уже й неповторним є їхнє індивідуальне існування «тут» і «тепер». І якщо можна відновлювати людське життя, що вже казати про світ природи? Чому ж не погосподарувати в ньому на свій смак, у святій надії на майбутнє Відродження?

Цілком очевидно, що сьогодні такі уявлення значною мірою втрачають свою світоглядну основу; не виключено, звичайно, що з плином часу надії на штучне «безсмертя» чи, принаймні, істотне збільшення тривалості людського життя дістануть більш реальний ґрунт. Натомість самий факт конечності існування людини, передусім її смертності, у ХХ ст. знову стає темою напружених роздумів. Криза ліберально-прогресистської ідеології, зростаюче почуття «закинутості» у світ врешті-решт змушують філософію і культуру пильніше вдивлятися в невідступний феномен смерті. При цьому якщо в новітніх філософських системах релігійного спрямування загалом обстоюються традиційні уявлення про проміжне, опосередковане положення смерті між земним і потойбічним світами і віра в безсмертя людської душі, то у фундаментальній онтології М. Гайдеггера, в екзистенціалізмі Ж.П. Сартра і А. Камю знаходить вияв не менш прикметна тенденція вбачати в самій конечності існування людини «тут» і «тепер», в її «бутті-до-смерті» (М. Гайдеггер) серцевину людськості як такої, головну засаду формування людської свідомості загалом. Якщо взяти до уваги, що синонімами конечності буття людини в даному разі виявляються його «історичність», «тимчасовість», неважко збагнути, який широкий спектр ідей – від марксизму аж до сучасної герменевтики – виявився прямим або опосередкованим чином пов'язаним із зазначеною позицією у філософському розумінні людини.

Мотиви сучасних звернень до традиційної концепції смерті як переходу до потойбічного безсмертя досить зрозумілі – це і глибока вкоріненість релігійних традицій, і збудження нового інтересу до них, спричинене усвідомленням негативних аспектів розвитку промислово-технічної цивілізації Нового часу, і набрання сили в цьому контексті неканонічними формами релігійно-містичного досвіду, що позначаються масовим впливом, і парадоксальні результати сучасних досліджень, зокрема, в галузі реаніматології (див., наприклад, праці д-ра Р.А. Муді), які за певної їхньої інтерпретації здатні підсилювати позиції тих, хто вірить у потойбічне життя. Разом з тим і

протилежний, другий із зазначених поглядів на конечність людського існування теж має певні підстави.

Йдеться не тільки про відчуття історичної обмеженості, минулості емпіричного існування людини (загалом таке відчуття не містить у собі нічого нового), але передусім – про зростаюче усвідомлення закладеної в цьому відчутті екзистенційної істини, усвідомлення фатальної, доленосної конечності тих «рамкових» цінностей, до яких спрямоване, в яких вичерпує себе індивідуальне людське життя.

Поки зберігається віра у вічні всеперемагаючі засади Істини, Добра, Справедливості, Краси, поки люди здатні відчувати свою особисту причетність до їхньої поступальної реалізації у світі, кожен зрештою може сказати про себе словами поета: «Ні, весь я не умру», – оскільки його життя хоч якоюсь мірою сприяло здійсненню цих високих цінностей. Коли людина впевнюється в тому, що й найдорожчі для неї цінності самі по собі історичні й конечні, смерть індивіда наче обертається в суперсмерть. Здається, саме так і стоять справи в нашому нинішньому світі. І в цьому – один з найболючіших аспектів досвіду ХХ ст.

1600 років тому, в сумнівах і тривозі шукаючи свій шлях до Бога, блаженний Августин дійшов висновку, що став життєвою очевидністю для багатьох поколінь: «не знаю, звідки й як, але я виразно бачив і твердо знав, що те, що погіршується, нижче від того, що не може погіршуватися, і не вагаючися віддавав перевагу неприступному для ушкодження перед тим, що може бути ушкоджене»... Прекрасне у світі «народжується і вмирає... чим швидше росте, утверджуючи своє буття, тим сильніш поспішає у небуття», а отже – «хай хвалить душа моя за цей світ Тебе... але не пристає до нього чуттєвою любов'ю, бо він іде, куди й ішов, – до небуття і крає душу смертельною тугою, бо ж і сама вона хоче бути і любить спочивати на тому, що вона любить. А в цьому світі ніде спочити...» [11]. Любити, отже, треба вічне.

У повній відповідності з наведеними міркуваннями Августина, С.Л. Франк зазначав: «Сенс життя» – чи є він насправді чи його нема – маємо розуміти в усякому разі як певне *вічне* начало». І ще категоричніше: «Сенс життя – в його утвердженості у вічному... Моє життя може бути осмисленим, тільки якщо йому належить вічність» [12].

Переконливо? Проте як же бути в такому разі сучасним людям з їхнім трагічним досвідом залишеності вічним і абсолютним Богом? Як бути, коли ми впевнюємося, що те прекрасне, добре, ніжне, а можливо й святе, що ми його стрічаємо в нашому житті і вважаємо гідним поклоніння, – якраз не вічне? Прекрасне є ефемерне, повідав людям скорботну істину Маленький Принц у А. де Сент-Екзюпері; і нині ми, як, можливо, ніколи раніше, відчуваємо всю уразливість духовного для підступних впливів часу, всю вкоріненість його в грубому земному бутті – від чого дивним чином лише зростає його внутрішнє променіння. Як ніколи раніше, досягаємо ми сьогодні і смертність, уразливість людства загалом з усіма його здобутками. То чи не позбавляють життя людини смислу такий досвід, такі знання?

Відповідь цитованого російського мислителя ніяких сумнівів не залишає. Вічний смисл життя, пише С.Л. Франк, «або є – раз назавжди! або вже його *нема* – і тоді теж – раз назавжди!» [13].

Але, можливо, така безапеляційність є в даному випадку недоречною, і специфіка нинішніх обставин лише підкреслює справжню суть духовного самовизначення людини?

Однак перш ніж звернутися до цього питання, подивимося, як реально постає смерть перед людиною за умов нашої сучасності.

Смерть як чинник сучасного людського життя

Одним із наслідків тривалого замовчування теми смерті стало переконання в тому, що зустріч із нею не породжує для людини якісно специфічних проблем, потребуючи лише певного медично-юридичного оформлення. Це, своєю чергою, не могло не позначитися як на поводженні з умираючими, так і на ставленні до вже померлих.

Щодо перших, показово, що виключну турботу про людину в передсмертному стані протягом останніх століть бере на себе медицина; це, безперечно, примножило можливості збереження і продовження людського життя. Разом з тим цілковите зосередження на природному для медицини завданні збереження життя призводить до того, що у випадку, коли засоби медичної боротьби зі смертю вичерпані, людину в певному розумінні залишають напризволяще; ті, хто безпосередньо

оточує її в цей момент, здебільшого виявляються не в змозі належним чином підготувати її до самого прийняття смерті. В результаті, згідно з авторитетним судженням видатного представника сучасної танатології (науки про смерть) Е. Кюблер-Росс, «умирання тепер у багатьох відношеннях стало процесом огиднішим, більш самотнім, більш механічним і дегуманізованим, ніж раніше» [14].

Неспроможність зведення проблематики передсмертних станів лише до боротьби зі смертю є особливо очевидною в умовах запровадження новітньої медичної апаратури, що дає змогу забезпечувати невизначено тривале функціонування тих чи інших органів або систем людського організму. Вже використання цих технічних засобів саме по собі породжує нагальну потребу мати певну концепцію смерті, певні етично виважені уявлення щодо права на *евтаназію* (свідоме позбавлення життя безнадійно хворої або практично мертвої щодо своїх вищих функцій людини), загалом актуалізує проблему зустрічі смерті, а не тільки втечі від неї. Не випадково в сучасній *біоетиці* (галузь знання, що вивчає етичні проблеми біології й охорони здоров'я) завойовує визнання ширше, порівняно з традиційним, розуміння сутнісної мети медицини як не тільки захисту життя і здоров'я, а й забезпечення благополуччя пацієнтів у всіх його вимірах; утверджується принцип автономії, або самодетермінації особистості хворого, за яким закріплюється право приймати відповідальні рішення, що стосуються його подальшої долі. Проте й за цих умов передбачається, що людина, хай навіть вільна від примусових турбот про неї, зостається самотньою у своїй зустрічі зі смертю – може, ще самотнішою, ніж раніше, віч-на-віч зі своїм самотнім рішенням.

Не менш пекучі проблеми успадковуємо ми від недавнього минулого і в нашому ставленні до померлих, нашій пам'яті про них. І хоча християнські традиції рятували у цьому відношенні європейську культуру від крайнощів, А. Камю мав-таки підстави сказати від імені західного суспільства новітніх часів загалом: «Такою є одна з рис притаманної Заходу мужності: для нього огидні ті місця, де належить вшановувати смерть» [15]. Витіснення самого таїнства смерті на задній план свідомості не могло не призвести до відштовхування від пов'язаних зі смертю реальностей, до прогресуючого забуття у ставленні до померлих, до занедбання усталених традицій вшановування їх.

Утім, найприкріші «рекорди» безпам'ятства й неповаги до померлих припадали на комуністичні країни. Що й зрозуміло, оскільки культ Людини з великої літери мав тут своєю зворотною стороною цілковите ігнорування конкретних людських індивідів із притаманною їм уразливістю і буттєвою кінченістю. А смерть – це, безперечно, вияв кінченості і, як така, не гідна «нової людини», активного будівника комунізму, що мав би бути безсмертним, як Кошій. Тож проігнорувавши волю свого вождя щодо поховання його на Волковому цвинтарі в Петербурзі, недавні правителі нашої землі тим більше не мали душевних гальм, що забороняли б улаштувати на місці колишніх кладовищ стадіони і «парки культури й відпочинку». Не дивно, що мільйонами людей були втрачені самі звичайні поховання на кладовищі, сама потреба відвідувати могили своїх близьких, піклуватися про них...

Проте часи змінюються. Як на Заході, так і в нас нині відбувається лавиноподібне зростання інтересу до проблеми смерті як внутрішнього чинника людського життя, котрий потребує особливого ставлення, особливої культури. Слід сказати, що сучасна танатологія вже нагромадила чималий емпіричний матеріал, який свідчить про специфічність досвіду вмирання і смерті, розкриває його якісні риси; нині цей матеріал стає загальним надбанням.

Так, ще в 1892 р. відомий швейцарський геолог Альберт Хейм опублікував дані, що свідчили про дивовижну подібність досвіду близькості смерті в 95% опитаних Хеймом людей (здебільшого альпіністів), які пережили серйозні нещасні випадки. Існування в передсмертному досвіді людей спільних стадій і мотивів було підтверджене й наступними дослідниками. Узагальнюючи зібрані дані, американський професор Р. Нойес дійшов висновку про існування трьох послідовних стадій умирання: «опору», що позначається відчуттям загрози й страху перед смертю, «огляду життя», коли перед людиною проливають спогади про найважливіші моменти її існування, й нарешті «трансценденції», пов'язаної з переходом до містичних або ж «космічних» станів свідомості.

Трохи іншу, але теж стадіальну картину досвіду вмирання подає згадана вище Елізабет Кюблер-Росс. Згідно з її спостереженнями, ставлення людини до смерті, що наближається, проходить принаймні п'ять послідовних стадій. Перша реакція на смертельне захворювання звичайно така: «Ні, тільки не це, такого бути не може». Коли, однак, хворий усвідомлює реальність того, що відбувається, початкове відкидання смерті може змінитися гнівом або ж фрустрацією: «Чому саме я, коли мені ще так багато потрібно зробити!» Потім, «перегорівши», людина нерідко вдається до всіляких спроб «обдурити» смерть, виграти додатковий час для життя; коли ж можливості для цього вичерпуються, настає період

страху або депресії. Й нарешті, пройшовши і через це, хворий, якщо в нього вистачає часу й душевної рівноваги або він дістає належну допомогу від тих, хто його оточує, здатний відчувати несподіваний спокій, примиреність зі своїм станом. Настає переломна мить «прийняття смерті». Останнє добре знайоме, втім, і давній релігійно-народній культурі вмирання: на тих, до кого приходило таке кінцеве просвітлення, вбачали благодать Божу.

Цілком очевидно, що вже саме прийняття до уваги подібних аспектів людського досвіду здатне впливати на ставлення до смертельно хворих, формувати певний суспільний тонус у розумінні смерті. Істотні й інші спостереження над внутрішнім світом умираючих. Зокрема, як зазначає американський теолог П. Вошбон. для умираючої людини настає мить, коли «дотик виявляється важливішим за мовне спілкування», й вона повертається «до тієї єдності з нашим тілесним світом, коли дотик був усім, що ми знали» [16]. Здається, належне усвідомлення тієї обставини, що для людини, яка вмирає, настає мить, коли ласкавий, пестливий дотик є чимось нескінченно важливішим, ніж мовне спілкування, мало б справити вплив на систему комунікативних пріоритетів нашої далеко не ласкавої культури.

Втім, розвідки, що йдуть у зазначеному напрямі, мають не лише просвітницьку функцію, а й пов'язуються з певними організаційно-практичними заходами. Так, варто зазначити появу в розвинутих країнах спеціальних медичних закладів широкого профілю (хосписів), головною метою яких є різнобічна підтримка людини перед лицем смерті, полегшення для неї труднощів розставання з життям.

Тісно сплітаються сучасні теорія й практика і в загальному переосмисленні феномена смерті, коли прогрес медичної техніки, прориви в галузі трансплантації внутрішніх органів людини тощо розмивають критерії, які ще вчора здавалися непорушними, а разом з тим потреба в принциповому розмежуванні смерті й життя не тільки не послаблюється, а, навпаки, стає гострішою: адже від підходу до неї залежить прийняття практичних рішень, що стосуються долі конкретних хворих, перспектив охорони здоров'я людини загалом.

Нарешті, суттєві зміни в нинішньому ставленні до смерті й розумінні її ролі в людському житті пов'язані із сенсаційними публікаціями стосовно вражень людей, які перенесли клінічну смерть (Р.А. Муді та ін.). Тут ідеться вже не про досвід близькості смерті, а, в певному розумінні, про досвід трансцендентальний – досвід самої смерті. Тим знаменніше, що й цей різновид досвіду втілює спільні образи та мотиви (відліт спостерігаючого Я від тіла, певні слухові відчуття, рух крізь темний тунель, зустріч із світлоносною істотою, огляд епізодів минулого життя, побачення з померлими родичами і близькими, видіння Небесного Міста), які до того ж мають чимало паралелей у міфології й символіці різних народів світу [17].

В сучасній літературі широко представлені позиції як палких прихильників гіпотези «життя після життя», що спирається на зібрані д-ром Муді та його послідовниками дані, так і скептиків, які піддають цю гіпотезу сумніву або взагалі відкидають її. Так чи інакше, вся різноманітність новітніх поглядів і спостережень безперечно сприяє відродженню в сучасних умовах відчуття таємничості смерті й умирання, спонукає до обережного, тактовного ставлення до реалій, утілених у багатотисячолітній традиції «культури вмирання» і пам'яті про померлих. Ми знову починаємо розуміти, що гуманність полягає не тільки в піклуванні про продовження людського життя, а й у підтримці й посиленню полегшенні долі тих, для кого продовження життя вже неможливе. Ми усвідомлюємо, що пам'ять про померлих, як і повага до їхньої останньої волі потрібні не тільки живим (як проголошує відома житейська мудрість), але передусім саме тим, хто пішов від нас і тільки через нашу пам'ять і повагу може продовжити свою присутність на цьому світі. Разом з тим зростає свідомість того, що кожна смерть навкруги чимось істотним торкається нас самих, вихідних засад нашого власного існування. Як писав Б.-І. Антонич:

Хто-небудь вмирає де-небудь на світі,
Хто-небудь вмирає без причини на світі –
Глядить на мене.

Саме завдяки своїй трепетній, трагічній конечності життя людини знову й знову розкривається перед нами як неповторний *дарунок буття*, кожна мить якого сповнена глибокого й таємничого смислу. Чи може людина дозволити собі не здійснитися, не відповісти перед лицем невідворотної смерті на цей дарунок?

ЖИТТЯ ЯК ДАРУНОК І ВІДПОВІДЬ

Пригадаймо цитовану вище думку М. М. Бахтіна: «Смислами я називаю *відповіді* на запитання». Не слід гадати, ніби таке тлумачення смислу стосується лише сфери мовного спілкування або ж обмежується якимись іншими предметними зв'язками людини зі світом. «Бути», переживати неповторність власної екзистенції, за Бахтіним, якраз і означає спілкуватися, вільно присвячувати своє існування відповіді на глибинні запити світу, буття, культури...

Філософія спілкування, діалогу, яку в даному разі репрезентує М.М. Бахтін, набула особливої ваги у ХХ ст. не в останню чергу через те, що дає змогу поєднати одвічне прагнення людини до осмисленості свого життя з новітнім відчуттям його трагічної конечності, необоротності його здійснення «тут» і «тепер». Саме у своїй конечності неповторне людське існування постає зрештою як репліка, вислів, відповідь на дарунок буття. Бо хіба ж не безцінний то дарунок – можливість любити, хай навіть не вічно, але так, що це почуття захоплює і підносить усе духовне ество людини? Й хіба не переважає та реальна цілісність злетів, падінь, переживань і присвячень, котру людині дано втілити в її конкретному досвіді, будь-які відсторонені уявлення про нескінченне й неперервне продовження останнього?

Власне, ідея конечного людського буття як дарунка, що чекає на відповідь, у певному її осмисленні цілком узгоджується і з етосом релігійної духовності, що ми його знаходимо, зокрема, в цитованого вище С.Л. Франка. При такому погляді ми повертаємося, однак, до тих джерел релігійного світосприйняття, де людина первинно усвідомлює себе в «стані перед-стояння», екзистенційної зверненості до Бога – Дарителя благ, Бога, котрий повною мірою дає кожному й при тому чекає на відповідь. Відповідь самим нашим життям, бо кому багато дано, з того багато й спитається.

У Євангелії від св. Матвія читаємо: «Хто душу свою зберігає, той погубить її, хто ж за Мене погубить душу свою, – той знайде її» (Мт. 10, 39). «За Мене», заради Бога – отже й задля всього, в чому Бог живе, через що він у даному місці й у даний час промовляє до людини. «Втратити», «покласти» душу – не просто зважитися на фізичну смерть, а опинитися – хоча б на мить – перед перспективою абсолютної конечності, абсолютного щезання в небутті. Більше того – свідомо прийняти таку перспективу заради Бога, «за друзів своїх» (Ів. 15, 13), усього, в чому живе Бог. І вже по тому, можливо, силою Божественної благодаті здобути життя вічне...

Саме так, зокрема, розглядає життєве призначення людини російський релігійний філософ Л. Карсавін (1882–1952). «Сутність створіння – ...в жертвовному погибанні» [18], зазначає він; сутність, найглибша істина людського життя – в цілковитій любовній самовіддачі Богові у відповідь на Його жертвну смерть заради людей. Жодна інша смерть, окрім смерті духовної, навіть не є, на думку філософа, справжньою, викінченою смертю, не досягає повноти небуття; лише вільно приносячи себе в жертву, людина здатна здобути смерть у повному розумінні цього слова, і вже через неї – надію на воскресіння у всепроникній Божественній любові. Істинна, досконала смерть і досконала любов сходяться, таким чином, воедино в ідеї жертви. На противагу до цього, зло, пише Л. Карсавін, – «це й є не-бажання вмерти» [19].

Втім, релігійна інтерпретація є не єдино можливою позицією, що зберігає сенс людського життя. Незалежно від того, чи обираємо ми її, суттєва моральна проблема людської душі полягає в тому, щоб у відповідь на дарунок буття прийняти свою конечність як власне життєве призначення, творчо, продуктивно віддати себе без останку, «всю всім», як казав Достоевський, і саме таким чином реалізувати себе, утвердити неминуше значення короткої миті своєї присутності на Землі. Що віддав ти – те твоє, стверджує давня мудрість.

Ось чому така відразлива з погляду людської духовності – хоч якими б були її витoki – ідея самотнього безсмертя, самозбереження у відчуженості від страждань ближніх. Один із сучасних варіантів розробки цієї теми знаходимо, зокрема, в оповіданні Х.Л. Борхеса «Безсмертний», екзотичний герой якого з гіркотою констатує: «Життя Безсмертного пуста». Хай навіть таке безсмертя дає людині можливість активно проявити себе в найрізноманітніших галузях, так що вона, здавалося

б, здобуває право сказати про себе: «Я – бог, я – герой, я – філософ, я – демон, я – увесь світ», насправді ж це лише «стомливий спосіб сказати, що мене як такого – нема».

Навпаки, справді віднайти неминущий сенс буття можна лише йдучи альтернативним, парадоксальним шляхом: покладаючи центр свого внутрішнього існування – назовні, «забуваючи» себе в спілкуванні з іншими людьми й високими духовними цінностями. Навіть неповторність власної індивідуальності людина певніше втримує в подібному етичному «самозабутті»: адже саме усвідомлення своєї життєвої активності як відповіді на дарунок буття, *відповіді*, в яку потрібно вкласти свою душу, породжує моральну якість *відповідальності*; разом з тим саме відповідальність за долю конкретних людей і цінностей, з якими ми життєво пов'язані, закріплює індивідуальну неповторність власної нашої особи. Як зауважив із цього приводу відомий сучасний філософ Е. Левінас, відповідальність – це індивідуація, самий принцип індивідуації. Зрештою згадаймо А. де Сент-Екзюпері: ми у відповіді за тих, кого ми приручили...

Зазначений проблемний вузол смислу життя, відповідальності й індивідуального покликання людини в наші дні набуває особливої ваги. Справа, зокрема, в тій гострій смисложиттєвій кризі, яка виявилася наслідком чергового розпаду «зв'язку часів», що стався нині в нашій країні. Стрімка девальвація цінностей, заради яких віддавали життя кілька поколінь наших співвітчизників, породжує у мільйонів людей гірке відчуття марно прожитого життя, провокує образливу зневагу до батьків і дідів з боку «прогресивних» нащадків.

На жаль, подібне тотальне позбавлення смислу існування цілих соціальних груп і людських поколінь відбувається в нашій історії не вперше. Так і Жовтнева революція, перш ніж відкрити зелене світло фізичному винищенню дворянства, духовенства, старої інтелігенції, спочатку просто перевела їх до розряду «бувших», людей, існування яких позбавлене будь-якого актуального значення. І хто ще скаже, що страшніше – фізична ліквідація чи така от духовна смерть, що сама по собі стала грандіозною трагедією для всієї країни!

Разом з тим не слід гадати, ніби подібні революційні зміни смисложиттєвих цінностей не криють у собі певної небезпеки й для нових, наступних поколінь. Так, перед ними розкриваються нові перспективи, яких не знали їхні батьки, але перспективи ці явно несумірні з реальними можливостями чи не кожного індивідуального життя. І нині ми бачимо, як поряд зі свідомістю свободи, отруюючи її, росте почуття нездоланної другосортності людських істот, наче виштовхнутих зі справжнього буття, приречених задовольнятися жалюгідними ерзацами, покидьками світової цивілізації. В одних це породжує розпач, безнадію, відчуття нездійсненності свого людського призначення, в інших розв'язує гірші інстинкти – чого вже, мовляв, вироблюватися, все одно вище голови не стрибнеш! Унаслідок цього – справді жахлива хвиля жорстокості й культивованої, самозакоханої брутальності, носіями якої так часто стають нинішні молоді люди, – брутальності заплющувати очі на яку неможливо хоча б уже тому, що вона сама в них лізе...

Саме за цих умов духовної кризи, що призводить до відчаю, до зневіри в житті, декого – до конформізму, а когось і до цілковитого оскотиніння, викладене уявлення про життя як дарунок і відповідь набуває особливої ваги. Хоч якими б були зовнішні умови життя, у будь-якому разі воно – неповторний і безцінний дарунок, «призначений» особисто для кожного з нас. І ми маємо на цей дарунок відповіді зі свого власного місця в бутті: звідси унікальність морального завдання кожного, унікальність його відповідальності. Кожен може й повинен знайти власний неповторний сенс життя, власне щастя – без заздросів і пихи бути собою, адже кожне індивідуальне існування криє в собі власну потенцію смислу.

Звичайно ж, конкретні шляхи до здобуття сенсу життя при цьому можуть бути різні. Зокрема, вже згадуваний нами австрійський психолог В. Франкл визначає три основні класи цінностей, здатних сповнити смислом індивідуальне людське буття: цінності *творчості*, *переживання* і *ставлення*. Перші з них не обов'язково пов'язані з якимись високими, визначними справами. В щонайзвичайнішій, навіть пересічній людині цілком можуть бути підстави розглядати свою діяльність, усю сукупність своїх життєвих справ як власне незамінне індивідуальне завдання, виконання якого єднає її з людьми, зі світом, а відтак сповнює її існування неповторним смислом. Що ж стосується людей власне творчої вдачі, нерідко бачимо, як саме усвідомлення свого задуму, своєї мети, котру замість них не зміг би реалізувати ніхто, надає їм сили жити й творити в найскрутніших обставинах, усупереч, здавалося б, усьому – аби довести свою працю до кінця.

Разом з тим домінуючого смисложиттєвого значення для нас здатні набувати й цінності переживання, пов'язані, зокрема, з релігійними почуттями, зі спілкуванням із творами мистецтва, з благоговінням перед природним світом тощо. Причетність до цілісностей високого порядку, які відкриваються в такому контакті зі світом, безперечно сповнює душу людини новим духовним змістом; особливо це стосується переживань любові, симпатії, співчуття до інших людей, наших ближніх.

Нарешті, навіть тоді, коли життя людини виявляється малопродуктивним і бідним на переживання, у нас, за Франклом, залишається ще один клас смислоутворюючих цінностей – цінності ставлення, передусім ставлення саме до того, що обмежує наше життя та його можливості, – до обов'язків, долі, смерті, страждання. Ще з часів давніх стоїків відомо, що ставлення до подібних фатальних чинників життя по-новому висвітлює духовні обрії останнього, окреслює справжні масштаби нашої людяності, нашу душевну глибину. Справа, як учили стоїки, не в тому, щоб втекти від долі – від неї не втечеш! – а в тому, щоб гідно її зустріти. І нині перед людиною у щонайважчих обставинах, навіть перед лицем самої смерті постає та ж сама проблема, той самий вибір, та сама можливість гідного, осмисленого прийняття власних страждань, власного буття...

Так чи інакше, смисложиттєвий пошук особи – це завжди пошук гідної відповіді на дарунок буття. І як такий він, поряд із будь-яким з перелічених моментів, неодмінно охоплює і згадане вище поняття відповідальності.

...Коли наприкінці 20-х – на початку 30-х років серед російської еміграції, особливо молоді, яка поступово втрачала надію на повернення на батьківщину й будь-яке відчуття життєвої перспективи, прокочується хвиля самогубств, М.О. Бердяєв (1874–1948) присвячує цьому болючому питанню тодішнього життя спеціальну працю – психологічний етюд «Про самогубство» [20]. У цьому етюді, висловивши цілковите розуміння причин, сукупність яких доводила емігрантську молодь до відчаю, філософ різко засуджує самогубство як форму духовного дезертирства, втечу від складнощів життя, вбачає в ньому відмову «нести свій Хрест».

Мабуть, це і є найсуттєвіше при розгляді даної теми. Ми маємо дбати про осмисленість нашого життя, вносячи у нього ті чи інші цінності, але насамперед його, це життя, потрібно *витримати*, не загубити, не дати йому вислизнути в безодню небуття. Витримати – з усіма його тягарями й вадами, зі своїми й успадкованими провинами, гріхами, звабами, що тяжіють на ньому. Як зазначив той же Бердяєв, стерпіти революцію дає змогу лише переживання провини. Так, визнати свою відповідальність буває важко, принизливо, гірко, але це те, що надає життю можливість бути осмисленим. У кожному разі, це – власна позиція, власний голос у бутті, а не падіння в німотну прірву.

Немає сумніву, що наведені роздуми видатного філософа безпосередньо стосуються і нинішньої нашої смисложиттєвої кризи.

Запитання

Що зумовлює суб'єктивну неминучість звернення до проблеми смислу життя людини?

Які чинники осмисленості існування людини Ви вважаєте найважливішими?

Зменшиться чи збільшиться, на Вашу думку, гострота проблеми смислу людського життя за умови якісного зростання тривалості останнього? Чому?

Хто з видатних представників світової філософії зробив найбільший внесок в осмислення таємниці смерті?

Яке з відомих філософських тлумачень смерті уявляється Вам найприйнятнішим? Чому?

Чому людська мораль засуджує самогубство?

Чи обов'язково, на Вашу думку, усвідомлення осмисленості буття передбачає віру в Бога?

Обгрунтуйте підхід до проблеми евтаназії, який уявляється Вам найсправедливішим.

Рекомендована література

Арбес Ф. Человек перед лицом смерти М., 1992. 528 с.

Біоетика в Україні: стан і перспективи розвитку (круглий стіл) // Філософська думка. 1999. № 3. С. 117–155.

Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1989. 320 с.

Жизнь после смерти. М., 1991. 319 с.

Карсавин Л.П. Поэма о смерти // *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 233–305.

Малахов В.А. «Наука расставанья...» М., 1992. 63 с.

Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 489–583.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. 367 с.

Фрейд З. Мы и смерть По ту сторону принципа наслаждения.

Рязанцев С. Танатология – наука о смерти. СПб., 1994. 384 с.

«ОБ'ЄКТИВНІ» І «СУБ'ЄКТИВНІ» КАТЕГОРІЇ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

ОБОВ'ЯЗОК

Вище ми наводили думку Гегеля про зняття в категоріальному устрої людської свідомості протилежності між суб'єктом і об'єктом. Однак ця загальна властивість категорій не виключає того, що в деяких з них більше дається юнаки акумульований ними об'єктивний зміст, в інших – виступає на передній план настроєність самого суб'єкта. Так, будь-які роздуми й суперечки про добро мало чого були б варті, якби не передбачалося, що за ними стоїть певна незалежна від них сутність, добро саме по собі, в осягненні якого ми можемо помилятися або ж бути більш близькими до істини. Водночас пошуки смислу життя, постаючи з реальної суперечності людського існування, не мають такого позасуб'єктного мірила, незалежного від життєвого досвіду й рішень конкретної особистості; неповторний смисл існування кожної людини визначається в її власному діалозі зі світом, з буттям.

Ця відмінність є показовою і для інших категорій. Так, про моральний обов'язок, відповідальність, справедливість говоримо, маючи на увазі існування певної реальності й прагнучи до правильного її розуміння. Але такої реальності не передбачає, скажімо, поняття щастя: різноманітність конкретних уявлень про щасливе життя свідчить не стільки про складність осягнення об'єктивної сутності останнього, скільки про безмежну розмаїтість суб'єктивних уподобань, від яких воно залежить. (До певної міри вказана відмінність відповідає наведеному в лекції 1 розрізненню *імперативної* й *оптативної* моралі.)

Отже, насамперед про ті категорії моральної свідомості, в котрих домінуючим виявляється їх об'єктивний аспект; першим у цій низці закономірно постає поняття *обов'язку*.

Суттєвою особливістю морального погляду на світ є, як ми вже бачили (див. лекцію 2), поділ останнього на світ суцього і світ належного – того, що передбачається вимогами моралі, ідеєю добра, але ще не дістало реалізацію. Значення даної особливості підтверджується тим, що етику, на відміну від інших філософських і нефілософських наук, інколи й визначали саме як науку про належне, про те, що має бути. Такої точки зору дотримувався, зокрема, класик англійського утилітаризму І. Бентам, який ввів у цьому зв'язку спеціальний термін – *деонтологія* (від гр. *deon* – потрібне, необхідне і *logos* – слово, вчення). В радянській літературі недавніх часів розуміння етики як науки про належне висловлював Я.А. Мільнер-Іринін.

Утім, значно частіше в деонтології вбачають лише один з основних розділів етичної науки, а саме той, який вивчає проблеми морально належного взагалі, й насамперед обов'язку як такого. Даний розділ відрізняють від етичної *аксіології*, що досліджує моральні цінності, передусім проблеми добра як вихідної моральної цінності та його одвічного опонента – зла. Існують різні думки щодо того, які засади мають домінуюче значення для етики загалом – деонтологічні чи аксіологічні, ціннісні. Перший підхід впливає, зокрема, з ідей німецького філософа І. Канта, творця концепції *категоричного імперативу*, до цієї ж традиції в етиці можна віднести давніх стоїків і кініків, Лютера, К'єркегора, з-поміж етиків ХХ ст. – Ч. Брода, Е. Юїнга та ін. Друга точка зору, що пріоритетного значення надає аксіологічним засадам, загалом є більш поширеною; серед її представників слід згадати Епікура, Лукреція, Т. Гоббса, Д. Юма, французьких і англійських матеріалістів ХVІІІ ст., Л. Фейєрбаха, Б. Рассела, М. Шелера [1].

Наявність в етиці зазначених двох підходів не є випадковою. Ми вже бачили в попередніх лекціях, наскільки важливою для людської моральності є позитивна ціннісна орієнтація на благо, добро. Однак важливо й те, що в суспільному житті людей, у вирі випадковостей, внутрішніх і зовнішніх колізій, часом і трагічних конфліктів, з котрими стикається людина у своєму безпосередньому існуванні, така позитивна ціннісна орієнтація не може бути збережена без елемента самопримусу, обов'язковості, вольового зусилля, що якраз і втілюється в уявленні про належне. Тому, саме тією мірою, якою мораль постає як усталене суспільне явище або як форма нормативного самоконтролю людської особистості, – є підстави віддавати в ній пріоритет ідеї належного, тобто її деонтологічному аспектові. Інша справа, що до вказаних своїх форм мораль загалом, як ми ще переконаємося нижче, не зводиться – тож і царина панування чистої деонтології має певні межі.

Варто зважити в цьому зв'язку й на відмінність між власне належним і обов'язком у повному розумінні слова. Можна чудово усвідомлювати, що чомусь, чого тепер немає, належить бути, що якісь зміни конче потрібні й т. ін., – і водночас самому нічого не робити для встановлення цього належного й обов'язкового порядку речей і навіть не відчувати необхідності такого власного втручання. Категорія обов'язку якраз і фіксує набуття загальним уявленням про належне форми конкретної вимоги, зверненої до людського суб'єкта відповідно до його становища й ситуації, в якій він перебуває в даний момент. Іншими словами, вона позначає таке моральне усвідомлення належного, за якого здійснення останнього постає перед особою як її нагальне практичне завдання. Ще інакше: ми повинні відчувати свою суб'єктивну причетність до реалізації Цього належного, усвідомлювати, що без власних наших цілеспрямованих зусиль воно, можливо, ніколи й не буде здійснене.

Так, можна щиро переживати з приводу нинішнього стану природного середовища, шкодувати, що цей стан аж надто далекий від належного. Проте справді моральне усвідомлення цієї ситуації має місце тоді, коли ми починаємо розуміти, що спасіння природи потребує конкретних зусиль кожного з нас, коли дбайливе ставлення до довкілля набуває дієвості безпосередніх життєвих завдань людської особистості.

Важливо також відрізнити осмислення в категорії обов'язку різноманітних суспільних, професійних і т. п. вимог до людини від того, що становить невід'ємний зміст морального обов'язку як такого. Людина може й повинна сприймати виконання певної сукупності своїх громадянських, виробничих та інших зобов'язань як власний особистий обов'язок; трапляється, проте, що між морально санкціонованими суспільними вимогами до особистості та її власне моральним обов'язком визрівають суперечності, конфлікти, розв'язати які може лише сама ж дана особистість як відповідальний суб'єкт морального вибору й рішення. Так, обов'язок вояка вимагає в разі крайньої потреби вбити ворога, тимчасом як моральний обов'язок виходить із категоричної заборони: «не вбий». Не слід заплющувати очі на те, що людське життя відкрите для подібних конфліктів: саме тому дотримання морального обов'язку здатне переростати у справжній відповідальний вчинок, засвідчувати індивідуальність і силу волі людини, її здатність ризикувати заради власних переконань.

З давніх часів представники етичної думки прагнули відшукати універсальну, загальнозначущу формулу морального обов'язку. На цьому шляху було встановлене відоме «золоте правило» моральності, про яке вже неодноразово згадувалося вище («чого сам не хочеш, того й іншому не роби»). Високим ступенем загальності позначається також принцип «золотої середини», який зобов'язує людину уникати крайнощів та однобічності, дотримуватися «середньої», тобто збалансованої, обачливої лінії поведінки, що гармоніює із цілісністю буття. У різних формулюваннях цей принцип висували китайський мудрець Кун Цю (Конфуцій) та деякі інші мислителі з різних країн світу; власне теоретичної форми йому надав Арістотель.

На формування сутнісних вимірів морального обов'язку завжди справляли вагомий (а найчастіше – визначальний) вплив пануючі релігійні вчення. Так, десять заповідей Мойсея склали первісну основу іудео-християнської деонтології; чимало схожого, попри всі відмінності, містять у собі й чільні настанови мусульманської, буддійської етики тощо.

Найвагомішу роль у розвитку автономної етики секуляризованого європейського суспільства Нового часу, етики, що прагнула спиратися тільки на авторитет розуму, безперечно відіграло вчення І. Канта про категоричний імператив. Як роз'яснює суть цього вчення сам філософ, усі імперативи (формули веління), які в практичному відношенні визначають волю людини, можуть бути або гіпотетичними, або категоричними. Гіпотетичні – це такі, що вказують на необхідність якоїсь дії, якогось учинку як засобу для досягнення певної мети. Так, скажімо, студент має прочитати певну книжку, аби вдосконалити свої знання з відповідної дисципліни чи просто скласти залік. Або: якщо ми хочемо бути сильними й здоровими, ми маємо займатися фізичними вправами, і т. п. Що ж до імперативу категоричного, то він, як підкреслює Кант, визначає необхідність певних учинків самих по собі, незалежно від будь-якої іншої мети. Воля людини має справу тільки з одним таким категоричним імперативом – це, за Кантом, і є імператив моральності або загальне вираження морального обов'язку. Втім, перед свідомістю людини цей імператив постає у трьох своїх аспектах, трьох формулах, що доповнюють одна одну, разом розкриваючи «загальний і необхідний» зміст єдиного для всіх розумних істот морального обов'язку. Наведемо ці формули з мінімальним коментарем до них.

Отже, формула перша («формула універсалізації»): чини тільки відповідно до такої максими (настанови волі), керуючись якою ти будь-коли можеш зажадати, щоб вона стала загальним законом [2]. (Легко побачити, що згідно з даною формулою засуджуються як аморальні, по-перше, будь-які відступи від «золотого правила» моральності в бік «дурної суб'єктивності», коли людина дозволяє собі те, чого не дозволила б іншим; відповідно до цього кантівська етика, зокрема, безкомпромісно засуджує неправдивість у будь-яких її проявах і незважаючи на які завгодно обставини. По-друге ж, що не менш важливо, дана формула визначає й аморалізм будь-яких поступок людської особистості таким зовнішнім велінням та авторитарним рішенням, котрі за самою своєю суттю не можуть набути форми загального закону або ж бути виведені з неї. Засуджується, отже, будь-яке потурання деспотичній владі з боку морально настроєних громадян.)

Формула друга («формула персональності»): чини так, щоб ти завжди ставився до людства як у своїй особі, так і в особі будь-кого іншого також як до мети й ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу [3]. (Звернімо в цьому зв'язку увагу на те, що людині морально забороняється ставитися як до засобу не тільки до *інших людей*, а й санкціонувати таке ставлення до *себе самої*. Адже коли я, з яких завгодно міркувань, дозволяю розпоряджатися собою як засобом – я створюю тим самим прецедент, що збільшує можливість такого ставлення до людей узагалі.)

Формула третя («формула автономії»): воля людини має бути не просто підкореною законові, а підкореною йому таким чином, щоб вона розглядалася також як така, що дає закони самій собі [4]. (Отже, моральність постає як сфера автономії людської волі. В підкоренні моральному законові людина не принижує, а звеличує себе саме тому, що власна ж її воля і покладає для себе цей закон, вбачаючи в ньому свою істотну основу. З іншого боку, цим засуджується всяка система моралі, яка припускає гетерономію волі, тобто визначеність її будь-якими зовнішніми міркуваннями – від політичної кон'юнктури до релігійних сподівань тощо. Істотно також, що автономія моральної волі аж ніяк не є чимось рівнозначним сваволі індивідуального людського суб'єкта. Людина повинна, за Кантом, не чинити все, що їй заманеться, а якраз навпаки – визначити відповідні законові засади власної волі, не підмінюючи їх ні «максимами себелюбства», ні лакейською слухняністю щодо «панівних ідей» і розпоряджень сильних світу цього.)

Неважко переконатися, що наведені кантівські настанови, хоча й були висловлені вже 200 років тому, ще й досі значною мірою зберігають свою етичну актуальність, окреслюючи, сказати б, вихідні контури уявлення про моральну деонтологію, взірцевого для західної культури останніх століть. Разом з тим властиві ХХ ст. глибинні зміни в поглядах на людину й світ багато кого із сучасних мислителів переконують у принциповій неможливості формулювання бодай якихось загальних основ морального обов'язку; інших, навпаки, спонукають до інтенсивного пошуку нових засад його універсалізації перед лицем тих глобальних проблем і загроз, які нині постають перед людством.

Так, віддаючи належне гостроті проблеми збереження життя на Землі, відомий сучасний філософ-етик Г. Йонас формулює у книзі «Принцип відповідальності» оновлений категоричний імператив: «Чини так, щоб результати твого чину не були руйнівними для можливостей життя в майбутньому, або просто не чини шкоди умовинам подальшого існування людства на Землі». Враховуючи ж діалогізм, комунікативну спрямованість людського буття, К.-О. Апель пропонує таке формулювання: «По-перше, в усіх діях треба виходити з того, щоб забезпечити виживання людського роду як реальної комунікативної спільноти, по-друге, з того, щоб у реальній комунікативній спільноті здійснювати *ідеальне*» [5].

Хоч як би візноманітнювалися сучасні підходи до осмислення категоріальних засад морального обов'язку, серйозні спроби осягнення цієї проблеми не містять у собі, як бачимо, нічого довільного. Вони відбивають зростаючу потребу людства у відновленні на рівні сучасного досвіду і знань морального погляду на людину та її життєве призначення – погляду, що допомагав би кожній окремій особистості у визначенні її власних моральних зобов'язань.

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

Якщо категорія обов'язку позначає, як ми бачили, надання уявленню про належне форми конкретного практичного завдання певного людського суб'єкта, то категорія відповідальності, у свою чергу, характеризує згаданого суб'єкта з точки зору виконання ним цього завдання, цієї вимоги обов'язку. Якою мірою людина виконує свій обов'язок або ж якою мірою вона винна в його невиконанні – це і є питання про її моральну відповідальність.

Категорія відповідальності тісно пов'язана з уявленням про свободу людини. Цілком очевидно, що, не маючи свободи, людська особистість не була б у змозі відповідати за свої вчинки: вони поставали б або як вираження чужої волі, провідником і знаряддям якої виявилася дана особа, або ж як результат сліпого випадку, прояв байдужої гри природних сил. Коли шибку у вашому вікні розіб'є футбольний м'яч, пущений хлопчаком з подвір'я, вам не спаде на думку картати м'яч, бо він, як просте фізичне тіло, не міг довільно змінити траєкторію свого руху. Коли ваш собака стягне зі столу скатертину, ви можете на нього нагримати, але ж не будете всерйоз звинувачувати його в хуліганських діях, всерйоз ображатися на нього. Щодо людини вважається, що їй притаманна свобода Дії, свобода вибору, що вона здатна осмислено, з урахуванням можливих наслідків обирати той або інший варіант поведінки, – а тому має нести відповідальність за обране і вчинене нею.

Втім, легко переконатися, що й стосовно людини міра справжньої свободи завжди є величиною конкретною, тому моральні висновки про ступінь відповідальності будь-кого в кожному разі мають бути зваженими. Хтось, почувавши себе зле, впав і розбив дорогу річ; хтось не висловив належного співчуття своєму приятелю, оскільки й гадки не мав про нещастя, яке з ним трапилося; хтось, щиро прагнучи зарадити якомусь лиху, фізично не спромігся цього зробити – маючи сумління, люди можуть у таких випадках докоряти самим собі, але чи вправі висловлювати їм докір інші? Чи мали вони достатню свободу, аби нести відповідальність перед цими іншими? Вже з огляду тільки на це зрозуміло, що питання про відповідальність здебільшого не просте й вирішується неоднозначно.

Серед чинників, які слід враховувати при розгляді проблем, пов'язаних з моральною відповідальністю, – повнота обізнаності з реальними обставинами даного поведінкового акту, можливість їхнього адекватного усвідомлення, внутрішній стан суб'єкта, його здатність до відповідної дії, ймовірність бажаних і небажаних результатів останньої, актуальність альтернативних варіантів поведінки тощо.

І все ж, коли йдеться про – підкреслимо! – *власну* відповідальність, людина із сумлінням найчастіше схильна поширювати її далеко за межі своєї реальної свободи в конкретній ситуації дії. Її не влаштовують «заспокійливі» міркування відносно того, що, мовляв, усе передбачити неможливо, а вище голови не стрибнеш. Треба сказати, що неспокій сумління у подібних випадках, хоч яким би очевидним було наше, сказати б, ситуаційне алібі в них, має свої підстави. Адже за будь-яких можливих обставин людина як така, як представник свого роду, є істотою принципово вільною, отже – відповідальною; якщо ми не хочемо зректися власної людяності, ми маємо розглядати себе крізь призму цього нашого ідеального родового стану, маємо, незважаючи на всі конкретно-ситуаційні труднощі, «підтягувати» себе до нього (що, звісно, ще не дає підстав накидати такі завищені мірки іншим – тут кожен тільки сам собі суддя).

До проявів цього загальнолюдського статусу вільної й відповідальної особистості належить та цілком реальна обставина, що людина здатна сама виборювати, практично забезпечувати для себе простір свободи, котрий потрібен їй для виконання своїх моральних зобов'язань. Ще І. Кант звернув увагу на те, що, власне кажучи, для людської особи не стільки свобода є передумовою усвідомлення обов'язку, скільки, навпаки, усвідомлення обов'язку є передумовою свободи, потрібної для його реалізації: відчуваючи необхідність виконати свій обов'язок, особа створює собі можливості для цього. Причому йдеться не про якісь надзвичайні взірці морального героїзму: кожному відомі випадки, коли, скажімо, для того, щоб доглядати за хворою матір'ю, дбайлива дочка відмовляється від кар'єри (тобто забезпечує собі таким чином потрібну для догляду свободу) тощо. У цьому розумінні кожна порядна людина тією чи іншою мірою здатна бути творцем власної свободи.

При всьому цьому свобода – це лише простір для відповідальності як особливої моральної скерованості людського суб'єкта, онтологічний виток якої – існування у стані відповідання на неповторний дарунок буття (див. лекцію 6), тобто *екзистенція як респонденція*. Саме осмислюючи безпосередність власного буття загалом як здійснення свого неповторного життєвого призначення, як вдячну, сповнену серйозності й творчого піднесення відповідь на дозвіл бути, – людина потрапляє до духовної атмосфери, де утверджується і власне моральна відповідальність. І саме тому остання є невіддільною від гідності, осмисленості й індивідуальної неповторності людського буття. Тож виявляючи здатність по-справжньому відповідально ставитися до своїх моральних проблем, особистість засвідчує тим самим і свою причетність до перелічених духовних якостей буття людини – його гідності, осмисленості, індивідуальної неповторності. Ще раз нагадаємо думку Е. Левінаса: відповідальність – це індивідуалізація, самий принцип індивідуалізації...

Стосовно зв'язку відповідальності й індивідуалізації доречно навести один красивий хасидський вислів (хасиди – благочестиві – єврейська релігійна течія, що поширюється в Україні і сусідніх краях Східної Європи із середини XVIII ст.). Як переказують, хасидський рабі Зуся з Ганнополя незадовго до своєї смерті говорив учням: «Якщо мене питають (ідеться про потойбічне Царство. – *В. М.*), чому я не був Мойсеєм – я знаю, що відповісти. Але якщо мене питають, чому я не був Зусею – я нічого не зможу сказати» [6]. По суті, в цих декількох словах – ціла філософія відповідання й відповідальності.

Разом з тим власне моральна відповідальність – це, звичайно, не синонім екзистенційного відповідання як такого, вона має особливі риси, пов'язані із специфікою моральності. Показовим для неї є насамперед осмислення відповідання як гарантованого дотримання певних моральних зобов'язань, принципово відкритого для контролю з боку тих, перед ким ці зобов'язання прийняті (іншими словами, морально відповідальна людина не може робити власну порядність проблемою). Своєрідне смислове поле, в якому нагромаджується потенціал моральної відповідальності, має, сказати б, два виміри, дві вісі координат, що визначаються тим, *за що* відповідає людина – і *перед ким* вона відповідає (розмежування цих питань веде до окреслення різних аспектів відповідальності, що їх виділяють деякі сучасні дослідники, – так звані відповідальність *за* і відповідальність *перед*).

В арсеналі загальників сучасної моральної свідомості існують усталені, наче самі собою зрозумілі відповіді на зазначені питання, відповіді, на які, проте, варто поглянути критичним оком.

Ці відповіді такі: справді морально свідомою людиною відповідає, по-перше, за все – або мусить відповідати за все – і, по-друге, відповідає головним чином перед самою собою (тобто не перед якимись зовнішніми інстанціями, під страхом покарання, а перед власним сумлінням).

Чи справді це так? Давайте розберемося.

Що стосується першої узвичаєної нині формули – «я відповідаю за все», – то для її популяризації, безперечно, найбільше зробили представники філософії екзистенціалізму, особливо ж метр французьких екзистенціалістів Ж.П. Сартр. «... Якщо мене мобілізовано на війну, – писав, зокрема, Сартр з цього приводу, – це моя війна, я винен у ній і я на неї заслуговую. Я на неї заслуговую передусім тому, що міг ухилитися: стати дезертиром або покінчити з собою, якщо я цього не зробив, виходить, я обрав її, став її спільником».

Немає сенсу заперечувати, що в основі такої позиції лежить певний елемент моральної шляхетності. Вище ми вже бачили, що порядній людині властиво підносити міру власної (знову підкреслимо: *власної*) відповідальності. Але ж кожен при цьому відповідає зі свого особливого місця в бутті, від свого Я – тому не може й, власне кажучи, не має права перебирати на себе сутнісне відповідання інших. Разом з тим не варто забувати, що відповідальність має і практичний аспект: її замало декларувати, треба реально бути в змозі відповідати за щось. Якщо особистість справді бажає розширити обрії своєї відповідальності, вона повинна працювати над цим, збільшувати реальну вагомість і конструктивний потенціал своїх учинків, без цього гордовите «Я відповідаю за все!» в її устах залишиться лише красивою фразою.

Втім, ця фраза з красивої може перетворитися на страшну, якщо її застосовувати не до себе, а до інших. При розгляді відповідальності інших людей неприпустимими є будь-які перебільшення; потрібні чіткі, зважені уявлення про її реальну міру й межі. Так, війну, про яку говорить Сартр, хтось розв'язав, хтось радо напнув новий генеральський мундир, незважаючи на його криваву підкладку, хтось брехав по окупаційному радіо, грабував населення, знущався з жінок і дітей – ну, а когось просто мобілізували на ту прокляту війну, і він не пустив собі кулю в лоба – можливо, й тому, що вважав самогубство гріхом... Хіба можна тут до всіх підходити з єдиною міркою? Або звернімося до наших найчорніших часів: хтось катував людей, розстрілював, морив голодом, хтось писав доноси, хтось свідомо поширював відверту брехню. Інші ж – більшість народу – покірливо призвичаювались до віри у «світле майбутнє», до наклепів та арештів, тяжко працювали, пишалися своєю Вітчизною, захищали її на полях боїв... Так, є спільна відповідальність, але в її межах лишається все ж таки дуже важливим, хто саме й за що конкретно відповідає.

Але звернімося до другого питання: перед ким відповідає людина?

І тут слід зазначити, що в думці про те, що головний суддя для моральної людини – її власне сумління, безперечно, є сенс, адже страх перед зовнішнім покаранням не може бути джерелом моральної поведінки. Проте, зваживши на цю обставину, слід взяти до уваги й інше: саме наше

сумління досить легко може стати на шлях ілюзій і улесливого самообдурення, якщо його постійно не витверезуватиме певний реальний адресат нашої відповідальності, реальне Ти, контакт з яким розриває нашу духовну самозамкненість. Ще раз нагадаємо: Христос заповідав любити ближніх. Любити *ближніх* найважче, бо вони реальні, й відповідати перед ними в їхньому реальному стражданні саме для людини із сумлінням інколи незрівнянно важче, ніж вислуховувати поважливі докори власного морального Я. Все це не означає якоїсь недооцінки нашого сумління, нашої совісті; але щоб голос совісті не замовк, потрібно, щоб за нею стояли інші. І щоб відповідали ми не тільки перед нею, а й – через неї – перед іншими, перед конкретним Ти, так само, як і перед реальною людською спільнотою.

Тема відповідальності мала досить непросту долю у філософії й духовній культурі XIX–XX ст. Слідом за романтичною критикою просвітницьких уявлень про всевладдя універсального Розуму (зокрема в його моральній іпостасі) на саму ідею моральної відповідальності й пов'язаних з нею цінностей обрушується Фрідріх Ніцше. Із твору у твір цей апологет «волі до влади» розвінчує «хибне уявлення» про свободу волі, начебто вигадане «містиками» «задля вдоволення бажання знайти винного», моральну рефлексію, в основі якої лежить, мовляв, «воля до самокатування» тощо. Все це варто мати на увазі, оскільки позбавлена «моралістичних забобонів» «білява бестія», випущена Ніцше на свободу, викликала справжній захват у середовищі естетизованої європейської інтелігенції кінця XIX – початку XX ст., котрій до смерті набрид «нудний» світ буржуазних цінностей. «Філософія життя», яка багато в чому продовжувала рух думки Ніцше, успадкувала від нього і його ставлення до проблем моральної відповідальності. Втім, ідея життя, котре, мовляв, завжди має рацію і не мусить соромитися ані звітуватися ні перед ким, досить швидко перейшла зі сфери рафінованої філософії в площину ідеологічної «обробки» мас – тих самих мас, яких так зневажав Ніцше. Але ж думка про безвідповідальність життя набрала вже розгону; і коли Гітлер звільняв своїх вояків від моральних сумнівів, він лише примножував руйнівну інерцію цієї фатальної думки.

Проте справа не тільки в Ніцше й характері засвоєння його ідей; не вичерпується вона й злочинами нацизму. Принаймні з початку Нового часу в Європі нарастають тенденції волюнтаризму й утилітаризму, з яких крок за кроком утворюється та «вибухова суміш», що зрештою у XX ст. приводить людство до небаченої кризи – соціальної, духовно-моральної, екологічної. Й лише тоді, коли наслідки цієї кризи вже далися взнаки, – в цивілізованому світі набирає розмаху зворотна, дедалі потужніша тенденція до відродження занехаяних і принижених цінностей загальнолюдської моралі, відновлення у правах свідомості моральної відповідальності. Сучасна людина дедалі більшою мірою усвідомлює, що нині вона справді *мусить і здатна* взяти на себе відповідальність за виживання свого роду й за продовження життя на планеті Земля загалом, – адже її технічний і науковий потенціал став чинником справді планетарного масштабу, й від того, як його буде скеровано, залежить подальша доля цивілізації й життя. (Показовим симптомом зазначених духовних змін став, зокрема, широкий розголос, що його дістала книга німецького філософа Г. Йонаса «Принцип відповідальності» (1984). Автор обґрунтовує відповідальність сучасної людини як за виживання людства, так і за світ у цілому, за все, що є в ньому живого й неповторного.)

Нарешті, на закінчення розгляду проблеми відповідальності, згадаймо ще раз максимум: «Я відповідаю за все». Суттєві аргументи, що спонукають критично поставитися до неї, вже наведені, і відмовлятися від них не слід. Проте чи спадають вони на думку, коли ми, наприклад, читаємо в Достоєвського пристрасну сповідь Дмитра Карамазова, котрий як своє найглибше, найважливіше особисте відкриття проголошує: «всі за всіх винні»? Або коли в тому ж романі старець Зосима повчає, що з відчаю і злості на людей за їхню гріховність є один лише вихід: «взьми себе й зроби себе ж відповідачем за весь гріх людський... Тільки-но зробиш себе щиро за все і за всіх відповідачем, так одразу ж побачиш, що воно так і є насправді, і що ти і є за всіх і за все винен».

Вище вже йшлося про те, що людині з розвиненим сумлінням властиво завищувати міру своєї відповідальності; це глибоко людський порух душі, здатність до якого в будь-якому разі свідчить про моральну доброту даної особистості. Саме наявність цього «вектора завищення» власної відповідальності і в «Братах Карамазових» Достоєвського принципово відрізняє позицію Миті й Альоші від позиції їхнього брата Івана. Якщо Івана співчуття до страждань безвинної дитини й обурення жорстокістю світу ведуть до неприйняття цього світу і відкидання його законів, то той же старець Зосима вчить робити з цього обурення і співчуття зовсім інші моральні висновки. «Якщо ж лиходійство людей обурить тебе гнівом і скорботою вже непоборною, навіть до бажання помститися

лиходіям, то понад усе бійся цього почуття; відразу ж іди й шукай собі мук так наче сам був винним у цьому лиходійстві людей Прийми ці муки і перетерпи, і вгамується серце твоє, і зрозумієш, що й сам винний, бо міг світити лиходіям навіть як єдиний безгрішний і не став. Коли б світив, то світлом своїм осяяв би й іншим шлях, і той, котрий учинив лиходійство, може, не вчинив би його при світлі твоєму» [7]. Наведені слова Зосими – глибока моральна відповідь на бентежні, збурюючі душу питання Івана; цю відповідь кожен по-своєму і реалізують самим своїм життям брати Івана – Дмитро й Альоша.

Так, ця відповідь уразлива, особливо якщо звести її до абстрактно-логічної форми, позбавивши того відчуття живої соборності, спільного духовного подвигу діяльної любові, що надає їй внутрішньої глибини. Зрештою, щоб відповідати за інших, мало власного ентузіазму, важливо знати, чи влаштовує це самих «інших»: тут є моральна пастка, в яку, до речі, потрапив і Достоєвський, коли йому спало на думку, що сама Росія могла б у всесвітньому масштабі стати таким «відповідачем за всіх», здатним давати останні відповіді на корінні питання буття інших народів і країн...

Однак у моральному житті, моральному розвитку людей не буває готових рецептів. Кожне наше рішення містить у собі елемент ризику, і чим вищою є та чи інша людська ідея сама по собі, тим вона вразливіша, тим страхітливішими й болючішими можуть стати всілякі її перекручення. Тому й не слід забувати про відповідальність.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Зв'язок даної категорії з розглянутими вище полягає в тому, що вона фіксує саме той належний порядок людського співжиття, належний стан справ загалом, який і має бути встановлений унаслідок відповідального виконання людьми свого обов'язку. На відміну, однак, від категорій, про які йшлося на попередніх сторінках, категорія справедливості передбачає не просто оцінку того чи іншого єдиного явища (добро це чи зло тощо), а співвідношення кількох (двох або більше) моментів, між якими й належить установити етичну відповідність; так, справедливо, щоб гідному вчинкові відповідала заслужена винагорода, злочину – кара, правам – обов'язки й т. п. Стосовно до міжлюдських стосунків і суспільного життя загалом справедливість вимагає етично обґрунтованого розподілу благ між людьми (хоча конкретні засади такого обґрунтування в різні часи і в різних культурах, звісно, виявляються різними) – так в етику вводиться уявлення про суспільство як певного роду системний об'єкт.

На зазначений зміст поняття про справедливість указує і його походження. Так, давньогрецьке *dikē*, що перекладається як *справедливість*, первісне означало *звичай, спосіб життя*, в подальшому ж набуло значення *правильного, належного звичаю*. Подібним чином і латинське *jus* (звідси *justitia*) означає власне *право, закон*. У річищі цієї мовної традиції й з'являються перші спроби сутнісного осмислення справедливості, що ми їх знаходимо в Демокріта (близько 460 – близько 380 до н. е.), софістів (друга пол. V – перша пол. VI ст. до н. е.), Сократа та інших античних філософів. Своєрідним філософським узагальненням цих спроб можна вважати концепцію Платона, який надав справедливості значення завершальної з-поміж чотирьох основних «полісних добродієностей» – такої, що тільки й дає усім іншим добродієностям (тобто розсудливості, мужності й мудрості) «силу вкорінюватися в людині» («Держава», 433б с). При цьому в соціальному плані справедливість, за Платоном, постає як такий ідеальний устрій суспільства, коли кожен із суспільних станів (тобто правителі, воїни, ремісники) сумлінно виконує свої обов'язки й не втручається у справи інших.

Як належний стан речей у суспільстві, державі й світі справедливість витлумачується і мислителями Давнього Сходу, зокрема китайськими мудрецами Мо-цзи (479–400 до н. е.), Мен-цзи (372–289 до н. е.) та ін. При цьому наголос поступово переноситься з розпізнання божественної справедливості й шанобливого наслідування їй на власні зусилля людей, які мають у душі справедливість розв'язувати проблеми суспільного устрою і міжлюдських стосунків.

Але повернімося до Греції. Глибоке осмислення категорії справедливості, що надалі стає надбанням світової етичної думки, дає, як і в багатьох інших випадках, «хрещений батько» європейської етики Арістотель. Зокрема, в нього вперше проведений ґрунтовний поділ справедливості як відплати, зрівняльної й пропорційно-розподільчої справедливості. Арістотелем же простежені важливі взаємозв'язки власне етичних і правових, політичних, а також соціально-економічних аспектів справедливості.

Щодо розрізнення відплати, зрівнювання і розподілу як засад справедливості, то воно має глибокі історичні підстави. Першою формою справедливості, яку ми знаходимо в історії людського

суспільства, була якраз справедливість відплати, або ретрибутивна справедливість, що передбачала таке покарання за порушення норм первісної моральності, яке цілком відповідало б самому цьому порушенню. Порушникові, інакше кажучи, належало відплачувати його ж монетою, і довгі тисячоліття чільним принципом людської справедливості залишалося правило *тальйону* (від лат. *talio* – помста): «око за око, життя за життя!» Найяскравішим утіленням цього принципу став відомий звичай кровної помсти, що мав універсальне поширення на стадії родового розвитку людства.

Коли ж, нарешті, зазначений принцип, як і вся «відплатна» концепція справедливості, почав – дуже поступово – здавати свої позиції під натиском морально-правового устрою ранніх держав, то сталося так насамперед не тому, що тальйон примножував жорстокість чи принижував гідність людини, й не тому, що протидія злу засобами такого ж зла фактично робить людину співучасником його поширення у світі. Головне на той історичний момент полягало в тому, що за умов утвердження нового суспільного ладу, котрий долав родову обмеженість, «відплатна» справедливість жодним чином не могла забезпечити впорядкованість і законвідповідність суспільного життя, навпаки, сіяла жах і ворожнечу, вела, по суті справи, до хаосу. Тому, незалежно від свого географічного положення, етнічної, культурної специфіки тощо, держава на певному етапі розвитку мала вступити в боротьбу з даним первісним варіантом діючої справедливості – для того, щоб звільнити місце для більш цивілізованих її форм.

Сказане не означає, що з розкладом інституту кровної помсти та інших одіозних форм «відплатної» справедливості остання взагалі лишається за бортом історії. В реальному житті ми дотепер досить-таки часто ставимося до інших людей так, як вони ставляться до нас (а не так, як ми б воліли, щоб до нас ставилися), на образі відповідаємо образою, на неприязнь – неприязню. Проте цей факт людського існування, природним чином залишаючись у світі сущого, в сучасному цивілізованому суспільстві вже не має відношення до світу належного, до нормативної структури моралі як такої.

«Відплатній» справедливості протистоїть справедливість розподільча, дистрибутивна, суть якої полягає в розподілі між людськими індивідами (чи групами людей) тих або інших цінностей. Даний тип справедливості охоплює два підтипи, також виділені ще Арістотелем, – справедливість зрівняльну й пропорційно-розподільчу. Йдеться про те, розподіляються певні цінності між людьми порівну чи відповідно до конкретних достоїнств і заслуг кожного з них.

У фундаменті першого із цих підтипів, тобто зрівняльної справедливості, лежить світоглядна ідея людської рівності, утвердження якої мало й має принципове значення для розвитку всієї людської цивілізації. Утвердження цієї ідеї, як і становлення самої зрівняльної справедливості, проходить в історичному процесі ряд стадій. Так, для давньогрецької свідомості (зокрема й для Арістотеля) морально рівними могли бути лише вільні громадяни грецьких міст; на рабів, варварів і навіть жінок античні уявлення про рівність не поширюються (втім, «жінка нижча за чоловіка, але дуже близька йому й найбільшою мірою причетна до його рівності», – зауважує Арістотель («Велика етика», 1194 b 25)). В епоху утвердження християнства ідея рівності робить істотний крок уперед: проголошується рівність усіх людей як створінь Божих і «дітей Адамових», а також рівність вірних во Христі; за словами ап. Павла, у християнській спільноті «немає ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, – але все та в усьому Христос!» (Кол. 3, 11).

Дальший поступ в усвідомленні й утвердженні рівності припадає на епоху буржуазних революцій XVII–XVIII ст. Рівність усіх людей постає як визначальний політико-юридичний принцип, що реалізується в рівності громадянських прав і свобод; закладаються підвалини економічної «рівності можливостей», що передбачає еквівалентність обміну товарів та послуг.

І в XX ст., незважаючи на різноманітні кризові явища в житті сучасного людства, уявлення про людську рівність збагачується новими гранями, його практичне втілення стає більш різноманітним, гнучким і водночас послідовним. Безперечним гуманістичним надбанням століття є усвідомлення рівності людей в їхньому праві на виявлення і реалізацію власної індивідуальності, власних національних і культурних традицій, власного способу бачити й осмислювати світ. На цьому шляху долається обмеженість європоцентризму: ми вчимося поважати «іншість інших», визнавати внутрішню обґрунтованість чужих нам культур, форм почуття і мислення – а також цінувати їх загальнолюдське значення, захоплюватися їхньою красою, симпатизувати їм.

Разом з тим ХХ ст. продемонструвало й наявність певних «глухих кутів» у реальному втіленні ідеї людської рівності. Катастрофою закінчилася спроба запровадити зрівняльні засади безпосередньо щодо розподілу матеріальних благ між людьми – в більшості населення це просто вбило бажання працювати. Не дивно, що слово «зрівнялівка», за яким стояла стійка тенденція соціалістичного способу життя (точніше, його офіційного аспекту), стало врешті-решт викликати відразу.

Даний конкретний приклад наочно демонструє важливість якомога чіткішого визначення тієї межі, до якої засади людської рівності є морально виправданими й необхідними – і за якою вони втрачають сенс, стають гальмом на шляху подальшого розвитку.

Слід сказати, що така межа, такий критерій безперечно існує. Визначається він у загальних рисах тим, що кожен індивід, кожна особистість є, по-перше, представником людства, виразником сутнісних сил і творчих потенцій людського роду, суб'єктом людської гідності, свободи, невід'ємних прав людини загалом. У цьому відношенні, тобто оскільки йдеться про визнання й утвердження в кожній особистості основних засад її причетності до роду людей, невід'ємного надбання людяності, – підхід з позицій рівності є абсолютно справедливим і морально неодмінним. Кожна людина є рівною всім іншим як носій загальнолюдської гідності, загальнолюдських прав і свобод.

По-друге, однак, кожна особистість має власні здібності й нахили, обирає ту чи іншу систему цінностей, здобуває певний соціально-професійний статус, працює з більшою або меншою продуктивністю і завзяттям, набуває – завдяки природі або власному вибору – інших індивідуальних або спільнотних рис, що відрізняють її від інших людей. Саме з огляду на цей момент особливого, притаманний кожній людській індивідуальності, абсолютизація зрівняльних засад виявляється несправедливою, неправомірною. Адже хоч якими б важливими були для нас загальнолюдські джерела нашого буття, найбільш небайдужим для кожного виявляється якраз те, що він сам обирає з-поміж усього іншого, в чому реалізуються цінності його неповторного Я або ж групи, до якої він себе зараховує. Так і з погляду суспільства кожна людина є важливою і цінною насамперед завдяки вагомості того внеску, котрий саме вона здатна зробити у спільну справу. Відповідно й подяку від суспільства, й людську шану та визнання кожен має отримувати адекватно розмірам і особливості цього свого неповторного внеску. Інакше кажучи, повинен діяти принцип: повага до кожного як до людини, пошана – наскільки саме він її заслужив.

Відомий українській філософ Григорій Сковорода (1722–1794) свого часу висловив глибоку ідею «нерівної рівності»: всі люди рівні, але саме в тому, що кожен має віднайти свій, властивий тільки йому спосіб скласти подяку за дари буття, реалізувати себе в саме для нього призначеній галузі. Така діалектика рівності й нерівності, уявлення про яку на сьогодні аж ніяк не застаріло, передбачає відповідне поєднання зрівняльних і більш тонких, вибіркових засад у загальному моральному ставленні до людини – тільки в такому поєднанні й реалізується справжня справедливість.

Важливою рисою категорії справедливості є, як ми бачимо, те, що її власне етичний зміст надзвичайно тісно пов'язаний із проблематикою економічною, політичною, правовою. Можна сказати, що «вектор» справедливості з ідейних і моральних висот спрямований безпосередньо в конкретику реального суспільного життя – адже ті цінності, про етично обґрунтований розподіл яких йдеться, є значною мірою цінностями ілком матеріальними, або ж такими, що мають пряме відношення до життя людини, її основних прав і свобод, соціального статусу, влади й відповідальності тощо.

Саме у сфері розподілу матеріальних благ, як уже зазначалося, недостатність суто зрівняльних форм справедливості виявилася в нашому столітті з особливою гостротою. Разом з тим цілком відмовитися від них також неможливо, адже за ними – життєві потреби мільйонів людей. Проблеми конкретного співвідношення зрівняльних і пропорційно-розподільчих засад соціальної справедливості в контексті сучасних ринкових відносин інтенсивно обговорюються, зокрема, в працях таких теоретиків, як Дж. Роулс («Теорія справедливості», 1971), Д. Белл («Культурні суперечності капіталізму», 1976) [8] та ін. Підхід до цього кола питань Дж. Роулса визначається встановленням двох фундаментальних принципів справедливості: принципу рівної свободи, який утверджує рівноправність людей щодо їхніх базових свобод, і принципу відмінності, котрий зумовлює можливість нерівного розподілу благ його спрямованістю до найбільшої вигоди найменш забезпечених членів суспільства, тобто умовою макси-міну. Що ж до поглядів на справедливість Д. Белла, то він, перебуваючи на позиціях сучасного неоконсерватизму, вважає, що рівність можна справедливо встановлювати лише всередині певних соціальних груп; водночас будь-яка нерівність

має відповідати тим умовам життя, соціальному оточенню, роду діяльності, що визначають місце індивіда в суспільстві (принцип «релевантних відмінностей» як міри справедливості – пор. «нерівну рівність» у Г. Сковороди). Зрештою, як зазначає Д. Белл, єдиним адекватним принципом соціальної справедливості може бути такий: кожному залежно від його особистого внеску й відповідно до повноважень та привілеїв, притаманних його сфері діяльності.

Звичайно, викладеними думками сучасний рівень обговорення проблем соціально-економічної справедливості не обмежується. Однак перебіг цього обговорення уводить все далі від наївно-утопічних уявлень про комуністичний розподіл, що панували в нас у недавньому минулому.

Поряд із соціально-економічною важливе місце в суспільному житті відіграють й інші «царини справедливості» (назва книги сучасного мислителя-комунітариста М. Волзера), зокрема справедливість у її власне юридичному аспекті. *Justitia* не дарма означає і власне справедливість, і законність; у розвитку правових основ справедливості етичні цінності незмінно відіграють роль кінцевих орієнтирів, що мають забезпечити послідовність та гуманістичну спрямованість цього розвитку.

Втім, справедливість у будь-якому її розумінні не є синонімом права. Як право дією власних механізмів не може досягти повної реалізації справедливості (що має духовні й моральні виміри), так жодне уявлення про справедливість не здатне позбавити самостійного значення ідею права. Неправова «справедливість» – на жаль, не вигадка, а прикра реальність; донедавна ми на власному досвіді мали справу із системою, що прагнула забезпечити централізоване встановлення «справедливості» поза будь-якими правовими обмеженнями. Така «справедливість» – постійна принада тоталітарних режимів, що сподіваються насильницьким запровадженням «належного порядку» згорі замінити для своїх громадян правові гарантії їх вільної ініціативи й життєдіяльності.

Слід сказати, що чимало кривавих революцій в історії суспільства постали саме з «бунту справедливості проти права», з нетерплячого бажання силою скинути й розтоптати порядок речей, який породжував ту чи іншу несправедливість.

Виразну схильність до подібної «самоправної» справедливості подибуємо й у нашому східнослов'янському регіоні. Як зазначають дослідники цієї теми, вже з часів легендарного і надзвичайно шанованого простим людом розбійника Кудеяра (XVI ст.) «це було гаслом усіх народних бунтів і повстань, усіх народних месників – справедливість і жорстокість. Жорстокість виправдовувалася вимогами справедливої відплати за скоєні кривди. Справедливість і сама по собі вимагала жорстоких заходів – хто ж бо з власної волі схоче бути чесним і справедливим?» [9]. Страшні традиції подібного гатунку, помножені на революційну нетерплячку початку ХХ ст., роблять зрозумілим гірке завбачення Максиміліана Волошина (висловлене російським поетом ще до подій 1917 р.): «Ідея справедливості – найжорстокіша й найбільш чіпка з усіх ідей, що будь-коли оволодівали людським мозком. Коли вона поймає серця й каламутить погляд людини, то люди починають убивати одне одного. Найм'якші серця вона перетворює на сталевий клинок і найчутливіших людей примушує здійснювати звірячі вчинки» [10]. Ці свої спостереження і передчуття М. Волошин у статті «Пророки і месники», яку ми щойно процитували, підкріплює аналогічними висновками Анатолія Франса: «...Коли хочуть зробити людей добрими й мудрими, толерантними й шляхетними, то неминуче приходять до бажання перебити їх усіх. Робесп'єр вірив у добродетель: він створив Терор. Марат вірив у справедливість: він вимагав двохсот тисяч голів».

Сподіваємося, читач належним чином оцінить парадоксальність цих тривожних думок, спрямованих зовсім не на те, щоб підірвати віру в моральні ідеали людства.

Що ж до небезпечності абсолютизації ідеї справедливості на шкоду іншим етичним категоріям, то про неї в тій чи тій конкретній історичній формі люди здогадувалися давно. Так, ще Лао-цзи зазначав: «...*Де* з'являється тільки після втрати *дао*; людяність – після втрати *де*; справедливість – після втрати людяності; ритуал – після втрати справедливості» [11]. Власне, не лише в справах суспільних і державних, котрі передусім мав на увазі Лао-цзи, а й у безпосередніх людських стосунках гуманність, як кожен здатний переконатися на власному досвіді, вища за справедливість, хоча й не може бути реалізованою без неї. Кожен з нас прагне, зрештою, не тільки до того, щоб із ним поводитися справедливо. Тож хоч яким би важливим було встановлення справедливості саме по собі, а все ж, за образним висловом Е. Левінаса, «любов завжди повинна стежити за справедливістю» [12]. У річищі християнської традиції можемо згадати в ньому зв'язку мудрі слова св. Ісака Сиріна: «Як одна

піщинка не зрівняється за вагою з великою кількістю золота, так необхідність справедливої відплати є незрівнянною з Божественним милосердям». І ще: «Не кажи, що Бог справедливий, бо Його справедливість не впливає із твоїх учинків... Де ж тоді справедливість Божа? Сказано, що Бог милостивий до грішників і нечестивців» [13]. І хоч яким би істотним для людської моральності загалом було завдання реалізації об'єктивно належного, все ж воно не вичерпує всю моральну проблематику. Поряд з категоріями обов'язку, відповідальності, справедливості мораль утілюється в таких проблемних поняттях, які стимулюють суб'єктивний душевний пошук людей, виключаючи саму можливість заздалегідь підготовлених відповідей, загальнообов'язкових імперативів і схем. До таких проблемних понять належать, зокрема, вже розглянуті поняття смислу життя і ставлення до смерті; до цього ж ряду слід віднести й поняття морального ідеалу, щастя тощо, до розгляду яких ми переходимо.

МОРАЛЬНА РЕФЕРЕНЦІЯ ОСОБИСТОСТІ

За відомим висловом Б. Спінози, для людини немає нічого кориснішого, ніж людина. Хоч якими б зобов'язуючими й піднесеними були імперативи моралі, їхня здатність реально впливати на поведінку людей набагато зростає, якщо вони втілюються для нас у певній конкретній людській постаті, людській особі – чи то в образі мистецтва, чи то в персонажі самого життя. Саме завдяки такому втіленню моральні норми й цінності набувають довершено олюдненої форми, стають чимось домірним власному нашому індивідуальному буттю. Ось чому невід'ємною проблемою моральної свідомості є проблема *морального ідеалу* людської особистості – і, ширше, взагалі віднесення, *референції* власної поведінки до тих або інших унаочнених, персоніфікованих форм реалізації людьми певних моральних цінностей.

У відповідності з уже сказаним моральний ідеал нікому не можна накинути, нав'язати; змушувати когось до визнання тих чи тих ідеалів моральності є діянням навіть аморальним. Кожен має власні уподобання, що відповідають цілісності його морального досвіду, власні прихильності до реальних або сфантазованих образів, що уособлюють для нього повноту світлих начал буття. Певні групи людей, очевидно, взагалі не відчувають потреби в якомусь вираженому ідеалі моральності; свої моральні рішення такі люди співвідносять із самим лише абстрактним формулюванням обов'язку. Втім, уявленням про моральний ідеал не вичерпується сукупність форм моральної референції особистості.

Виділяючи лише основні позиції, можна говорити принаймні про три головні форми такої референції. По-перше, можливий такий варіант, за якого людина прагне буквально втілити, повторити у своєму житті деякий образ, що видається їй носієм абсолютної моральної цінності. Такий тип моральної референції є підстави визначити як *міфологізацію життя*, або *міфологічну життєтворчість*, оскільки людська особа тут власним своїм існуванням творить певний міф, спонукає сприйнятий нею образ до безпосередньо життєвої матеріалізації (що відповідає загальній дефініції міфу).

По-друге, узвичаєною є більш дистанційована позиція людського суб'єкта щодо образу, який утілює для нього позитивні моральні якості в індивідуально неповторній формі: позиція, що передбачає відтворення саме цих якостей, а не буквально копіювання життєвої реальності згаданого образу. Такий тип референції власне й репрезентує *ставлення до ідеалу*.

Нарешті, найдистанційованішою позицією людської особи щодо морально значущого для неї образу є така, в межах якої навіть ідеальний моральний зміст, що його несе в собі цей образ, уже не сприймається як предмет відтворення, як безпосередня готова відповідь на проблеми власного життя, а розкривається у своїй «іншості» як точка зору, в діалогічному напруженні зустрічі з якою (і в спілкуванні з її носієм) людина творчо й самостійно осмислює власне буття, визначає свої моральні цінності. Назвемо даний тип референції *орієнтацією на співбесідника*.

З наведених міркувань видно, що коли в суспільному житті або в існуванні якоїсь окремої особистості не простежується виразної орієнтації на той або інший моральний ідеал, це ще не означає, що даній особі або ж даному періодові розвитку суспільства взагалі не властиві будь-які моральні референції. Є часи, коли люди більше схильні до прямої міфологізації життя, аніж до втілення ідеалу; і є часи, коли першочерговим завданням особистості або культури загалом виявляється пошук партнерів у діалозі – пошук того необхідного адресата їхнього творчого самовизначення, що його академік О.О. Ухтомський називав «заслуженим співбесідником». (Справа в тому, що моральне

самовизначення людини може стимулювати тільки такий партнер, який відповідає рівневі її духовних запитів – навіть не занадто мудріший од неї, а саме такий, якого вона «заслужила».)

Щодо першої з названих форм моральної референції, а саме міфологічної життєтворчості, варто зазначити, що в історії культури вона зовсім не є якоюсь рідкістю. Показовим її проявом є, зокрема, романтичне наслідування улюблених героїв літератури й мистецтва. За словами Ю.М. Лотмана, коли для реалістичного світосприйняття властивим є те, що мистецтво загалом відображує людське життя, то в межах романтичної культури діє протинаправлений принцип: саме життя «відображує» мистецтво, наслідує його. Так, поява славнозвісного роману молодого Й.В. Гете «Страждання юного Вертера» (1774) викликала в Європі цілу хвилю самогубств серед молоді – палкі юнаки наслідували нещасливе кохання і трагічні переживання гетевського героя. Згодом предметом такого ж беззастережного наслідування стають і герої Дж.Г. Байрона – в європейські мови з того часу надовго ввійшли вислови «байронічна постать», «байронічний персонаж». Подібні приклади можна множити.

Глибоко вкорінилися засади романтичної життєтворчості в побуті російської й української освіченої молоді першої половини ХІХ ст. Члени молодіжних гуртків, що виникали в той час, прагнучи до естетизації свого існування, нерідко використовували прийоми умисної побудови в житті художніх образів і естетично організованих сюжетів. Класичним зразком подібної життєтворчості стала, наприклад, «премухінська ідилія» – особливий зорієнтований на стилістику сентименталізму й романтизму спосіб життя, що його культивувала родина Бакуніних (Премухіно – їхній родовий маєток у Тверській губернії), а разом з нею – друзі старшого брата Михайла Бакуніна: Станкевич, Белінський, Боткін... Культ любові, створений навколо чотирьох сестер Бакуніних, мав явно літературне походження; що ж до самого Михайла, майбутнього революціонера, то в його особистій поставі, у міфі, який він творив сам про себе, дається взнаки, як пише, зокрема, відомий російський літературознавець Л.Я. Гінзбург, «сплав багатьох романтизмів»: від Жан Поля і Шіллера аж до романів Жорж Занд, що саме тоді входили в моду [14].

Зрештою, як про це свідчать усі подібні приклади, романтична життєтворчість виявляється приреченою на невдачу – вже хоча б тому, що існування як таке не може бути естетично організоване без останку; до того ж справжня цілісність людини визначається насамперед її здатністю гідно прожити власне, не запозичене й не змодельоване життя. Звідси й характерна інтелектуальна і моральна нещирість, що чимдалі невідступніше супроводжує подібні спроби; особливо впадає вона у вічі, як зазначають дослідники, в пізній, символічній життєтворчості початку ХХ ст. (пор. культ Любові Блок, «служителями» якого оголосили себе в 1900-х роках Андрій Бєлий і Сергій Соловйов та ін.).

І все ж за всіх потенційних небезпек і вад даного типу моральної референції не слід упускати з поля зору його глибоку духовну змістовність, його зв'язок із сутнісним прагненням людини до самовизначення. Саме з огляду на цей духовний сенс романтичної життєтворчості (тією або іншою мірою й нині властивої мало не кожній дівчині чи юнакові на певному етапі їхнього особистісного становлення) з нею неможливо ототожнювати те бездумне копіювання чергової відеозірки тощо, яке ми спостерігаємо в галузі сучасної «масової культури», – останнє позбавлене будь-якого морального значення.

На відміну від безпосереднього наслідування того чи іншого морально значущого образу, сприйняття його як ідеалу є процесом внутрішньо складнішим: захоплюючися цілісністю й довершеністю образу (інакше не було б підстав говорити про ідеал), ми, проте, чітко усвідомлюємо і його індивідуальну неповторність, віддаленість від нашого власного Я. Внаслідок цього, сприймаючи ідеал, ми прагнемо відшукати власний, теж індивідуалізований шлях утвердження втілених у ньому ідей і цінностей. Класична доба захоплення ідеалами в радянській культурі недавнього минулого – 20-ті – 40-ві роки; імена популярних героїв того часу ще не вивітрилися з людської пам'яті. І хоч якими б були конкретні ідейні настанови тих героїчних персонажів (на кшталт Павки Корчагіна та ін.), рівняння на них як на ідеал безперечно сприяло моральній цілісності тогочасних поколінь.

«Зачарованість ідеалом» сучасні автори нерідко відзначають як прикметну рису українського морального характеру. Справді, в українській національній культурі здавна мало особливе значення вшанування її героїв – носіїв тих чи тих ідеальних чеснот. Патетика морального ідеалу пронизує й українське мистецтво: ідеальні образи матері, коханої дівчини, відважного волелюбного козака, селянина-трударя і т. ін. формують духовну основу поезії Шевченка. Й нині ідеали української старовини, українського народного духу відіграють важливу роль у процесах морального й

культурного відродження; не слід тільки забувати, що ідеал – це не предмет для копіювання, а творчий взірєць, який має надихати людину на розв'язання її власних неповторних завдань.

Нарешті, моральна референція особистості може, як сказано, набирати *діалогічної* форми, реалізуватися в пошуках «заслуженого співбесідника» й прямому зверненні до нього. Потреба в такій формі виникає тоді, коли особа відчуває себе досить вільною (або досить дистанційованою від прийнятих у даному суспільстві цінностей), щоб самостійно «формулювати свій ідеал» (Ф.М. Достоевський), – і, разом з тим, усвідомлює сутнісну потребу в глибинному людському спілкуванні. Домінування таких настанов у вітчизняній культурі припадає на 70–80-ті роки – період, коли, з одного боку, дискредитована радянська система остаточно виявила нездатність надихати людей своїми ідеалами, а з іншого – молодь, що втратила відчуття осмисленості тодішнього буття, звернулася до пошуку життєвої опори в стихії неформального спілкування між людьми. Не випадково саме в цей час у нашому суспільстві поширюються діалогічні концепції культури, творчості й людської особистості, зростає інтерес до праць М. Бахтіна, О. Ухтомського та ін.

Нині, як здається, розглянутий вище тип моральної референції до ідеалу, що його були потіснили кризові явища останніх радянських десятиліть, знову потроху вступає у свої права. Разом з тим зберігає свої позиції й діалогічна референція, що встигла пустити глибоке коріння в нашій культурі. Осмислюючи її значення, слід мати на увазі, що відносно більша дистанційованість її ціннісного змісту зовсім не свідчить про якусь неповноцінність діалогічної форми реалізації цінностей моралі. Навпаки, саме діалог, вільне, невимушене спілкування між людьми найбільшою мірою породжує довіру і взаємну приязнь між ними, створює сприятливі умови для засвоєння морального досвіду одне одного.

ЩАСТЯ ЯК КАТЕГОРІЯ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

Протягом усього розвитку світової етичної думки проблема щастя посідала в ній одне з центральних місць. Що таке щастя взагалі? Якими мають бути засади людської поведінки, чим слід керуватися особистості, аби забезпечити для себе та інших глибоке й тривале щастя? – ці запитання в різних формулюваннях ставили собі Будда й Арістотель, Епікур і Спіноза, Микола Реріх і Бертран Рассел, Григорій Сковорода...

Отже, що таке щастя? Арістіпп Кіренський, один з учнів Сократа, був схильний ототожнювати щастя з насолодою, втіхою (гр. *hēdonē*, звідси *гедонізм* – назва започаткованого Арістіппом етичного напрямку). Насолода, причому насолода тільки власна, фізична, позитивна, минуша, бо іншої немає, – розглядалася давньогрецьким філософом як єдине істинне благо і справжня мета людського життя. Втім, уже перші учні Арістіппа, Що прагнули втілити його настанови безпосередньо на практиці, натрапили на прикру для них обставину: виявляється, людське життя – зовсім не таке вже зручне поле для гонитви за фізичними насолодами. Надмір останніх морально спустошує людину, породжує в неї відразу, виснажує організм, кінець кінцем обертається на свою протилежність – суцільне й безвихідне страждання. Але якщо реалізувати позитивний ідеал «щасливого» (за арістіппівськими уявленнями) життя виявилось справою неможливою, то для послідовного гедоніста в такій ситуації залишався єдиний вихід – спробувати принаймні досягти негативного задоволення, тобто відсутності страждань. Це означало: покінчити з джерелом страждання – життям. І ось ми бачимо, як у лавах послідовників Арістіппа з'являється похмура постать Гегесія (320–280 до н. е.), який створив свою філософську репутацію проповіддю самогубства, через що й дістав у сучасників прізвисько Вчителя Смерті.

Цікаво, що цю ж по суті логіку переходу від нестримного культу різноманітних насолод – тільки вже не просто фізичних, а значно більш витончених, інколи навіть рафіновано духовних – до жаху перед життям, відчаю і самогубства ми стрічаємо через кілька тисячоліть у героїв С. К'еркегора [15] і Ф.М. Достоевського, зокрема в життєвому кредо й долі Аркадія Свідрігайлова, одного з центральних персонажів «Злочину і кари». Перше, що занотовує про нього письменник у своєму записнику, розмірковуючи над його вдачею, – це «непомірна й ненаситна жадоба насолод. Розмаїття насолоджень і *угамовувань*... Насолодження психологічні. Насолодження порушенням усіх законів. Насолодження містичні (страхом уночі). Насолодження каяттям, монастирем, страшним постом і молитвою. Насолодження жебрацькі (канюченням милостині). Насолодження Мадонною Рафаеля. Насолодження крадіжкою, насолодження розбоєм, насолодження самогубством» [16]. Проте, як свідчить сюжет роману, надто довго «насолоджуватися» всім переліченим навіть Свідрігайлов не зміг. Спустошений до останніх глибин свого ества, він кінчає з собою.

Враховуючи цей гіркий досвід гедоністів-кіренаїків (кіренаїки – власна назва школи Арістіппа, котрий, як пам'ятаємо, був Кіренський, тобто родом з північно-африканського міста Кірени), наступні філософські спроби побудувати етику щастя ґрунтувалися на більш тривких засадах. Так, уже засновник школи кініків Антісфен (близько 450 – близько 360 до н. е.; до речі, теж учень Сократа) розрізняє, а нерідко й протиставляє щастя і насолоду, пов'язуючи перше з внутрішньою незалежністю людини. Афінянинський філософ Епікур робить наголос на таких різновидах людської втіхи, які мають переважно духовний характер, не набридають людині й не виснажують її організм. Відповідно із задоволень і насолод Епікур і епікурейці визнають лише ті, що ведуть до щастя – блаженного, позбавленого тілесних страждань і душевного неспокою внутрішнього стану людини. При цьому розрізняються задоволення пасивні (відсутність страждань і *атараксія*, тобто безтурботність духу) й активні (радість та веселощі).

Епікурівська етика високо підносить значення філософського пізнання, дружби – чинників «здоров'я душі», які допомагають людині здолати страх перед богами, необхідністю і смертю, навіюють спокій, сповнюють серце тривкою радістю. Не випадково, що хоча по суті філософія Епікура ще залишається у фарватері гедоністичних традицій, в історію філософсько-етичної думки Епікур увійшов передусім як найпоплідніший виразник більш широкого напрямку *евдемонізму* (від гр. *eudaimonia* – щастя), для якого саме щастя постає вищим принципом і метою людської моральності.

За більш ніж дві тисячі років, що минули з часів Епікура, було висловлено безліч поглядів на природу людського щастя. Підсумовуючи їхні основні типи, сучасний польський філософ Вл. Татаркевич (1886–1980) вказує на чотири визначальні підходи, відповідно до яких щастя постає, по-перше, як щось цілком об'єктивне – щаслива доля, успіх у якійсь справі, життєвий талан тощо (українською мовою в цих випадках так і кажуть: комусь щастить), по-друге, як суто внутрішній, психологічний стан інтенсивної радості, захвату, блаженства, по-третє – у загальнофілософському своєму аспекті щастя найчастіше осмислюється як володіння вищими благами життя (власне це й означає термін «евдемонія») й, нарешті, по-четверте, воно виступає як суб'єктивна моральна реакція на володіння цими благами, що знаходить вияв у певному *задоволенні від життя загалом*. Саме таке розуміння щастя (яке сформулював англійський етик ХІХ ст. Г. Рещдол) Вл. Татаркевич і розцінює як найадекватніше. На його основі він будує власну дефініцію щастя як *«повного і тривалого вдоволення від життя в цілому»* [17].

Уявлення про щастя, що його відбиває дефініція Рещдола–Татаркевича, слід, очевидно, визнати найбільш відповідним станові сучасної моральної культури. Разом з тим і воно виявляється неповним, якщо не враховувати неодмінно властиве справжньому щастю почуття світлої радості, ентузіазму, що охоплює душу людини; безрадісне, неокрилене ентузіазмом вдоволення тяжіє до ретроспективного осягнення життя і саме по собі, як легко переконатися, ще не робить людину щасливою.

Цікаве розрізнення насолоди і радості як полюсів людського щастя подає в одній із своїх праць відомий російський філософ В.В. Розанов (1856–1919). Як зазначає Розанов, якщо поняттям насолоди «сповнені етичні трактати останніх століть», поняття радості «зовсім зникло... Як щось бажане, воно є одне з насолодою, тієї ж категорії, що й вона. Проте за походженням, ...за природою своєю воно до неї діаметрально протилежне. Радість є суто внутрішнє відчуття, котре з'являється, «коли зроблено все, що необхідно»; необхідно не для потреб людини, не для насичування її, але інколи всупереч цим потребам і обмежуючи це насичування.

Її джерело в первинно чистій людяності». Поняття радості «відповідає внутрішній її (людини. – В.М.) діяльності: відповідає тому, що є в ній правильного, й одразу щезає, коли ця правильність порушується... *Ще ніколи*, – підсумовує філософ свої роздуми, – *людина, яка радіє, не зажадала вмерти, тоді як цього надто часто хотіла людина, яка насолоджується»* [18].

Додамо, що радість, про яку згадує Розанов, – безперечно, найбільш «леткий», найбільш світлий і духовний різновид щастя; в її досконалих проявах незмінно вчувається щось окрилююче, що вихоплює нас із тісняви наших повсякденних інтересів, потреб і заслуг. Тільки радість *підносить* людину в її щасливому бутті.

Все сказане засвідчує досить складну смислову структуру етичного поняття щастя. Разом з тим ми бачимо, що в основі будь-яких побудов тут лежить усе ж таки дещо цілісне й просте, присутність чого людина відчуває і вирізняє з усього іншого лише виходячи з власного життєвого досвіду. Можна

сказати, що, маючи загальнолюдські джерела, проблема щастя в кожному разі передбачає цілком індивідуалізоване рішення, яке відповідає особливостям тієї чи тієї особистості, неповторності її життєвого шляху, її внутрішнього світу. Саме тому вкрай нереалістичними завжди виявлялися спроби накинути всім членам суспільства певний єдиний «рецепт» щасливого життя, утвердити в цій галузі щось на зразок кантівського категоричного імперативу. Коли ж такі «рецепти» загального щастя бралися на озброєння органами влади – в суспільстві усталювалася терористична за своєю суттю доктрина «насильницького оцчасливллювання», людей починали «залізною рукою заганяти у світле майбутнє», що й відбувалося в нашій країні впродовж кількох десятиліть.

Таким чином, розмірковуючи над загальним змістом поняття щастя, не варто забувати про його сутнісний зв'язок з неповторністю кожної людської індивідуальності.

Але чи є взагалі прагнення до щастя, навіть з урахуванням його індивідуальної специфіки, неодмінною, атрибутивною рисою людини як такої? Чи можна сказати, що кожен, нехай у свій власний спосіб, завше прагне до щастя, пов'язує з ним цілі власної діяльності?

На перший погляд, таке питання може видатися абсурдним. Хіба може бути інакше? Починаючи з античних часів, від Платона й Арістотеля, класична етика була переконана, що бажання щастя є невід'ємною властивістю людини. Навіть Б. Паскаль із його трагічним світосприйняттям вважав усе ж таки, що «всі люди прагнуть до щастя – з цього правила немає винятків; способи у всіх різні, але мета одна»... І тільки в ХІХ ст., спочатку в романтиків, згодом у героїв Ф. Достоєвського і далі заявляє про себе свідомість, для якої прагнення до щастя є чимось занадто тривіальним, несумісним із внутрішньою катастрофічністю людського існування. Спробу перевести цей «тіньовий» аспект внутрішнього буття людини у вимір раціональної психології являє собою вчення З. Фрейда (1856–1939), згідно з яким серед підсвідомих прагнень людини Танатос (потяг до смерті) посідає «почесне» місце поруч з Еросом. «Метою всякого життя є смерть» (а зовсім не самозбереження, як вважали раніше), – декларує Фрейд у праці «По той бік принципу втіхи» (1920). Великий вплив на культуру ХХ ст. справило й «відкриття» мазохізму в широкому його розумінні* – як здатності людини знаходити втіху в приниженнях і стражданнях.

Утім, і фрейдівський потяг до смерті, й ексцеси мазохізму при бажанні теж, звичайно, можна витлумачити як прояви загальнолюдського прагнення до щастя – за Паскалем, це прагнення може привести людину й на шибеницю. Значно більшу духовну вагу має досвід мистецтва ХХ ст., яке в пошуках правди людських почуттів наполегливо осмислювало зазначену відмову від традиційних настанов етики щастя в її власне особистісному вимірі. «Між повнотою страждання і порожнечою щастя мій вибір був зроблений відроду – і до-роду» [19], – ці гордовиті слова Марини Цветаєвої нав'язні, звичайно ж, не мазохістськими мріями, за ними стоїть безперечна моральна реальність. Реальність, про яку йдеться, пов'язана для європейської свідомості, по-перше, з глибинним засвоєнням – в опозиції до сучасної «споживацької» ідеології – християнського бачення людини, осердям якого постає ідея жертви, аж ніяк не самоствердження. По-друге, для особистості, яка гостро відчуває свою обраність, своє покликання – так, як це було властиво Марині Цветаєвій, – саме важкість, стражденність життя можуть поставати своєрідним симптомом його «виконаності», його достеменності – на відміну від легкості «порожнього» існування, що загубило власну істину, власну мету. «Щасливі роки – втрачені роки, робота відбувається тільки в стражданні», – зауважив якимось у цьому зв'язку Марсель Пруст.

Сказане не має на меті взяти під сумнів законне і глибоке моральне право кожної людини на щастя. Однак як неможливо примусити всіх людей бути щасливими в певний єдиний спосіб, – так само, мабуть, не варто примушувати кожного обов'язково бути щасливим узагалі. Етику щастя неможливо побудувати на імперативній основі. Втім, щодо цього й досі можна почути різні думки.

Так, відомий радянський педагог А.С. Макаренко вважав, що нещасним за умов справедливого соціального устрою бути просто не можна. «Щастя, – писав він вже наприкінці 1930-х років, – зробиться нашим моральним зобов'язанням, інакше й бути не може при комунізмі. Нещастя може становити лише продукт поганої комуністичної моральності» [20]. Причому не варто думати, що такі погляди – лише данина комуністичній ідеології, вони нерідко висловлювалися у світовій етичній

* У вузькому сенсі – статеве збочення, за якого для здобуття сексуальної насолоди хворому потрібно зазнати принижень із боку свого партнера. Був заочно діагностований віденським психіатром Р. Крафт-Ебінгом у відомого австрійського письменника Леопольда Захера-Мазоха за його еротичними романами.

літературі. Як афористично сформулював їхню суть Дж Леббок, «існує не тільки щастя обов'язку, а й обов'язок щастя»; цей обов'язок впливає, зокрема, з того, що людина, коли вона щаслива, сприяє тим самим щасливому самопочуттю інших людей, утверджує світлу, оптимістичну атмосферу, яка допомагає їхньому моральному зростанню. Про людей, які почувають себе нещасними, хоча доля їх не обійшла і все необхідне для щастя в них, здавалося б, є, звичайно кажуть, що вони гнівлять Бога, отже, щось у такому поводженні суперечить нашому безпосередньому моральному почуттю.

З іншого ж боку – видатний грузинський філософ М. Мамардашвілі теж, напевно, мав рацію, коли, виступаючи перед молодими філософами в Алушті, говорив про те, що міра гуманності будь-якого суспільства визначається, поза всім іншим, тим, чи визнає воно за людиною право бути нещасною, якщо саме так вона почувається в ньому, – чи намагатиметься будь-що її «перекувати».

Здається, міркувань про щастя вище висловлено досить, аби читач, ознайомившись з ними, сам вирішив, яка із зазначених точок зору є, на його думку, більш прийнятною. При цьому нагадаємо: досконалість морального рішення нерідко визначається не стільки його радикалізмом, скільки тактовністю – здатністю, не відкидаючи жодної з протилежних позицій, знайти такий спосіб їхнього узгодження, який саме в даній конкретній ситуації виявляється найбільш справедливим і доречним.

Однак яким же чином уявлення про щастя, якщо людина прагне його досягти, детермінує її діяльність?

В історії етики ми бачимо два альтернативні підходи до постановки цього питання. Прихильники евдемонізму (Епікур, Б. Спіноза, П. Гассенді, П.А. Гольбах, О. Нейрат, В. Винниченко та ін.) звичайно наполягають на тому, що прагнення до щастя – як формулював І. Бентам, максимального щастя для щонайбільшої кількості людей – має бути усвідомленим принципом моральної поведінки, який безпосередньо визначає цілі людської діяльності. На протигагу до цього з часів античних стоїків (IV–III ст. до н. е.) висловлювалася думка, що будь-яка серйозна справа, зокрема й виконання морального обов'язку, потребує самовіддачі й не може здійснюватися з постійним оглядом на перспективу досягнення щастя. Доброчесність, згідно з ученням стоїків, сама для себе є вищою нагородою – також і в тому розумінні, що вона, як формулює відомий римський мислитель-стоїк Л.А. Сенека (5 до н. е. – 65 н. е.), є «достатньою для щастя». Інакше кажучи, людина має тим більше шансів стати щасливою, чим менше вона зосереджується власне на досягненні щастя, чим повніше віддається розв'язанню реальних змістовних завдань (за стоїками – завдань виконання своїх моральних зобов'язань).

Чимало аргументів на користь саме такого підходу до проблеми щастя було висловлено й у ХХ ст. – видатними сучасними філософами, педагогами, психологами, в тому числі вже відомим нам В. Франклом.

І все ж розсудлива людина не може зовсім залишити поза увагою проблему досягнення щастя – для своїх ближніх, своєї родини, себе самої. Та й будь-яке цивілізоване суспільство має дбати, звичайно ж, не про насильне ошчасливлення мас, але про те, щоб якомога більшою мірою забезпечити для своїх членів ті основні об'єктивні компоненти, які допомагають робити людське життя щасливим.

Тож не дарма завжди існувало чимало порад і практичних рекомендацій відносно засобів досягнення щастя і чинників, які його обумовлюють. Ось одна з думок щодо цього, яка належить польському поету ХІХ ст. Ц. Норвідові: «Людина, щоб бути щасливою, має знати: 1) на що жити, 2) для чого жити, 3) за що вмерти. Відсутність однієї з цих складових веде до драми. Відсутність двох – до трагедії». Втім – хіба збільшує щастя людини усвідомлення того, що існують якісь ідеї й цінності, заради яких неодмінно потрібно не жити, а вмерти? Чи не знецінює якоюсь мірою така свідомість саме її життя?

Як би там не було, серед основних чинників людського щастя є досить очевидні. До них, зокрема, належать:

а) *задоволення людських потреб*. Не можна назвати щасливою людину невдоволену, яка страждає від відсутності найпотрібнішого їй як у фізичному, так і в духовному сенсі. Блюзнірством було б недооцінювати вагомість цього чинника, нестача якого сьогодні обумовлює нещасливий стан мільйонів наших співвітчизників. Разом з тим навіть цілковите задоволення наявних потреб саме по собі ще не робить людину щасливою, адже не хлібом єдиним вона живе, і це стосується «хліба» не тільки фізичного, а й духовного;

б) *свідомість осмисленості власного буття*. Так само людина не може бути щасливою, якщо вона усвідомлює внутрішню безглуздість, безцільність свого існування, впевнюється, що вона «прожила

марно» (А. Платонов). Необхідний компонент щасливого стану душі – відчуття недаремності власного життя, наявності в ньому загального смислу, мети, яка його організує. Така смислова заповненість існування може бути пов'язана з релігійністю людини, з її відданістю своїй професійній або громадській діяльності, своєму народові або ж сім'ї, з дружбою, палким коханням, співчуттям тощо. При цьому зовсім не обов'язково, щоб особистість ясно усвідомлювала, в чому саме, «від сих до тих», полягає конкретний сенс її існування, – як ми могли переконатися з попередньої лекції, це власне й неможливо. Адже, як сказав про смисл людського життя М. Бубер, «він хоче бути не витлумаченим нами – це понад наші сили, – він хоче, щоб ми здійснили його» [21]. Цілісна свідомість наявності такого смислу та його поступової реалізації впродовж нашого життя з усіма його радощами і стражданнями, – ось те найбільше, чого вимагає в даному відношенні людське щастя;

в) *цілісність буття*. Якщо щастя, як ми бачили, за самим своїм визначенням є певним задоволенням від життя загалом, цілком очевидно, що людина не може бути щасливою, поки її існування залишається роздрібненим, розпорошеним на ті чи інші часткові функції, поки, виконуючи їх, вона сама постає як «частковий індивід» (К. Маркс). В основі такого роздрібнення людської цілісності можуть лежати як об'єктивні соціальні суперечності (до речі, глибоко досліджені марксизмом), так і недоліки власне даної людської особистості, її нездатність зібрати себе до купи. Так чи інакше, можна твердити, що подібний розпорошений стан душі протилежний людському щастю.

Сказане не означає, ніби цілісність завжди є чимось найкращим з моральної точки зору. Нерідко саме нецілість, розірваність особистості робить її особливо чутливою до людських страждань навкруги, сприяє її творчій активності. За висловом Генріха Гейне, коли світ розколюється, тріщина проходить через серце поета... Однак і саме щастя – теж не абсолютний критерій у галузі моралі, є речі істотно вищі за нього. Проте оскільки йдеться саме про досягнення щастя, слід урахувати, що за своєю суттю воно є атрибутом цілісної людини. Існує давнє правило, яке дає змогу певною мірою узгодити прагнення до цілісності зі складністю й суперечливістю людського буття. Правило таке: намагатися бути самим собою в кожній одиничній ситуації свого існування. Це правило варто мати на увазі, якщо хочемо бути щасливими в нинішньому світі;

г) *повнота буття*. Все ж і цілісності життя самої по собі (разом із вдоволенням потреб та осмисленістю) ще не досить для того, щоб говорити про щастя. Хтось може цілісно реалізувати смисл власного існування в певній вузькій сфері – скажімо, з головою зануритися у виробничі проблеми, в наукову або художню діяльність і забути про все інше на світі. Така людина здатна переживати моменти високого захвату, зазнавати незрівнянних радощів цілковитої самореалізації, але чи буде при цьому вона щасливою? Принаймні досвід учить співвідносити уявлення про щастя з усією повнотою сутнісних вимірів людського життя. У цьому зв'язку істотне значення мають і робота, і суспільне визнання, і родинні стосунки, і здоров'я, і, скажімо, можливість подорожувати, займатися спортом, хобі тощо. Надзвичайно важливі чинники щастя – кохання, діти. Людину, обділену в цьому відношенні, завжди є привід пожаліти, хоч якою б щасливою вона почувалася час від часу у вузькій сфері докладання своїх сил;

д) *гармонія з собою і з навколишнім світом*. Власне, саме цій умові щастя надавав вирішального значення відомий український письменник і мислитель Володимир Винниченко (1880–1951) у своїй концепції «кон-кордизму» (concordia з латини – згода, погодження). Як зазначає В. Винниченко, говорячи про основні цінності людського буття, «багатство, сила, здоров'я, кохання, розум і так далі самі по собі ні кожна окремо, ні навіть усі разом, коли вони не погоджені з собою, щастя не дають. Тільки дійова рівновага цих цінностей та погодженість їх між собою та з силами назовні нас дає той стан, який ми можемо з цілковитим правом назвати щастям. І з іншого боку: розлад цих сил між собою всередині нас, або з силами, що поза нами, неодмінно дає те, що ми зовемо нещастям» [22].

Справжнє, глибоке щастя неодмінно передбачає як взаємоузгодженість основних сил людської душі між собою, так і злагоду з ближніми, гармонію з довкіллям, доброзичливу уважність до того, що нас оточує: від високого й значного аж до найменших дрібниць життя. Японський письменник Акутагава Рюноске якось сказав: «Щоб зробити життя щасливим, треба любити повсякденні дрібниці». Чим глибше ми вникаємо в приховане буття таких дрібниць і не-дрібниць, чим більше вчимося розрізняти їх аромат, їх неповторність, їх мову, тим більшу розраду здатні вони нам принести, коли потреба в цьому стане для нас нагальною.

Вже згаданий нами римський філософ Сенека говорив, що найщасливіший той, кому не потрібне щастя. До певної міри він, очевидно, мав рацію. Проте нині, на тлі всіх похмурих відкриттів останніх років, більшість наших співвітчизників гостро потребує хоча б трохи щастя, бодай якоїсь надії на нього. Тому й не можна сьогодні не замислюватися над давньою проблемою його досягнення.

Затинання

Що потрібно для того, аби свідомість належного постала як моральний обов'язок? Наведіть приклади.

Чи всякий моральний обов'язок – категоричний?

Чи може індивідуальний моральний обов'язок суперечити загальним вимогам моралі? Ваша думка.

Чи повинна людина нести моральну відповідальність за провини своїх близьких? свого народу?

Чи може бути право на відповідальність?

Чи має відрізнятися моральний підхід до своєї відповідальності й відповідальності інших?

З людиною можна обійтися «за законом» або «за справедливістю». Чи є різниця між цими двома способами поведіння? Якщо є – в чому вона полягає?

Які чинники щастя уявляються Вам найважливішими? Чому?

Рекомендована література

Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 324- 332.

Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974. С. 349– 374.

Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (Современная немецкая практическая философия). К., 1994. 200 с.

Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 228-289.

Лацук Є. Винниченкова філософія щастя // Філософська думка. 1998. № 1. С. 138– 154.

Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. К., 1999. С. 119–138.

Мелешко Е.Д., Назаров В.Н. Счастье (систематизация мудрых изречений) // Этическая мысль. Науч.-публицист. чтения. М., 1988. С. 258–281.

Рідель М. Свобода і відповідальність // Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996. С. 68–83.

Рікер П. Навколо політики. К., 1995. С. 269–311.

Роулс Д. Теория справедливости (Фрагмент из книги) // Этическая мысль. Науч.-публицист. чтения. М., 1990. С. 229–242.

Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981. 368 с.

МОРАЛЬНА САМОСВІДОМІСТЬ

ПОНЯТТЯ МОРАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

Свідомість загалом характеризується, як відомо, здатністю людини внутрішньо дистанціюватися від наявної дійсності і шляхом її ідеального відображення пізнавати, контролювати й прогнозувати процеси, які в ній відбуваються. Оскільки потреба в такому осягненні й контролі торкається і самої людини, яка володіє свідомістю, вона стає об'єктом усвідомлення для самої себе. Самосвідомість – це є свідомість себе, передусім своєї ж власної свідомості.

В реальному житті людини самосвідомість постає своєрідним смисловим центром свідомості. Воно й зрозуміло, адже за будь-яких обставин людина виходить із власного внутрішнього світу у своєму пізнанні й практичній взаємодії з довкіллям, тому й усвідомлення себе набуває для неї вирішального значення в усвідомленні буття загалом.

Звичайно, в розвитку як кожного окремого людського індивіда, так і людства загалом самосвідомість далеко не завжди супроводжує усвідомлення зовнішнього світу. Нерідко переважають періоди, особливо на ранніх стадіях онтофілогенезу, коли людина, здавалося б, цілком віддається зовнішній свідомості, зовнішнім діям і враженням. І все ж рано чи пізно настає момент, коли вона змушена звернути свій погляд на себе, зробити предметом усвідомлення власну свідомість – принаймні для того, щоб скоригувати власні цілі й ціннісні орієнтації, власні способи освоєння буття, тобто здійснити відносно своєї свідомості ту ж саму роботу пізнання, корекції й контролю, яку ця свідомість здійснює щодо відображуваних нею предметів зовнішнього світу.

Подібна рефлексивна функція (від пізньолат. *reflexio* – звернення назад) властива не тільки людській свідомості в цілому, а й таким її специфічним модифікаціям, як пізнавальна, естетична, моральна свідомість тощо. Так, у галузі пізнавальної свідомості, передусім наукового пізнання, конче потрібною є рефлексія щодо методів і конкретних прийомів здобуття істини, їх постійне критичне переосмислення, що окреслює сферу самосвідомості науки або, вужче, методологічної свідомості як такої. В галузі свідомості естетичної ми подібним же чином можемо говорити не тільки про сприйняття прекрасного, а й про естетичну самооцінку самого людського суб'єкта і способів його чуттєвого відношення до світу.

Так само й моральна свідомість – це не лише осмислення певних проблем та обставин життя з точки зору моральних цінностей, що їх визнає дана людина, це й власна самооцінка останньої, і її спроба розібратися у справедливості й обґрунтованості самих моральних засад, якими вона керується. Іншими словами, моральна самосвідомість людини відноситься до моральної свідомості як такої, по суті, таким самим чином, як ця остання – безпосередньо до дійсності, котру вона відображає.

Якби моральної самосвідомості в людини не було – є ж бо особи, в яких вона вочевидь майже відсутня, – людські судження й оцінки набули б украй догматичного, бездушного характеру. Не відаючи сумнівів і докорів сумління, люди ставали б дедалі жорстокішими одне до одного, втрачаючи водночас внутрішні критерії власної гідної поведінки. На щастя, представники роду людського здебільшого таку самосвідомість мають, мають совість, котра в них болить, не дозволяючи заспокоюватися на позірній безсумнівності раз і назавжди засвоєних імперативів, висуваючи все нові й нові творчі завдання, породжуючи відчуття морального ризику й відповідальності. Разом з тим моральне усвідомлення себе не дозволяє людині забувати про свої невід'ємні свободи й права, миритися з приниженнями людської честі й гідності.

Отже, моральна самосвідомість – це така специфічна форма моральної свідомості, предметом якої виступає вона сама, а також людина – її носій. Основними функціями моральної самосвідомості є осмислення, контролювання, санкціонування та критичний перегляд моральних настанов людської суб'єктивності.

Відповідно з поділом цих її функцій на стверджувальні і критичні виділяються такі форми моральної самосвідомості, як честь і гідність, з одного боку, совість і сором – з іншого. До розгляду цих форм ми зараз і приступаємо.

ЧЕСТЬ І ГІДНІСТЬ ЛЮДИНИ

Важливим завданням моральної самосвідомості є утвердження (санкціонування) певних стандартів самооцінки людської особистості. До форм такого санкціонування належать уявлення про *честь* і *гідність* людини. Істотно, що в обох випадках (тобто й щодо честі, й щодо гідності) йдеться не просто про самооцінку, а, як бачимо, про деякий її ціннісний стандарт. Високо чи низько оцінює себе в кожному конкретному разі та чи та особа, залежить від її вдачі, поведінки, обставин; але на базі морального усвідомлення себе в неї формується певний загальний стандарт самооцінки, певна сукупність критеріїв власної життєвої реалізації. Цього загального стандарту вона, з одного боку, повинна сама дотримуватися у своїй поведінці (уявлення про те, що є «гідним» і «негідним», що «личить», а що «не личить» робити тощо). З іншого ж боку, якщо даний ціннісний стандарт є достатньо обґрунтованим, особа має також вимагати його дотримання і від тих, хто її оточує. Повага власної честі й гідності з боку інших – невід’ємне право кожної людини.

Водночас між поняттями честі й гідності існують суттєві відмінності. Власне *честь* як форма самосвідомості санкціонує певний моральний статус людського індивіда, певний стандарт його оцінки згідно з належністю до тієї чи іншої конкретної групи людей – соціальної, професійної, національної, статево-вікової, за тими або іншими конкретними уподобаннями тощо. Ви можете мати честь як учений або робітник, майстер своєї справи, як вояк, як українець, росіянин, єврей, як юнак або дівчина, як мешканець Києва, як член певного клубу або ж партії тощо; саме слово «честь» етимологічно пов’язане з «часть», «частина»: в надбанні даної групи, як матеріальному, так і моральному, в її славі й доброму йменні, в повазі, яку вона викликає до себе, кожен її член має свою частину. Звідси й тісний зв’язок поняття честі з поняттям *репутації* (від лат. *reputatio* – роздум, міркування), що позначає загальну думку, яка складається в суспільстві щодо морального обличчя певної особи або колективу. Людина честі має піклуватися як про репутацію групи, до якої вона належить, так і про власну свою репутацію: чи відповідає вона особисто висоті вимог честі, що належить їй як члену даної групи.

Історично поняття про честь виникає насамперед як відображення родової й станової диференціації людських спільнот: людина, згідно з первісними уявленнями про честь, не повинна робити того, що принижує гідність даного роду або стану. Значення домінанти всієї системи моральних цінностей ідея честі набуває в так званій рицарській етиці, коріння якої, на думку дослідників, сягає ще в епоху Троянських війн (світ гомерівської «Іліади»), розквіт же припадає на часи феодального середньовіччя.

Після занепаду рицарства у власному розумінні слова типовими персоніфікаціями «людини честі» стають, зокрема, образи французького жантільйома, англійського джентльмена. Колоритну картину того, що становило джентльменське уявлення про честь в Англії XVII ст., дає розвідка Ч.Л. Бербера «Поняття честі в англійській драмі 1591–1700 рр.» (1957). Як зазначає автор, честь у ці часи вважалася в Англії виключним привілеєм вищого суспільного стану – дворянства. Серед розмаїття конкретних значень поняття «честь» домінують три: честь як визнання, гарна репутація, честь як щось внутрішньо притаманне самій людині, її духовна шляхетність і, нарешті, честь як дівоча цнотливість. Проаналізувавши 235 п’єс англійських авторів того часу (серед них і більшість шекспірівських), Бербер реставрує розгалужену ієрархію вимог, які мала тоді виконувати людина честі. Так, зокрема, вона не повинна була зносити образи. В коханні вона не терпить суперників, якщо ж суперник з’являється, належить вдатися до дуелі. Вона не може дозволити перехитрувати себе; її обов’язок – наполягати на своїх правах і захищати своє суспільне становище. Джентльмену не личить підкорятися чужій волі. Жити він має відповідно до своїх достатків, себто на широку ногу. Він це може робити нічого, що пов’язане з прислужуванням. Його безчестить погана поведінка дружини або будь-кого з родичів. З дамами він завжди чемний і піклується про їхню репутацію. Він не може викликати на дуель людину, перед якою має якісь зобов’язання; спершу він повинен звільнитися від них. На війні він суворо додержується всіх правил воєнних змагань: не чинить нападів без оголошення війни, відрізняє цивільне населення від тих, хто має зброю, не втікає з полону, не приймає ганебних умов; якщо ж немає інших засобів урятувати честь – кінчає життя самогубством. Так само невід’ємними рисами честі джентльмена є обов’язкове сплачування боргів, виконання зобов’язань, правдивість, лояльність щодо законної влади, відмова від обману, хабарів, насильства, віроломства тощо [1].

Звичайно, впродовж історії суттєвий зміст домінуючих у суспільстві кодексів честі неодноразово змінювався; разом з тим, як можна побачити і з наведеного переліку, чимало елементів уявлення про честь зберігають відносну сталість. І в наші дні не втратили свого значення уявлення про честь і безчестя. Розмивання станових бар'єрів і широка демократизація моральності почасти позбавили їх колишньої вагомості й прямої зобов'язуючої сили; нині ми, як цивілізовані люди свого часу, не маємо тих засобів негайно покарати мерзотника й нахабу, які були в розпорядженні середньовічного рицаря або джентльмена XVII ст., – можливо, з цим не в останню чергу пов'язаний нинішній розквіт усіляких неподобств. І все ж безперечною рисою морального прогресу є те, що належність до людей честі визначається вже не зовнішніми становими ознаками, а покликом серця, вихованням, внутрішнім волевиявом самої особистості. Наявність і в нинішні, важкі для будь-якої шляхетності часи людей, для котрих поняття про честь зберігає свою життєву вагу, – одна з істотних ознак наступництва морально-історичного розвитку людства. Втім, найбільш показовим для історії людської моральності останніх століть є те, що ідея честі загалом дедалі більшою мірою поступається своїм місцем у системі моральних пріоритетів ідеї людської *гідності*.

Якщо поняття честі за самою своєю суттю санкціонує диференціацію людей у суспільстві, утверджує граничну відмінність можливостей їхньої моральної самооцінки, то поняття людської гідності висвітлює інший, протилежний полюс моральної самосвідомості. Воно утверджує принципову цінність індивіда як людини взагалі, як представника людства, саме цим і визначаючи моральний стандарт його самооцінки. Утвердити, обстояти або втратити свою гідність особа здатна лише в такій гранично широкій перспективі – в проекції власного індивідуального Я на загальнолюдські потенції, цінності й ідеали. Наскільки повно проявляється в конкретному поведженні особистості історично сформоване начало людяності як такої, наскільки людяними є її задуми і вчинки – такою є проблема людської гідності в її «внутрішньому» аспекті, аспекті морального самовдосконалення особи. З іншого боку, проблема гідності – це й проблема забезпечення поваги до кожного індивіда, його людських прагнень і прав з боку інших людей та суспільства в цілому. Нестача такої поваги досі, на жаль, залишається відчутною моральною вадою нашого суспільства.

Важливо, що розуміння індивіда як такого, що втілює загальнолюдські цінності, набуває в ідеї моральної гідності характеру *презумпції* (тобто попереднього визнання), а не безпосередню емпіричної констатації. Справа не стоїть таким чином, ніби конкретний індивід «заслужує» право на людську гідність лише тією мірою, якою він спроможеться втілити у своєму реальному бутті певні риси, що їх ми оцінюємо як риси «людини взагалі». Якби такий підхід був можливим, ідея гідності принципово нічим не відрізнялася б від ідеї честі і, як і вона, виявилася б спрямованою на моральну диференціацію членів суспільства. Адже поки йдеться про якісь конкретні, емпірично спостережувані людські риси, завжди можна бачити, що хтось утілює їх більшою мірою, хтось – меншою; отже, виходить, хтось має більше, а хтось менше право на власне людську гідність?

Легко переконатися, що такий підхід виявився би згубним для морального погляду на людину. Саме людство як сукупний моральний суб'єкт постало б у такому разі чимось на зразок спортивного клубу, виробничого колективу чи соціального стану, де є свої «зірки», свої «старійшини» або «передовики виробництва», є пересічний людина, а є й такі, хто явно не виправдовує високої репутації члена зазначеної спільноти. Негідники, одним словом..

Однак до людства неможливо належати більшою чи меншою мірою. Перед цією ідеєю усі ми морально рівні – від президента до жебрака, від генія доброти до останнього грішника. Кожен має дбати про «внутрішню людину» в собі – інша справа, що хтось дбає про неї краще, хтось гірше, а ще хтось зовсім занехаяв її. Й кожен має поважати цю «внутрішню людину» в інших – хоча хтось таки поважає її, а хтось ставиться до інших як до добрива для власної улюбленої персони...

Викладеному розумінню моральної гідності людини відповідає філософське її бачення як істоти, здатної до трансцендування, тобто до виходу за межі наявного буття, у сферу постійно оновлюваних можливостей і перспектив. Поєднуючи в собі актуальне й віртуальне, «поцейбічне» й «потойбічне», звідане й незвідане, реальне й потенційне, минуле й майбутнє, – людина, за висловом Достоєвського, є таїна. Але якщо це так, ми, не розгадавши її (бо ми не боги), не можемо бути цілком певні відносно того, в якому людському індивіді зазначена таїна втілилася більшою, а в якому – меншою мірою. Не можемо – навіть якщо б дуже цього хотіли. Навіть якщо б це нам дозволяв наш моральний погляд на людину.

Втім, якщо не претендувати на остаточне розкриття таємниці людини і на моральне ранжирування всіх відповідно до реальної гідності кожного, слід сказати, що певні аспекти людяності як такої все ж відкриті й цілком зрозумілі для нас, тож не враховувати їх ми не можемо. Як уже згадувалося, «внутрішня людина» є в кожного, проте один дбає про неї, інший – ні. Й, стверджуючи презумпцію моральної гідності щодо кожного людського індивіда, ми водночас абсолютно обґрунтовано кажемо про когось, що він або вона – людина гідна, тобто належним чином реалізує свою гідність, а про когось іншого маємо зовсім протилежну Думку. Таким чином, ми ще раз переконуємося, що презумпція гідності – не просто емпірична оцінка, а Ціннісний стандарт, не моральна зрівнялівка, а основа рівності вихідних вимог і критеріїв, котрим кожен конкретний індивід може відповідати по-різному.

Що ж конкретно маємо на увазі, коли йдеться про *реалізацію* ідеї моральної гідності – про гідне чи негідне людське життя?

Як зазначалося, вичерпного об'єктивного знання про людину ми мати не можемо, насамперед через її здатність до трансцендування. Однак принаймні сама ця здатність нам безперечно відома – відома як сутнісна характеристика людського способу буття взагалі. Без неї людина неспроможна була б реалізувати свої вищі потенції. Отже, той, хто придушує цю здатність у собі або в інших, хто зводить людського індивіда до суто об'єктивного виміру речі серед речей – безперечно, принижує людську гідність.

Так само необхідні сутнісні компоненти людяності – свобода, творчість, любов. І про того, хто здатний будувати відповідно до їх вимог власне життя і захищати право інших людей на них, можна сказати, що він живе з гідністю. Навпаки, нехтування цими корінними сутнісними компонентами людяності безперечно порушує моральну гідність людини.

Вищі духовні здібності людської істоти, як про це свідчить вся історія світової культури, визначаються її прагненням до Істини, Добра, Краси. Саме тому, як зазначає грузинський дослідник моралі Г.Д. Бандзеладзе, «поняття людської гідності органічно пов'язане з інтересами творення, захисту й розвитку цих цінностей». Відповідно до цього гідність людини порушується тоді, коли вона «не має умов виправдання свого призначення, тобто коли вона не може досягнути істини й красу. Людська гідність принижується тоді, коли заважають особі в її розумовому розвитку, пошуках істини, досягненні правди, коли їй не кажуть правди, обманюють... Будь-яке приниження істини – приниження людської гідності». Так само приниженням гідності людини є й будь-яке зневаження її прагнення чинити добро, творити прекрасне [2].

На жаль, ми в нашій давній і недавній історії надто часто – не як випадок, а як правило – стикаємося з таким станом справ, коли від людей свідомо ховали істину, всіляко обмежували й принижували їхню свободу, їхню творчу ініціативу. Це – не тільки гріх комуністичного режиму, але традиційна вада нашого життєвого устрою загалом. Саме тому й досі свідомість власної людської гідності – м'яко кажучи, не найсильніший бік нашого сучасника. Утвердження цієї свідомості, поширення сфери її компетенції аж до найдрібніших подробиць життя – нагальне завдання як нашої нинішньої культури загалом, так і кожної окремої особистості, що прагне ввійти до спільноти цивілізованих людей, для яких, за словами вже цитованого грузинського філософа-мораліста, гідність була й є вищою цінністю, тож «будь-яке зазіхання на неї, будь-яке приниження її є таким же злом, як знищення самої людини» [3].

Як бачимо, розглянуті категорії честі й гідності не тільки протилежні, але багато в чому доповнюють одна одну, окреслюють взаємопов'язані аспекти людської моральності. Якщо поняття честі висвітлює площину особливого в моралі, то поняття гідності висвітлює площину універсального. Свідомість честі вчить нас солідарності з ближніми, свідомість гідності – відповідальності перед дальніми. В певних випадках вони наче продовжують одна одну: так, коли за людиною заперечують ту моральну цінність, котра відповідає її належності до певної групи або касти (офіцерів, дворян, учених та ін.), кажуть, що ображено її честь. Коли ж у її особі принижують саму цю групу, коли належність до останньої розглядається як те, що ганьбить людину, – йдеться вже про нехтування її гідністю. Разом з тим честь і гідність ніколи не «додаються» одна до одної (надмір честі не може скомпенсувати брак гідності, і навпаки), а саме у взаємодії формують цілісний континуум моральної самосвідомості людини. Домінуючу ж роль у цій взаємодії відіграє, безперечно, гідність, без ушляхетнюючого впливу якої ідея честі в сучасному світі втрачає своє моральне значення. Воно й зрозуміло: адже саме свідомість людської гідності відбиває ті притаманні моральності загалом

тенденції до універсалізації й гуманізації цінностей особистісного буття, про які вже достатньо детально йшлося в попередніх лекціях.

СОВІСТЬ – ЦЕНТРАЛЬНИЙ ЧИННИК МОРАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ ЛЮДИНИ

Функції контролю і критичного осмислення моральних настанов людини реалізують передусім такі форми її самосвідомості, як *совість* і *сором*. При цьому центральну, основоположну роль у всій системі моральної самосвідомості відіграє *совість*, що її попередньо можна було б описати як внутрішнє духовне осмислення людиною цілісності своєї життєвої реалізації під кутом зору її принципової моральної оцінки.

Як навички людської культури, так і власне чуття нерідко підказують нам, що про ті або інші надто високі або надто інтимні предмети не слід балакати даремно; совість саме й належить до кола таких предметів, від надмірного декларування яких застерігає нас духовна цнотливість. Варто мати на увазі, що перед нами не тільки таємнича, але й потаємна, захована внутрішня здатність людини, яка важко узгоджується з гучним оприлюдненням. Найчастіше на це не зважають у своїх нескінченних апеляціях до совісті (чужої) саме ті, хто звик розпоряджатися іншими людьми, накидати їм власну волю. Тим же, хто хоче зберегти чутливість до голосу свого сумління, личить певна стриманість у розмовах про нього. Це саме стосується, до речі, не тільки совісті, але й цілої низки інших інтимних чинників людської моральності.

І все ж аналізувати, тверезо осмислювати, обговорювати природу такого явища, як совість, ми мусимо, якщо прагнемо скласти певне уявлення про свій внутрішній світ. Усвідомлення такої необхідності втілюється в класичній філософсько-етичній традиції, де ми знаходимо чимало яскравих і глибоких думок з цього приводу.

3-поміж античних філософів першим, хто поставив проблему совісті, був, очевидно, Сократ, котрий вважав джерелом моральних суджень людини її самопізнання. Згодом, у IV ст. до н. е., Арістотель, використовуючи іншу термінологію, зазначає, що совість – це «правдивий суд доброї людини» («Нікомахова етика», 1143 а, 21), – до речі, вже в ті аристотелівські часи в грецькому суді присягалися «судити за кращою гномою» (тобто совістю). Відтоді уявлення про совість та її суд з більшою або меншою інтенсивністю забарвлює європейську етичну думку.

Більше ніж через дві тисячі років після Арістотеля про «внутрішнє судилище» совісті розмірковує, зокрема, вже відомий нам німецький філософ І. Кант. Згідно з Кантом, на таке «судилище» людина потрапляє остільки, оскільки вона порушує моральний закон (себто відступає від вимог категоричного імперативу). При цьому, як твердить філософ, особа може скільки завгодно хитрувати, намагаючися виправдати свою аморальну поведінку, висувати незаперечні, здавалося б, докази власної невинності, – все це, однак, не примусить замовкнути неблаганного обвинувача на такому процесі, якщо тільки дана особа усвідомлює, що при скоєнні несправедливості вона перебувала при здоровому розумі, могла користуватися свободою. Совісті, таким чином, відводиться роль суворого внутрішнього прокурора, який невідступно стежить за тим, щоб людина дотримувалася загального закону обов'язку як вищого принципу своєї моральності.

Втім, сам Кант уже стикнувся з тим, що описаною функцією наглядча при моральному законі значення совісті далеко не вичерпується. Це засвідчила, зокрема, дискусія навколо практичних висновків із запропонованих кенігсберзьким філософом формулювань категоричного імперативу. Так, з першої його формули, тобто «формули універсалізації» (див. лекцію 7) недвозначно випливало, поміж іншим, те, що людина за жодних обставин не має права говорити неправду. Цю заборону Кант вважав фундаментальною і, за свідченнями сучасників, неухильно додержувався її у власному житті. Аж ось відомий французький мислитель і політичний діяч Бенжамен Констан в одній із своїх статей звертає увагу на парадокси, пов'язані з абсолютизацією цього принципу: адже його неухильне проведення означало б, що ми не маємо права сказати неправду навіть у відповідь на запитання зловмисника, чи не переховується в нашому домі наш друг, котрого цей зловмисник переслідує.

Кант, треба сказати, поставився до цього зауваження з достатньою серйозністю, присвятивши його спростуванню спеціальну працю «Про уявне право говорити неправду через любов до людини» (1797). У цій праці філософ, виходячи з учення про категоричний імператив, обґрунтовує думку про те, що навіть і в згаданому випадку неправда була б злочином проти моралі.

Розглянуте питання має, однак, природне продовження. Припустимо, господар оселі вчинив «морально» й видав свого гостя злочинцю. Як має реагувати на це його совість? Відповідно до засад кантівської етики, вона мала б бути вдоволеною виконанням морального закону. І справді: суворий ригорист І. Кант саме в даному (чи не єдиному) разі раптом починає виправдувати безвідповідальність. Він запевняє, зокрема, що не сам господар оселі, що фігурує в даному прикладі, заподіє шкоду гостеві-невдачі, а «випадок». Виявляється навіть, що тут і саме «правосуддя ні до чого причепитися не може, хоч якими б були непередбачені (?) наслідки» такого вчинку [4]. Веління категоричного імперативу виконане – все інше, мовляв, не в нашій владі.

На щастя, реальна людська совість є не лише наглядцем при моральному законі, а й автономною духовною інстанцією, що виходить із власних підстав. Вона дає людині змогу тверезо оцінювати реальні умови виконання загальних норм моралі в тій чи тій конкретній ситуації (що виключає «безсовісне» виконання обов'язку, приклад чого ми щойно бачили) і разом з тим – усвідомлювати власні неповторні моральні зобов'язання, що надбудовуються над «етикою закону», етикою загальних норм моральності, а в критичних випадках змушують і до того, щоб заходити з нею в суперечність. Говорити неправду аморально, але незрівнянно краще прийняти цей гріх на душу, ніж віддати безвинну людину до рук убивці. Красти теж недобре, але що робити, коли страждає від голоду дитина і нагодувати її нічим? Людська моральність ніколи не застрахована від наявності подібних «точок ризику», точок конфлікту між обов'язком людини та її власним сумлінням. Загальних рецептів для таких ситуацій, ясна річ, бути не може – крім велень того ж обов'язку. Можна сказати тільки одне: в тому, як ми дані конфлікти вирішуємо, знаходить вияв моральна зрілість кожного з нас.

Принципове значення має при цьому те, що неминучість у певних випадках подібних ризиковано-відповідальних рішень совісті сама по собі нічого не виправдує, не створює ніяких прецедентів легального (тобто узаконеного) порушення загальних норм морального обов'язку. Неправда лишається неправдою, задля яких би високих цілей ми б до неї не вдалися, крадіжка – крадіжкою, так само як убивство людини лишається найтяжчим гріхом навіть на справедливій війні. Більше того: негативне значення таких аморальних актів, якщо вони обрані совістю, навіть зростає, оскільки саме їх «совісна» реалізація створює найбільшу загрозу релятивізації моральних норм. Учинки, до яких веде подібний вимушений аморалізм, важким тягарем лягають на душу й серце порядної людини. І все ж трапляються в житті ситуації, коли вони стають для неї принаймні можливими: якою мірою – вирішує її совість.

Таким чином, за своєю роллю в моральній свідомості людини совість – це не тільки критичне судження, застереження або вирок, а й – у відповідності з етимологією – певне звіщення, засвідчення особливої змістовної позиції, що саме в такий спосіб уходить до моральної свідомості, де й постає як основа відповідних суджень, вироків, пересторог.

Але ж звідки береться саме звіщуване совістю, сама її «вість»?

Для релігійної свідомості, точніше, для свідомості непохитно віруючої людини, такого питання може не існувати. Совість за традицією нерідко тлумачиться безпосередньо як голос Божий, який лунає в серці людини. Проте віруючі ми чи ні, філософський характер етики вимагає раціонального пояснення моральних феноменів на основі вихідних очевидностей реального існування людини. До того ж саме відчуття совісті підказує, що в її «особі» ми маємо справу з чимось невіддільним від внутрішнього ества власного нашого Я, хоча, можливо, й таким, що виходить при цьому за його межі, навіть безмежно перевершує його.

Разом з тим у філософії останніх століть, насамперед матеріалістичній і екзистенціальній, совість нерідко постає як усвідомлення людиною своєї корінної буттєвої визначеності, як звернений до неї поклик самого буття: «Стань такою (таким), якою (яким) ти є!» Відомі міркування Маркса відносно того, що в республіканця, мовляв, інша совість, ніж у рояліста, а в заможної людини – інша, ніж у незаможної, окреслюють у цьому відношенні той же, по суті, принциповий підхід до проблеми совісті, що й, скажімо, філософія Гайдеггера, яка в більш рафінованій формі пов'язує совість із буттєвою покликаністю людини.

Цінним у такому підході безперечно є те, що він сполучає феномен совісті з особливостями реального (і, ширше, буттєвого) становища людини у світі. Однак він залишає неосмисленими такі істотні аспекти цього феномена, як його вкоріненість у свободі людини, його зв'язок з моральними цінностями, його загальнолюдське спрямування.

Справді-бо, – починаючи з останнього, – хоча конкретні вимоги совісті відбивають особливості реального становища кожної людини та її неповторну індивідуальність, усе ж сама совість при цьому постає як певне тяжіння до загальнолюдського, універсального; вона наче прокладає для нас туди шлях з точки, в якій ми перебуваємо нині.

Далі. Власне про совість можливо говорити тільки тоді, коли «вість», що її подає нам наш внутрішній голос, має моральний сенс, коли вона торкається питань добра і зла, обов'язку, відповідальності тощо. Будь-які «поклики» й «заклики» буття, що мають іншу визначеність – скажімо, почуття соціальної або групової солідарності, прагнення до влади, любов тощо, – безпосередньо не є тотожними совісті (хоча те чи інше відношення остання має до всього, що відбувається у внутрішньому світі людини). Не може заступити місце совісті наша партійна чи національна причетність, тим більше не варто змішувати з нею, скажімо, жаль зловмисника, якому не вдалося довершити ретельно підготовлений злочин (явище так званої злої совісті).

І, нарешті, важливо, що голос совісті, хоч яким би владним він був, завжди звертається до нашої свободи вибору, свободи волі. Вказуючи, що можна було вчинити інакше, ніж учинили або чинимо ми, він тим самим розширює нашу свободу. Тимчасом «поклик буття» у позаморальній сфері (від елементарного голоду до творчої піднесеності митця) цю свободу нерідко обмежує, або ж і зовсім зводить її до єдино можливої адекватної відповіді на нього.

Все перелічене свідчить, що буття, «покликом» і «голосом» якого постає совість, є буття особливе: воно із самого початку пов'язане з вибором як реалізацією людської свободи, й тими відносинами, в які особа завдяки цій своїй свободі вступає.

У певному розумінні вся духовно-моральна проблематика людського існування загалом починається з того, що розвиток культури ставить людину перед вибором, смислові засади якого закладені в універсумі духовності. Реалізуючи свою свободу вибору, кожен з нас обирає життєвий шлях, рід діяльності, партнерів по спілкуванню, ту або іншу систему ціннісних орієнтацій тощо. При цьому, однак, кожен вибір чогось певного є водночас відмовою від чогось іншого. Вже тільки через це жоден конкретний вибір не в змозі вичерпати всю безмежність запитів, реально звернених до особи, безмежність можливостей, що становлять неповторне життєве тло її існування.

Свідомість можливості *іншого* вибору, іншого життєвого шляху, яка складається внаслідок цього, може, певна річ, бути цілком буденною, такою, що не виходить за межі узвичаєного перебігу життя. Може – аж поки з незліченної множини нереалізованих запитів та «покликів» життя не викристалізується і не стане відчутним певний єдиний образ і тон альтернативного вибору, можливо, більш відповідного первісним зв'язкам і настановам людського буття, певний імператив, що спонукає людину усвідомлювати всю проблематичність морального вибору, доконаного нею, життєвого шляху, що уявлявся раніше безсумнівним, і судити себе з позицій «іншого» Я – того, ким вона могла б бути й ким не стала.

На відміну від уявлень про обов'язок, справедливість тощо совість неможливо об'єктивувати, поставити перед «внутрішнім оком» свідомості як завершений, чітко визначений ідеальний предмет. Спроби репрезентувати її таким чином нездатні, по суті, виявити нічого, крім тих або інших конкретних ситуацій, що тягнуть за собою нескінченний шлейф якихось аналогічних випадків, похибок, помилок, чіхось невинуватих сподівань тощо. Світ совісті, можна сказати, весь поспіль складається з таких конкретних обставин; разом з тим він всеосяжний, як реальний людський світ. Надбанням безпосереднього особистого досвіду тут зрештою стає тиск реальної загальності спільнотного буття людини. Цей морально-практичний тиск нероздільних людських дол, прагнень, страждань справді здатний спричинитися до трансформації фундаментальних життєвих настанов даної людської суб'єктивності. Якщо теоретично-пізнавальна свідомість скоріше дистанціює, відділяє людського суб'єкта від предметів, з якими він має справу, наче підносить його над ними, то совість із притаманною їй екзистенційною вагомістю знову й знову повертає людину до вихідної ситуації вибору, «прив'язує» до неї, спонукаючи переосмислювати її наново, в дедалі ширшому контексті проблем і страждань людських.

Таким чином, вторгнення совісті в духовний світ особистості завжди містить у собі дещо надмірне, що перевершує наявні можливості як зовнішньої дії, так і внутрішнього освоєння й осмислення в межах системи уявлень, що склалася. Втілюючи безпосередньо в індивідуальному досвіді реальну важкість буття людської спільноти, імперативи совісті завжди максималістичні,

незмінно вимагають від особи більшого, ніж вона здатна здійснити на даний момент, націлюють на творчо-критичний перегляд її загального ставлення до світу Через це совість, якщо вже вона в людини є, – неодмінно має «боліти», турбувати, бентежити свого носія: це її нормальний стан. Фрідріх Ніцше, щоправда, вважав нечисту совість «глибоким захворюванням», однак підкреслював, що це «хвороба в тому сенсі, в якому хворобою є вагітність» [5]. Видатний мислитель-гуманіст Альберт Швейцер у праці «Культура і етика» висловив із цього приводу фразу, що стала крилатою: «Ми ніколи не маємо ставати глухими. Ми житимемо у згоді з істиною, якщо глибше відчуємо конфлікти. Чиста совість є винахід диявола» [6]. В цьому зв'язку доречно згадати й одного з самостійно мислячих етиків радянської доби Я.А. Мільнера-Іриніна, який писав у своїй фундаментальній праці: «Той, хто говорить про "спокійну совість" людини, не відає, що говорить, бо спокійна совість – нонсенс. Індивід може відчувати певне вдоволення від результатів своєї праці, спрямованої на торжество доброго, на розумне вдосконалення себе й довкілля, але совість ніколи не дозволить йому заспокоїтися на досягнутому, хоч яким би досконалим воно йому здавалося, оскільки вона – первісне й всеконечне джерело всілякого морального неспокою» [7].

Втім, у таких складних питаннях, як життєве значення совісті, не може бути однобічних істин. Є своя правда і в невідбутньому прагненні людини «очистити», «заспокоїти» власну совість; про цілющу роль здорової совісті читаємо в О.С. Пушкіна:

Ах! чувствую: ничто не может нас
Среди мирских печалей успокоить;
Ничто, ничто... едина разве совесть
Так, здравая, она восторжествует
Над злобою, над темной клеветою.
Но если в ней единое пятно,
Единое, случайно заведется;
Тогда – беда! как язвой моровой
Душа сгорит, нальется сердце ядом,
Как молотком стучит в ушах упрек
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста.

Добре відомо, що надмір неспокою, тривожності може привести людину до відчаю, що неослабні докори совісті часто-густо знаходять розрядку в неконтрольованих діях, породжують «революційну» нетерплячку, яка не доводить до добра «Диктатура совісті», хоча це й красиво звучить, на практиці виявляється не кращою за будь-яку іншу диктатуру Що ж до прагнення підмінити законність «революційною совістю», то в нашій країні довго ще, мабуть, не виникне потреби спеціально нагадувати, до чого такі підміни спричиняються.

І все ж мати приручену, знешкоджену совість – надзвичайно принизливо для людини Конче потрібна життєва рівновага повинна досягатися не за рахунок того, що совість притуплюють, позбавляють жала, – її й без того обмаль у нашому нинішньому житті, – а шляхом взаємозбагачення совісті й виробленого віками спільного людського морального розуму, насичення її елементами позитивного світосприйняття, надання її рішенням справді гуманних і культурних форм вияву.

В цілісності духовного існування людини творчий неспокій совісті постає як важливе джерело внутрішньої активності, що ірадіює з власне моральної сфери аж до теренів безпосередньо практичної діяльності людини. В галузі людських почуттів імператив совісті вимагає щирості, шляхетності; перед мисленням він висуває завдання, не спокушаючися заспокійливими напівправами, будь-що прагнути до істини, хай навіть трагічної й гіркої, – саме це ми насамперед вкладаємо в поняття совісного мислення. Особливого конкретного змісту, що не може втратити свого значення для людини із сумлінням, набувають у кожному разі вимоги жити по совісті, працювати по совісті, судити по совісті тощо.

Безпосередньо формотворчий вияв енергія совісті знаходить у специфічній духовній активності, яку можна охарактеризувати як *моральну уяву* людини. Совісному поглядові на світ властиво втілювати реальний тиск буття в конкретні зримі образи, насичені повнотою духовного змісту. Тим

самим, з одного боку, відбувається одухотворення реальних людських стосунків, долання стражденної «німоти» буття, з іншого ж – сама духовність у своєму конкретному прояві наче підтягується до реалій людського спілкування, посилює ступінь своєї адекватності системі моральних відносин між людьми.

Протягом останніх століть у суспільній свідомості вкорінилося уявлення про людей з переважно етичною спрямованістю духовного життя як про суб'єктів черствих, сухих, позбавлених дару творчої фантазії Але ж, як зауважив одного разу Шарль Бодлер, «дозволено спитати: Що таке добродієність без уяви? Це все одно що добродієність без милосердя» [8]. Поряд з уявою власне естетичною існує й відіграє незамінну роль у духовному житті людей також уява совісті – напружений пошук духовних сходжень у реальних людських суперечностях і конфліктах, розкриття й передбачення можливісного аспекту моральної проблематики загалом. Для справжнього мистецтва це його совісне джерело (пор. назву відомої статті Марини Цветаєвої «Мистецтво при світлі совісті»), очевидно, є не менш важливим, ніж суто естетичні передумови Істотну стимулюючу роль відіграє уява совісті і в інших сферах людської духовності.

Разом з тим основне перетворювальне значення совісті відносно духовної сфери в цілому полягає в демонстрації неспроможності самовдоволеного й самодостатнього стану останньої. Совість не обмежується тим, що вимагає практичних справ, які б відповідали духовним переконанням особистості, – така вимога впливає із суті людської моральності загалом Совість наполягає на більшому – на практичному перетворенні самої цілісності духовного буття, реалізації його як дійового чинника моральної присутності людини у світі Суттєвими напрямками цього практичного перетворення, що визначають якісні зміни людського ставлення до світу внаслідок роботи совісті, є, зокрема, *розкаяння і вчинок*. Як перше, так і другий, кожне у свій власний спосіб, об'єктивують совісне напруження, постають як його кінцеве втілення. Проте якщо розкаяння таким чином об'єктивує зусилля совісті у внутрішньому світі людини, то вчинок виносить цю об'єктивіацію назовні, у світ людської діяльності.

РОЗКАЯННЯ

Розкаяння являє собою зумовлений роботою совісті акт глибокого перегляду особистістю засад власної поведінки й свідомості Моральної цінності й внутрішнього сенсу розкаяння набуває лише як вільне духовне самовизначення людини; вимушені «каяття» ваги не мають.

За своєю суттю розкаяння є виправлення духовної похибки на основі внутрішньої переорієнтації людської особи, істотної для її подальшого розвитку. За всієї цілісності даного душевного акту він, як свідчить його осмислення в богословській і філософській літературі, являє собою поєднання таких чотирьох елементів:

- а) визнання суб'єктом певних дій або помислів як таких, відповідальність за які він несе;
- б) відкрите засудження ним цих помислів або дій;
- в) вияв готовності зазнати за них справедливого покарання;
- г) перебудова внутрішніх засад свого буття у світлі позитивних духовних цінностей.

Засвідчення розкаяння перед Богом (для віруючих) і людьми є *покаяння*. В більшості культур і релігій покаяння здійснюється у канонічних формах або ж принаймні з використанням деяких усталених елементів (наприклад, цілування сирої землі тощо). Власне моральний сенс цього полягає в тому, що щиросердність розкаяння має бути доведена довершеністю покаяння, його «виконаністю» аж до останньої літери, останньої крихти.

Справжнє покаяння завжди є важкою справою для людської душі, котра має переборювати власні дурні нахили, потяг до самоствердження, гордість Ця важкість, що її повинна здолати душа задля свого виправлення, є її *покута*. Людина, яка розкаялася, мусить спокутувати свої провини – відробити, вистраждати («страдати» старослов'янською й означає «важко трудитися»), відбути хоча б умовний еквівалент заподіяної шкоди. Нарешті, кінцеве виправдання особи, що спокутувала, називаємо *спокутою*. Принципове значення має те, що ні розміри й характер покути, яку треба відбути, ні можливість вважати певну провину спокутованою не можуть визначатися в однібічному порядку суб'єктом, що провинився: спокута як феномен людського буття існує лише в конкретній системі моральних відносин. Ніхто не може вважати, що він спокутував свій гріх, поки для цього немає чітких підтверджень ззовні: з боку людської спільноти або ж служителів Церкви – коли йдеться про сферу релігійної моральності. Істотно разом з тим, що покуту, яку повинна нести людина, з нею в

багатьох випадках можуть поділяти ті, хто їй співчуває. Приклади цього знаходимо навіть у побуті Печерського монастиря XI–XII ст., що славився своїм суворим статутом: і тут епитимію одного з братів нерідко поділяли з ним троє або четверо інших, «за велику любов» (Києво-Печерський патерик, слово 12).

Тема розкаяння протягом тисячоліть посідала важливе місце в різних культурах і релігіях, що акцентували, проте, різні її аспекти. Певним чином це відбилося в самих термінах, котрими позначали дане поняття. Так, єврейське «тшува», що набуло значення «розкаяння», первісно означало «повернення», «поворот», «відповідь»; базовий сенс розкаяння тут недвозначно пов'язується з тим, що людина повертається до справжньої мети свого існування, відновлює деякий вихідний стан буття у процесі відповідання Богові. На відміну від такого суто онтологічного (буттєвого) аспекту, грецьке *metanoia* (дослівно – зміна розуму) виразно підкреслює аспект інтелектуальний. Що ж до латинського *poenitentia* (від «роена» – покарання), то воно висуває на передній план вольовий і аскетичний аспекти.

І в сучасній культурі уявлення про розкаяння і покаяння аж ніяк не виглядають анахронізмом. Кілька років тому проблема покаяння постала в нашій культурі з особливою гостротою через відомі обставини перебудови й лібералізації суспільного життя. Без перебільшення можна сказати, що «горючого матеріалу» для покаяння накопичилося на той час більш ніж достатньо; окремі заклики до нього пролунали, проте підтримані не були – ні представниками правлячих кіл, що довели країну до катастрофи, ні широкими масами трудящих, що на горі своїм дітям та онукам покійно будували комунізм. Навпаки, явно переважала «твереза» думка, що потрібно, мовляв, не каятися, а робити діло – як робили його 70 років до того... Так СРСР і КНР пішли з історії нерозкаяними, залишивши в спадок нащадкам, поза всім іншим, і моральні свої борги. Тим часом ще в 1933 р. видатний російський мислитель Георгій Федотов пророче попереджав співвітчизників про неприпустимість нехтування покаянням, ознаки чого він вбачав, як то кажуть, по обидва боки барикад, що перетнули навпіл країну з тисячолітньою християнською культурою: «Ця нечулисть національної совісті сама по собі є найсильнішим симптомом хвороби...» [9].

А ось приклад протилежного роду. 2 жовтня 1994 р. на мітингу в Бабиному Яру, присвяченому черговій річниці масових страт єврейського населення Києва, виступили ченці з Німеччини – члени організації «Шляхи до примирення» У 50-й рік від закінчення другої світової війни – рік, ще Біблією призначений для прощення, – ці люди звернулися зі словами покаяння до всіх народів, які потерпіли від німецько-фашистської навали. «Ми усвідомлюємо й визнаємо свою провину, – було сказано в їхньому зверненні, оприлюдненому в Бабиному Яру, як і в інших подібних трагічних місцях – Німеччина за дванадцять років панування нацистів і шість років війни заподіяла скорботу великій кількості людей. Ми хотіли б від свого імені й від імені тих, хто цього вже не може зробити, попросити Бога простити нас, розбити пута вини и руйнівної ідеології, знову явити милість до нас».

Звичайно, щоб прийняти на себе обов'язок покаяння за свій народ, потрібна духовна мужність. Але такий труд душі ніколи не буває марним: він знімає напруження злої пам'яті, ліквідує зародки майбутніх непорозумінь і конфліктів. Він навіртає душу до творчого пошуку добра в самій собі й у світі, що оточує нас.

Без недоречних гордощів, ба навіть із зрозумілим сьгодні жалем, але маємо пам'ятати: наголос на совісті, на моральному самоочищенні людини, на покаянні ще з часів Київської Русі був притаманний вітчизняній культурній традиції. І в подальші віки ця моральна настроєність не раз виявлялася визначальною в духовному житті наших предків, повертала надію у скрутні хвилини історії.

Важливо не загубити її сьгодні.

ПОНЯТТЯ СОРОМУ

Поряд із совістю важливою формою моральної самосвідомості є сором. Совість і сором нерідко зближуються в нашій мові й свідомості, зводяться до купи як різні аспекти певного єдиного цілого. При цьому сором у моральному слововжитку останніх десятиліть здебільшого поставав як щось більш поверхове, не таке внутрішньо значуще й «високе», як совість. Подібна зневага до поняття сорому (можливо, в ньому інстинктивно відчували щось «дрібнобуржуазне?») спричинилася до того, що за

весь час існування радянської влади, аж до останніх років, у нашій країні не з'явилося жодного спеціального дослідження цього морального феномена – тоді як про совість принаймні писалося чимало. І в наші дні навіть у серйозній етичній літературі можна зустрітися із судженнями про належність сорому до «нижчого рівня моралі», про його зв'язок із цінностями не стільки загальнолюдської, скільки групової моральності тощо.

Можливо, такі твердження і не позбавлені певних підстав – розгляд цього питання ще чекає на нас. Але ж в усякому разі про сором варто пам'ятати й інше. Так, видатний російський філософ-ідеаліст В.С. Соловйов вважав сором першоосновою всієї людської моральності, аж до найвищих її щаблів. Більше того – перефразуючи Декартове *cogito ergo sum*, Соловйов проголошує: «Я соромлюся, отже, існую», взагалі визначає людину як «тварину, що відчуває сором» [10]. Думку В. Соловйова ніби продовжує вождь петербурзьких символістів В'ячеслав Іванов: «Особи охоронець – сором» («Личности хранитель – стыд»)...

Утім, задовго до В. Соловйова та його однодумців у Росії кінця XIX – початку XX ст. думку про основоположне значення сорому для людської історії й культури знаходимо ніде інде як у Святому письмі, в першій книзі Мойсеевій, книзі Буття (що й стала джерелом натхнення для Соловйова-етика). Біблійна оповідь про гріхопадіння прямо пов'язує виникнення в перших людей, Адама й Єви, почуття сорому з порушенням ними Божої заборони й куштуванням плодів із дерева пізнання добра і зла. Саме після цього фатального акту непослуху «розкрилися очі в обох них, і пізнали, що нагі вони. І зшили вони фігові листя, і зробили опаски собі» (ІМ. 3,7).

Як же реагує на те, що сталося, Господь? Людина-дитя порушила його заборону; він міг би відшльопати її, покарати, як карають діток, що провинилися. Або ж, навпаки, розлютившись на неї в серці своєму, він міг би, як це й траплялося пізніше, дійти до наміру знищити її зовсім. У даному разі, однак, не сталося ні того, ні іншого. Бог чинить суворо й завбачливо, зовсім як мудрий батько: він не карає і не нищить людину, а, виходячи з обставин, що склалися, визначає спосіб її існування на майбутнє. Втраченого дитинства, втраченого раю не повернути. «І зробив Господь Бог Адамові та жінці його одягу шкуряну – і зодягнув їх» (ІМ. 3,21).

Людина, що пізнала добро і зло, переростає межі, в яких можливе було колишнє блаженство, на зміну первісній щасливій цілості буття приходять душевна роздвоєність, невдоволення собою, і з цим уже нічого не поробиш – людина виросла, інакше їй не можна. Вона досягає сорому.

Таким чином, у біблійному тексті, визначальному для європейської культури принаймні двох останніх тисячоліть, викладено концепцію, за якою почуття сорому вкорінене в самій основі власне людського способу життєдіяльності. Сама праця – це вічне прокляття і покликання людини – звідси бере свій початок «І зшили вони фігові листя, і зробили опаски собі»...

Звичайно, в сучасній науки є власні погляди на походження сорому. Вважається, зокрема, що в історії первісного суспільства сором як такий є явищем похідним від установаження екзогамії – суворої заборони вступати в статеві відносини всередині власного роду. Порушників цього правила чекало суворе покарання. З плином часу дана заборона набирала інтеріоризованих форм, дедалі вагоміших для внутрішнього життя людини; значення морально-психологічного комплексу, який складався на цій основі, виходило все далі за межі суто сексуальної регуляції й пов'язаного з нею матеріально-практичного життєстрою.

Проте хоч якими б були конкретні обставини формування почуття сорому на ранніх етапах історії людства, незаперечним лишається одне: для того щоб власне людський, тобто моральний, спосіб регуляції поведінки став можливим, людина передусім мала привчитися відчувати свої недобрі вчинки як щось таке, що принижує її саму, гнітить її власне Я. В цьому розумінні сором безперечно постає істотним чинником становлення людської моральності. В чому, однак, полягає його специфічна роль у моральному самоусвідомленні людської особи?

Вище згадувався тісний смисловий зв'язок понять «сором» і «совість». Проте й відмінність між ними є досить відчутною.

З найпоширенішим у наші дні тлумаченням цієї відмінності, що наголошує на поверховому, зовнішньому характері сорому, його, так би мовити, етичній недорозвинутості, ми теж уже знайомі. Простота такого тлумачення приваблює, та навряд чи вичерпує сутність проблеми.

Насамперед не слід забувати, що сором є переживанням моральним, яке неминуче передбачає людську самооцінку, суд Я над самим собою. Це переживання тим гостріше, тим більше відповідає

власному призначенню, чим глибше в ньому задіяна цілісність моральної вдачі особистості. Людина, яку охоплює сором, завжди перебуває наче наодинці із собою, хоча – ось парадокс! – і «під обстрілом» чужих поглядів у той же самий час. Американська дослідниця національних культур Р. Бенедікт у ранніх своїх публікаціях виводила з переважання в японців «культури сорому» ознаку екстравертивності представників даної нації, їх спрямованості назовні. Конкретні дослідження показали, однак, що японці, навпаки, здебільшого є значно більш інтровертними, ніж європейці. Треба гадати, що сутності «культури сорому» це відповідає.

Таким чином, прямолінійне протиставлення сорому і совісті як «зовнішнього» і «внутрішнього», очевидно, не спрацьовує. Важко, однак, позбутися думки, що якийсь раціональний сенс у цьому протиставленні все ж таки є. Який саме?

Справді, сором, подібно до совісті, є одним з найскладніших, найтонших феноменів людської самосвідомості. (Цікаво, що саме сором, за даними опитувань, люди найбільш рідко вважають «зрозумілою» емоцією [11].) Його домінування являє собою не більш низький рівень морального розвитку особи, а просто іншу форму такого розвитку. І все ж факт лишається фактом: голос совісті лунає ніби з глибини моральної свідомості особи; це саме голос, що звучить у напруженій тиші нашого внутрішнього буття. Сором же начебто захоплює людину зненацька, в ньому обов'язково просвічує чужий непроханий погляд, звернений у нашу душу. Совість більш фундаментальна в тому розумінні, що вона виражає загальне становище людини у світі, зв'язок її долі з долями інших людей, непозбутню моральну важкість її буття. Сором же скоріше втілює певний моральний стан особистості, певну внутрішню заломлену й засвоєну ситуацію зустрічі з іншим, чужим Я.

Відомо, що себе саму людина не може любити, як свого ближнього. Любов – це, безперечно, внутрішнє і глибоке почуття, однак предметом її може бути тільки інша людина. Щодо сорому справа стоїть ще складніше: «інший» для цього найбільш приховуваного почуття не предмет, на який воно спрямоване (соромимося ми передусім себе, власних проявів та вчинків і лише інколи, наче за заступництвом, за інших), а скоріше його енергетичне джерело, свого роду психологічна накачка. Кінець кінцем не так уже й важливо, знайомий нам цей «інший» чи не знайомий, свій він або не свій (відомо втім, що сором'язність частіше пробуджується саме при контактах з незнайомими людьми). Важливо, щоб був чужий погляд на нас, щоб ми злили з ним власне Я, прийняли його до складу власного духовного єства... Таке засвоєння чужої точки зору на себе – необхідна передумова сорому як особливої форми моральної самосвідомості людини.

Показове в цьому відношенні тлумачення згаданої на попередніх сторінках біблійної оповіді про гріхопадіння знаходимо в сучасного грецького релігійного філософа Х. Яннараса. На його думку, виникнення сорому після гріхопадіння стало прямим наслідком розриву пут любові й появи в стосунках між людьми «чужого», «зовнішнього» елемента. У відчутті сорому перших людей, за Яннарасом, саме й знайшло вираження «усвідомлення того факту, що спрямований на мене погляд належить не люблячій і любимій істоті, до якої я відчуваю повну довіру, але чужій. У цьому погляді немає любові; чужа людина дивиться на мене...» [12].

Релігійна етика, як уже сказано, нерідко тлумачить совість як голос Бога, звернений до людської душі. І для такого тлумачення є певні підстави. Совість передбачає знання людини зсередини, що охоплює з єдиної точки і зводить до купи всю різноманітність її духовного життя, всю повноту її досвіду, весь спектр її переживань. Вона судить суворо, але ніколи не принижує особистість, саме тому, що знає про неї все – в тому числі й найкращі її наміри та прояви. Ознакою вищої духовної близькості між людьми є їхня здатність бути один для одного персоніфікованою совістю. Така здатність, однак, зустрічається нечасто.

Разом з тим у житті й поведженні людини завжди є дещо таке, що відкривається лише для чужого, стороннього погляду. Цей погляд може грішити нерозумінням внутрішньої суті наших моральних устремлінь, може взагалі відкидати ці устремління як неістотні, тим самим принижуючи й ображаючи особу в її відчутті власної гідності. І все ж без цього витверезного погляду іззовні моральна свідомість здатна помилятися, мимоволі лестити нам, втрачаючи розуміння реального нашого становища у світі людей. Існують «високі», «приємні» страждання духу, що зрештою тільки потурають людському себелюбству, – таке явище можна було б, очевидно, назвати безсоромною совістю. Безсоромною, а через це й хибною. Натомість у почутті морального сорому ми наче вбираємо у своє єство погляд «іншого», бачимо й судимо себе очима інших людей і з їхньої позиції. Саме завдяки цій своїй людській відкритості гостре почуття сорому, за словами чеховського дяді Вані, не може бути

порівняне ні з яким болем. Показово, що досить болючі відчуття того ж гатунку сором'язна людина здатна переживати й при позитивній, схвальній оцінці з боку інших; у такому випадку погляд «іншого» наче раптово вихоплює з темряви всю цілісність зробленого, скоєного нами, і ми (саме ми!) виразніше починаємо усвідомлювати обмеженість своїх можливостей, прикру їх невідповідність почутим похвалам.

У відчуженні від цього погляду іззовні, виключно перед самим собою, своїм самодостатнім Я сором є психологічно неможливим. Соромно насамперед перед тими, хто поруч, хто оточує нас. І це чітко відображене в практичному мисленні й мові: «Соромно перед людьми!» Що стосується ставлення віруючих до Бога, то саме традиція його сприйняття не тільки як абстрактної ідеї й трансцендентної сутності, а як «Бога живого» вможливорює появу певного аналога почуття сорому – страху Божого, коли, за словами В.С. Соловйова, вже «не «соромно» й не «совісно», а «страшно».

Зауважимо в цьому зв'язку, що згідно з концепцією самого Соловйова сором як «корінь» людської моральності загалом безпосередньо домінує насамперед у площині відносин людини до нижчого, ніж вона сама, порядку світового буття. У відношеннях людини до того, що є рівним їй, тобто до інших людей, подібною моральною домінантою, за Соловйовим, є *жалість*, а у відношеннях до вищого, до тих цінностей і святих, що їх людина ставить вище за саму себе, – *благоговіння*. При цьому сором, зважаючи на його універсальне моральне значення, зберігає своє «представництво» і на зазначених двох вищих рівнях моральних відносин. Так, у сфері жалості, тобто відношень людини до своїх ближніх, він постає як *совість* (яку Соловйов і визначає як «соціальний сором»); благоговінню ж перед вищим, згідно з християнським світорозумінням В. Соловйова, відповідає «релігійний сором», або «страх Божий».

Своєрідну модифікацію сорому як страху діяти негідним чином культурна людина здатна відчувати й перед лицем творів мистецтва або пам'яток культури, що немовби втілюють звернений на нас сукупний погляд поколінь людей.

І, безперечно, чутлива до сорому людина не може не знайти застосування цій своїй здібності також і в спілкуванні зі світом природи, з «братами нашими меншими», що аж ніяк не виключені з кола моральних відносин особистості. Нині ми якраз є свідками того, як гордовитий образ «царя природи» заступається в суспільній свідомості відчуттям сорому сучасної людини перед живою природою – за ту свою досконалість, котру вона досі не навчилася використовувати на благо собі й світові.

Звичайно, при всьому цьому сором усе ж не є такою глибокою і внутрішньо осмисленою формою моральної самосвідомості, як совість. Проте він конче потрібен для правильної орієнтації останньої. Нерозвинутість почуття сорому робить совісне існування людини у світі практично неможливим.

Як моральне самовідторгнення особи, сором найгостріше вражає її саме в точці її щонайбільшого життєвого зацікавлення. Саме на вістрі наших утаємничених, часом неусвідомлених помислів нагромаджується свого роду горючий матеріал для даного почуття. Хоч яким би випадковим збігом обставин було викликане те або інше конкретне відчуття сорому, йому притаманна властивість поширюватися аж до самих глибин нашого внутрішнього життя. Охоплена соромом людина наче проектує поверховий погляд «іншого» на таємні, відомі часом тільки їй одній дивацтва й вади власної душі – в цьому й знаходить вияв здатність цього почуття стимулювати моральне пробудження людської особистості.

Таким чином, можна сказати, що сором – почуття глибоко амбівалентне, двоїсте. Людина тут, по суті, відвертається від того, що є предметом її найпалкіших прагнень, найпосутніших устремлінь. При цьому якщо суд совісті «висвітлює» подібні устремління зсередини, доводячи їх до логічного кінця й розкриваючи їх сутнісну неправду (звичайно, за наявності такої), – сором просто відкидає, виштовхує їх з морального ядра особистості. Нам і хочеться чогось, а – соромно! Отже маємо приймати якесь рішення, реалізувати своє право вибору. Остаточності, внутрішньої непорушності вироку совісті тут немає. Чим ближче до центру нашого чуттєвого Я з його прагненнями й потребами, його потягом до різноманітних насолод, тим більш боляче вражає сором, тим сильніше мимовільне бажання індивіда сховатися від його ока.

Сказане дає змогу, зокрема, зрозуміти, чому сферою, в якій почуття сорому від самого початку знайшло найприродніший об'єкт прикладання, виявилася сфера сексуальна. Адже тут ми маємо

справу з по-справжньому глибокими й сильними переживаннями, що входять до самої суті людської суб'єктивності – і водночас із чимось інтимним, гранично небайдужим до будь-якого погляду іззовні.

Втім, що власне є такого соромного в сексі?

Неодноразово згадуваний на цих сторінках В.С. Соловйов, у душі моральних поглядів свого середовища й доби, вважав, наприклад, що статеві стосунки вже за самою своєю природою є чимось соромним для людини, чимось таким, що принижує її внутрішню цілісність: «"Не те, не те!" – промовляє почуття сорому, обіцяючи таким чином "те" справжнє і належне, для чого варто відмовитися від плотського шляху» [13].

Сучасна етика, що враховує досвід ХХ ст., навчилася бути толерантнішою до статевого кохання.

Проте досвід сучасної «легалізації» сексу змушує замислитися над іншим. Почуття сорому, очевидно, настільки глибоко входить у самий зміст людських статевоїх стосунків, що його зникнення просто позбавляє ці стосунки їхньої якісної специфіки, спричинює втрату їхнього особистісного змісту. Секс, що «вирвався на волю», як показують численні приклади сучасного життя, поступово перетворюється у щось на зразок спортивної вправи або профілактичної гімнастики; тим самим зводиться нанівець величезна, нічим іншим не відшкодовувана роль інтимних стосунків у житті людей, той особливий вимір людського буття, який вони відкривають.

Глибоку специфічність цих стосунків якраз і засвідчує емоційно-моральна насиченість, властива їм у нормальному, не огрубілому й не вульгаризованому їх стані. Щонайвищий, ні з чим не порівняний рівень довіри, повна, остаточна взаємна відкритість партнерів утворюють тут своєрідний прорив у повсякденності буття, прорив, у якому люди справді здобувають здатність зважитися на щось, справді довершують деякий *акт*. Це – одна грань нормальних людських статевоїх стосунків. Інша їх грань – найповніша природність, святкове, радісне повернення до первісності живого самовідчуття. Потенціал напруження між двома гранями, що взаємно передбачають одна одну, якраз і знаходить вираження у почутті статевого сорому.

Люди, як відомо, не можуть існувати без спілкування одне з одним. Так сталося, що в осмисленні спілкування головна увага здавна приділялася його об'єктивованим, предметним, словесно закріпленим формам. Синонімом спілкування у нас не випадково постає діалог – зустріч двох логік, двох «логосів». Однак не менше ніж уся «розкіш» опредметненого, дистанційованого спілкування, людині потрібне просте безсловесне живе тепло, відчуття прямого контакту з іншим людським Я. Любовне прийняття суб'єктивності цього «іншого» знаходить природне продовження у феномені *ласки*, що дбайливо огортає тілесний рельєф чужої душі, наче окреслюючи навколо неї чарівну сферу захищеності й спокою. Неможливо переоцінити величезне значення батьківської ласки у вихованні дитини – хтозна, скільки дитячих доль виявилися покаліченими через її очевидний дефіцит у нашому суспільстві. Та й на схилку життя, коли його вогник уже ось-ось ладен згаснути, люди так потребують ласки. Як уже згадувалося (див. лекцію 6), для людини, що вмирає, настає час, коли ласкавий, пестливий дотик виявляється безмежно важливішим, ніж мовне спілкування, – ніби для немовляти, яке щойно з'явилося на білий світ...

Проте в найбільш інтенсивній і разом з тим розгорнутій формі ласка постає саме в царині статевого кохання; тут вона здебільшого й генерує ту енергію, яку потім віддає тим, хто перебуває на початку життя, і тим, хто доходить його кінця. Це ушляхетнююче начало ласки, ласкавості саме по собі, до речі, жодним чином не протистоїть справжній цнотливості.

Отож і справді навряд чи є рація відроджувати огульне тлумачення статевого життя як чогось соромітного, що принижує гідність людини. Ганьбить і принижує не сексуальна чуттєвість як така. Ганьбить і принижує захопленість нею, закріпаченість людської душі.

Вище не дарма йшлося про душу як «адресата» ласки. Ласка і втілений у ній тип чуттєвості зберігають свій власне людський характер доти, доки вони зважають на закономірності духовного життя особи й моральні засади відносин між людьми. Можна твердити, що ласка, подібно до культури, виникає лише на межі духовного існування особистості. Перетворена на самоціль, інтимна чуттєвість утрачає сенс міжлюдського спілкування й вироджується в стихійну силу, що панує над людиною і принижує її гідність.

Як зазначалося, ласка взагалі репрезентує такий тип недистанційованого спілкування, в якому слова, предмети, зовнішні дії й погляди ззовні поступаються місцем дотикові, теплу й ніжності прямих контактів між людьми. В будь-якому разі ця сфера – не для стороннього роздивляння: щоб

увійти до неї належним чином, погляд іншого має спочатку стати поглядом рідним – органічною, завбачуваною і внутрішньо необхідною частиною нашого душевного світу.

Що ж до зовнішньої, дистанційованої, «денної» культури людських стосунків, зазначена сфера зовсім не випадково набуває застережного означення «не-при-стой-ного», тобто такого, що не може існувати в одному вимірі, співстояти з людиною як «іншим». Утім, відчуття соромливості, котре більш-менш надійно огортає цю сферу, кінець кінцем і дає їй змогу зберігати власну специфіку, плекати делікатні подробиці свого внутрішнього буття.

Варто, однак, відбутися переродженню людської чуттєвості й одухотвореної ласки на бунтівну й самозакохану плоть – і ми стикаємося вже з чимось за самою своєю суттю ганебним, бо ворожим людській моральності, агресивним щодо неї. Потаємність, інтимність ласки дивовижним чином перетворюється на нахабну експансію плоті, що прагне придушити, витіснити, дискредитувати погляд «іншого», а разом з ним і ту моральну культуру, ті цінності, які цей погляд репрезентує. Безперечно, відверта розпуста, що виростає на цьому ґрунті, вже являє собою своєрідний продукт духовного самовизначення особи, результат вибору її волі. Ясно, однак, і те, що подібне самовизначення потурає наявному тискові з боку самої плоті, стихійній чуттєвості, що бере гору над моральною свідомістю людини. Саме цей ось тиск плоті в даному разі безпосередньо й викликає сором.

В етичній літературі нерідко цитуються слова ап. Павла: «ми не маємо боротьби проти крові та тіла, але проти початків, проти влади, проти світоправителів цієї темряви, проти піднебесних духів злоби» (Еф. 6,12). Не чуттєві схильності як такі, а потурання їм з боку волі, негідний, злий вибір становлять основу моральної провини людини, однак за цю провину кожен відповідає перед найглибшою, найпотаємнішою інстанцією – перед совістю. Сором же, як спроектований особою всередину власного буття погляд «іншого», погляд іззовні, позначає передусім наявне, чуттєво виражене «затвердіння» в душі людини. Позначає тиск плоті.

По суті жодне людське почуття, жодне захоплення не є застрахованим від «затвердіння», «оплотніння», про яке йде мова, якщо воно замикається в собі, протиставляє себе моральним засадам людського спілкування. Збирати марки, грати на скрипці – поважні заняття, що збагачують духовний світ особистості. Але якщо для задоволення своєї філателістичної пристрасті колекціонер приносить у жертву інтереси ближніх, котрим конче потрібні його увага й допомога, – такого захоплення варто соромитися. Коли ж скрипку бере до рук начальник концтабору, аби відвести душу після чергової кривавої акції, – ця гра має викликати огиду...

Викладені положення стосуються загальної етичної суті сорому, що дістає більш або менш подібне відображення в різних ситуаціях життя. Водночас сором – одне з тих етичних понять, що становлять найбільший культурологічний інтерес з огляду на багатство властивих їм емпіричних модифікацій та значення цих модифікацій для культурної вибудови людського життя в цілому.

Цікавим під цим кутом зору є, зокрема, запроваджене в науковий обіг американським соціологом та антропологом Р. Бенедікт зіставлення «культур сорому» – культур, у яких саме сором є домінуючим моральним уявленням, – і «культур провини», позначених більшою акцентованістю свідомості провини, совісті, особистісної самосвідомості загалом.

За приклад «культури сорому» для Р. Бенедікт правила японська культура [14]. Згодом, однак, з'ясувалося, що під подібне визначення підходить ціла низка культур у різних частинах світу, зокрема й культура античної Греції. (Утвердженню подібного розуміння останньої сприяв відомий радянський філолог В.Н. Ярхо, який присвятив цьому питанню статтю під драстичною назвою «Чи була в давніх греків совість?», де показав, що саме поняття «совість» виникає в грецькій літературі порівняно пізно й використовується рідко, тим часом вирази, що означають «сором» і «ганьбу», активно вживаються як афінськими трагіками – Есхілом, Софоклом, Евріпідом, – так і більш ранніми грецькими авторами [15].)

Яким же чином домінування відповідно сорому й свідомості провини здатне впливати на внутрішню організацію тієї чи іншої культурної цілісності? Р. Бенедікт зауважує з цього приводу, що коли людина відчуває докори совісті, усвідомлює особисту провину, в неї народжується потреба сповідатися у своїх злих учинках. Сповідь знімає тягар із серця, приносить моральне полегшення. «Де ж вищою санкцією є сором, людина не може відчути полегшення, розкриваючи свою похибку навіть перед сповідником», – навпаки, як ми вже бачили, будь-яка поява в полі зору «іншого», інших людей тільки загострює почуття сорому! «Тому, – продовжує Р. Бенедікт, – культура сорому не передбачає сповіді, навіть перед богами» [16]. Що така культура справді передбачає, то це наявність усталених, чітко визначених форм регламентації людської поведінки, що зводили б для особи до мінімуму ризик потрапити в незручне

становище, стати предметом осміяння або презирливого осуду. В Японії або Китаї це передусім певні церемонії, ритуали, котрі стандартизували відповідальні прояви людської особистості, тим самим наче страхуючи останню від усього, що мало б викликати сором; в античній Греції – високорозвинута культура жесту (до речі, афоризм, або лаконічний вислів, що їх так багато розкидано в античній історії й літературі, – це теж свого роду словесний жест).

Опозиція «сповідальність – церемоніальність», до якої ми таким чином прийшли, має й подальші наслідки. Сповідальність, зокрема, зумовлює особливу спрямованість літературних жанрів, загалом сприяє утвердженню літературоцентризму як прикметної риси даного типу культури. Що стосується церемоніальності, то вона посилює семіотичну вагомість повсякденної поведінки людей.

Не менш істотні відмінності можемо бачити й на рівні переживання й осмислення представниками різних культур і національних спільнот самого феномена сорому. Показовою в цьому розумінні є вже сама етимологія. Так, англійське *shame*, німецьке *schäm* (те й те означає «сором») походять від індоєвропейської основи **kam, *kem* – ховати, приховувати. Відповідно до цього *shame* і т. п. за своїм первісним значенням – сором приховуючий, сором-захищеність. Він спонукає людину ховати, замикати, переборювати в собі те, що могло б зганьбити її в очах оточення; таким чином сором стимулює активно-вольове начало особистості, прищеплює їй прагнення до самовдосконалення.

У свою чергу, російське «стыд», як і його відповідники в більшості інших слов'янських мов, веде своє походження від «студити» (звідси архаїчне «студ», вокалізм якого згодом змінився під впливом «стыть», «стынуть»). Виходячи з такої внутрішньої форми слова, «стыд» – це насамперед певний душевний холод, холод від'єднаності, що охоплює людину саме внаслідок її спроб замкнутися в собі, відірватися від спільного життя з його первісним теплом.

Взірцеву формулу сорому в душі західноєвропейської традиції дав свого часу Гегель у своїй «Енциклопедії філософських наук»: сором, на його думку, являє собою «реакцію на суперечність мого власного прояву з тим, чим я маю і хочу бути, отже, захист мого внутрішнього ества проти неналежного виявлення його назовні» [17]. Людина, отже, має соромитися того, що принижує її моральну основу. Сором викликає те, що не гідне людини – низький побут, сліпі пристрасті, відсутність свободи. Почуття сорому наче нагадує особі про її високе призначення, підкреслює принципову межу, що відділяє це призначення від усіх тих емпіричних обставин, в які виявляється повсякденно зануреним будь-яке людське життя.

Згідно з більш давньою традицією межу, про яку йдеться, можна уявити й іншим чином – як вододіл між протилежними полюсами гордості, честі – і ганьби, безчестя. Переступити межу сорому – значить накликати на себе ганьбу; відповідно почуття честі постає як позитивне сприйняття тих цінностей, що їх охороняє сором. Гордовита свідомість честі й сором як острах її принизити є в цьому відношенні елементами єдиного цілого. Як показала польська дослідниця М. Оссовська, такий тип моральної цілісності типовий для так званого рицарського етосу, станово-аристократичної моралі античності й середніх віків. Не був він чужий і для вітчизняної моральної свідомості – саме оскільки дружинники давньокиївських князів або запорізьке козацтво являли собою певний специфічний різновид лицарства. Прояви подібного етосу знаходимо, звичайно, й на російському ґрунті – досить згадати моральний кодекс російського дворянства XVIII – XIX ст. тощо.

Проте визначальною для російської, а в багатьох відношеннях і для інших східнослов'янських культур виявилася все ж друга з наведених вище концепцій сорому, згідно з якою саме потяг особи до самоствердження, саме її прагнення піднятися над стражданнями й недосконалостями навколишнього світу здебільшого усвідомлюються як щось підозріле в моральному відношенні. Сором у такому випадку не охороняє, а розвінчує, викриває людську гордість – і закликає до смирення.

Неважко переконатися, що така моральна орієнтація тісно пов'язана в історії східних слов'ян із християнсько-православною традицією: почасти поглиблювалася й утверджувалася під її впливом, почасти ж, очевидно, й сама відіграла певну роль у зверненні до останньої. В домінуванні системи моральних цінностей, одним з елементів якої виявилася зазначена концепція сорому (поряд з акцентуванням совісного аспекту людського буття, пафосом жертвовності та ін.), як показав час, таїлися зародки потужної й самобутньої духовної культури, здатної укріпити і натхнути людину саме у вищих поривах її творчості, любові й співчуття, – а водночас і зерна грізних небезпек і зваб, пов'язаних з нехтуванням імперативами самовдосконалення, з недостатньою моральною вибагливістю, з «легкістю»,

навіть узвичаєністю духовної самопожертви – і браком вимогливості до того або тих, в ім'я кого ця жертва собою приноситься. Світовим здобутком стало велике російське мистецтво, що виростало на цьому моральному ґрунті, – мистецтво совісті, внутрішньої цнотливості й добра. Світового ж масштабу набула, однак, і трагедія, що розгорнулася в Росії у ХХ ст. – не без впливу, зокрема, вказаних особливостей моральної культури.

Саме тому врахування історичного досвіду, здобутого у ХХ ст., передбачає посилення реальної життєвої ваги цінностей особистої гідності людини, індивідуального самовдосконалення, захисту власної свободи й власних людських прав. Інтелігенції, яка впродовж майже двох століть звикла жити заради «світлого майбутнього», варто збагнути, що справді передати щось прийдешнім поколінням ми можемо тільки тоді, коли попередньо напрацюємо це «щось» у власному житті, в процесі власного розвитку. Заповідати своїм дітям та онукам ми можемо, зрештою, тільки те, що маємо самі, – власний доробок, власні здібності, власне матеріальне й духовне багатство, власну радість буття. Соромно не піклуватися про все це для себе і своїх ближніх, а не навпаки, як нерідко вважали в нас саме в інтелігентському середовищі. Справжня проблема, однак, у тому, що подібна переорієнтація має водночас сприяти оновленню традиційних для східнослов'янського культурного регіону духовно-моральних спрямувань. Цілком очевидно, що людству загалом, особливо в духовному відношенні, не потрібна ще одна бліда копія Сполучених Штатів чи Японії, навіть якщо припустити неймовірне – здійсненність цього на наших теренах. До світової спільноти народи Росії, України, Білорусі можуть увійти, лише зберігаючи власну культурну й моральну ідентичність, переосмислену під кутом зору загальнолюдських цінностей і набутого історичного досвіду.

И хоча йшлося тут переважно про Росію, сказане має пряме відношення до України, української моральної культури. Власне, ще в Київській Русі відбулося формування вихідних засад тієї концепції сорому й тієї культури його переживання, які згодом стали спільним надбанням східних слов'ян. Ще Нестор у «Повісті врем'яних літ» зазначає «велико стыдѣньє» полян, указує, що вони «обычай имугь кротокъ и тихъ»; узагалі «стыдъ» («студъ») – один з найпоширеніших моральних термінів у текстах давньокиївської доби. І в українській історії й культурі наступних століть можна знайти чимало проявів як сильних, так і слабких сторін розглянутої нами концепції сорому – «стыда».

Разом з тим самотність української моральної культури в її розвинутій формі засвідчується вже тим, що в ній ми говоримо власне про сором, а не про «стыд». Знову ж таки з давньокиївських часів відома опозиція «стыдъ» / «срамъ», перший член якої позначає сором переважно в тому його аспекті, який пов'язаний із самоосудженням людини, а другий стосується насамперед зовнішнього осуду негідних або ганебних учинків. «Стыдъ» людина відчуває безпосередньо сама, «срама» вона боїться, прагне йому запобігти. По суті «срамъ», тобто «сором», є східнослов'янською версією того смислообразу даного морального феномена, який був показовий для згаданого вище рицарського етосу. Треба гадати, що пограничне положення України між Заходом і Сходом, лицарський дух запорізького козацтва, тривалі смуги воєнних змагань, віки неволі, що приходила іззовні, та інші обставини вітчизняної історії чималою мірою вплинули на те, що з-поміж можливих варіантів (живе ж бо ще, наприклад, форма «стидатися» тощо) для позначення відповідного морального явища саме слово «сором» зрештою було обране мовою.

Втім, певні шари історичного досвіду акумулює не лише те чи те національно-культурне уявлення про сором, а й загальний морально-світоглядний підхід до даної категорії. Ми вже бачили, яку важливу роль у виникненні почуття сорому відіграє погляд іззовні, точніше – значущість, актуальність такого погляду для самого людського суб'єкта. Загальною рисою традиційних цивілізацій, у тому числі й середньовічної християнської Європи, було те, що такий погляд іззовні людина, по суті, завжди на собі відчувала; верховним гарантом такої «доглянутості» людини в християнському світі поставав сам Господь Бог («Усі під Богом ходимо», «Бог правду бачить», – віщує давня народна мудрість). У страху Божому людина знаходила, поза іншим, своєрідний морально-емоційний камертон, що загострював її чутливість до сорому і в суто земних стосунках.

Європейська, а згодом і світова цивілізація Нового часу розвивається, однак, під знаком секуляризації; спілкування, живий контакт із Богом навіть для віруючої людини дедалі більше обмежується в цей час спеціально встановленою для цього сферою, поза якою людина поступово втрачає відчуття «доглянутості» згори (невіруючі ж, яких стає все більше, – і поготів). До того ж провідною ідеєю даної цивілізації виявляється ідея діяльності, практики – ідея, що спонукає людину

зосереджуватися переважно на своїй меті, на предметі своїх діяльно-перетворювальних зусиль, – і, відповідно, забувати про те, що навкруги, зовні, немовби «сліпнути» для цього. Воно й природно: забиваючи цвях, слід саме його тримати в полі зору, інакше відіб'єш собі пальці. Пілотуючи сучасний літак або керуючи атомним реактором, треба стежити за показами приладів, інакше трапиться катастрофа. Якщо в момент такої зосередженості хтось нас відволікатиме, зазиратиме нам через плече, ми, напевно, попросимо його не заважати нам – і будемо праві.

Однак коли ця діяльнісна настанова виявляється центральною, визначальною життєвою засадою людини, що втратила віру в Бога, – людина вперше в історії починає відчувати себе такою, що перебуває в *сліпому*, незрячому світі, серед байдужої природи, де в принципі можна дозволити собі будь-що.

Безперечно, все це, як відомо, ще зовсім не вело до повної втрати морального виміру людського життя. Та наслідки такого повороту свідомості виявилися серйозними. Не випадково під кінець XIX ст. в Європі й у Росії заговорили про нігілізм – знецінення вищих цінностей, що виходять за межі «поцейбічного» людського існування. Система моральних вимог ставала дедалі відносною, хисткою у своїх основах, категорично-безапеляційне «Соромно!» явно здавало свої позиції в культурі. Зрозуміло: у світі, де все зводиться до діяльності – чим більше діяльності, тим більше дійсності, – де всі перебувають «при справі», де «суть справи» постає єдиним критерієм і масштабом усього, – в принципі не могло виявитися сторонніх суб'єктів, не могло знайтися «погляду іззовні», тож соромитися начебто стало нікого. «Типовою для суспільства модерну є відсутність сорому», – узагальнює дану тенденцію сучасний німецький дослідник Й.Ш. Кох.

І лише наприкінці XX ст., під страхом загальної екологічної катастрофи, в умовах прогресуючого ущільнення вибухонебезпечних стосунків різних націй, конфесій, культур, зростаючої напруженості міжлюдських контактів узагалі, що раз по раз ставлять кожного з нас «під обстріл» поглядів «інших», в умовах, коли саме людство дедалі гостріше усвідомлює свою відкритість зовнішньому світові в найрізноманітніших його проявах, – культура сорому, здається, знову почала поволі відроджуватися. До неї апелює зболілий погляд тварини, отруєної відходами нашої цивілізації; погляд хворої, страждаючої дитини, котрій ми через власну недолугість не вміємо допомогти; образений, непримиренний погляд представника давньої чужої культури, непізнаної й у метушні розтоптаній нами або нашими предками. Світ, сповнений очей, – цей давній поетичний і теологічний образ знову входить у нашу свідомість, наше мистецтво, ятрить наше сумління.

Запитання

В чому полягають основні функції моральної самосвідомості?

Як співвідносяться честь і гідність людини?

Чи важливо для людини піклуватися про власну репутацію? Обґрунтуйте свою думку.

Чому людина має моральну гідність?

Що значить поважати моральну гідність людини?

Яким є співвідношення морального обов'язку й совісті?

Як пов'язані совість і свобода людини?

Чи правий був А. Швейцер, вважаючи чисту совість «винаходом диявола»? Обґрунтуйте свою відповідь.

Може чи не може існувати «зла совість», що докоряє людині з приводу некоего нею зла?

Чому?

Яку роль відіграє розкаяння в моральному виправленні особи?

Чи виправдано говорити про розкаяння колективних суб'єктів – організацій, інститутів тощо? В яких випадках?

Як співвідносяться совість і сором?

Може чи не може особа, на Вашу думку, відчувати сором перед самою собою? Чому?

Рекомендована література

Бандзеладзе Г.Д. О понятии человеческого достоинства. Тбилиси, 1979. 107 с.

Бербешикина З.А. Совесть как этическая категория. М., 1986. 101 с.

Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. Проблемы нравственной философии 2-е изд., перераб. и доп. М., 1989. 320 с.

Дробницкий О.Г. Проблема совести в моральной философии // Проблемы нравственности. М., 1977. С. 165–182.

Ельчанинов А.В., священник. Записи 12-е изд., доп. К., 1999. С. 173–179.

Зимбардо Ф. Застенчивость. М., 1991. 208 с.

Милтс А.А. Совесть. Мыслители разных эпох о совести // Этическая мысль Науч.-публицист. чтения. М., 1990. С. 274–293.

Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987. С. 25–176.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 121–134, 183–186, 224–234.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 267–301.

ДІЯ І СВОБОДА ЛЮДИНИ

ПОНЯТТЯ СВОБОДИ: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Уявлення, цінності й настанови, що складають зміст моральної свідомості, знаходять своє безпосереднє продовження в самій діяльності людини, у світі її вчинків. Саме з практичних справ, реальної поведінки ми здебільшого дізнаємося про справжню вартість поглядів та ідей людської особи, про її моральність загалом. Мало сказати, що концепція моральної діяльності – одна з основних складових частин етики. В певному розумінні вся етична теорія може бути інтерпретована як осмислення людської діяльності в її моральному аспекті – подібно до того, як усю її можна звести до відповідного осмислення моральної свідомості або спілкування між людьми.

Проблема ж, з якої починається етика як теорія моральної діяльності, – це проблема *свободи*.

Чому це так – неважко зрозуміти. Дія є моральною, коли вона ґрунтується на виборі в полі протистояння добра і зла. Таким чином, її визначення як моральної передбачає свободу людини, її здатність обирати. В моральному розумінні мій учинок чогось вартий (похвали або осуду) лише в тому разі, коли я міг його й не здійснити, а обрати якийсь інший варіант поведінки. Як зазначав ще Бернард Клервоський (1091–1153), «там, де необхідність, там немає свободи, а там, де немає свободи, немає заслуги, а отже немає й суду» [1]. Саме через це будь-які вимушені прояви людської активності як такі випадають із поля зору моралі: вимушене добро не цінують, вимушене зло прощають, – аж поки не постає питання про необхідність для примушованого за будь-яких умов усе ж бути гідним звання людини, отже, виборювати свою свободу.

Але що таке свобода? Звична відповідь, у якій дехто вбачає взірць діалектичної мудрості, – свобода є усвідомленою необхідністю, – являє собою, по суті, не визначення, а заперечення свободи. Мало того, що на місце свободи ставиться її протилежність, – людину, яка прагне свободи, змушують до того ж віддаватися усвідомленню цієї її протилежності, тобто ідеальним чином примірюватися до неї, «вписувати» себе в її тло. Неначе раб, який пізнає й усвідомить своє рабське становище, від цього одного стане вільним!

Звичайно ж, пізнавати необхідність у різноманітних її проявах у край важливо. Людина, що перебуває в полоні ілюзій, не знає справжнього стану речей, з якими має справу, або не здатна дивитися правді у вічі, – не може вважатися вільною. Звужуючи значення відомого євангельського вислову «пізнаєте правду, – а правда вас вільними зробить!» (Ів. 8,32) до елементарної гносеологічної площини, маємо визнати, що тільки істина, хоч якою б гіркою вона часом була, відкриває перед людиною перспективу свободи. І все ж зводити сутність свободи виключно до пізнання можливо лише за умови, що пізнання саме по собі вважається вищою духовною здатністю людини, реалізацією її кінцевого призначення. Пізнавати в такому разі означає для людини реалізувати себе найадекватнішим чином і, отже, бути вільною. Так в основному розуміли дане питання Б. Спіноза (автор формули про свободу як «пізнану необхідність»), Г.В. Ф. Гегель. Проте часи панування однобічно гносеологізаторського погляду на людину і її проблеми минулися досить давно. Післягегелівські концепції людської свободи все активніше висуюють на передній план саме діяльнісні й етичні варіанти її осмислення.

СВОБОДА ДІЇ, СВОБОДА ВИБОРУ, СВОБОДА ВОЛІ

Власне, вже у філософії марксизму (справжній, а не перекрученій пізнішими ідеологами) «пізнана необхідність» зовсім не вичерпує уявлення про свободу. Якщо уважно прочитати відоме місце з Енгельсівського «Анти-Дюрінга», побачимо, що йдеться там не просто про пізнання необхідності, а про практичну діяльність на базі такого пізнання і про «здатність приймати рішення із знанням справи» [2]. Отже, навіть виходячи з традиційних марксистських уявлень, пізнання й усвідомлення необхідності є лише передумовою людської свободи і в жодному разі не вичерпують її власну сутність. Зрештою, пізнання потрібне на практиці саме для того, щоб позбутися рабської залежності від тих чи інших речей або явищ і навчитися використовувати їх у власних цілях. Таким чином, «усвідомлення необхідності» розкриває свій справжній сенс лише в перспективі набуття людиною свободи дії – свободи реалізувати свої наміри, досягати власної мети, використовуючи потрібні для цього знаряддя та засоби. Подібна *свобода дії* – одне з основних прагнень людини; право робити те,

що хочеш, – можливо, найбільш елементарний, але разом з тим і найзагальніший вираз того, що люди звичайно вкладають у поняття свободи

До свободи дії щільно примикає *свобода творчості* – право людського суб'єкта втілювати свої мрії й задуми, створювати щось нове, підвладне лише власним законам. Від свободи дії в ширшому розумінні свобода творчості відрізняється передусім неупільтарною спрямованістю (творчість переважно має на меті внутрішню досконалість свого предмета, а не задоволення нагальних життєвих потреб) – а відтак зосередженістю у сферах мистецтва, науки, філософії тощо.

Нарешті, оскільки людина за своєю суттю є істотою діяльною і творчою, те й інше виявляється для неї формами її самоздійснення, самореалізації; діючи й створюючи нове, людина тим самим «виконує», здійснює саму себе. Тож *свобода самореалізації* постає своєрідним спільним знаменником обох зазначених різновидів свободи. Можливість бути собою, реалізувати своє життєве призначення становить основу невід'ємних прав людської особистості.

Втім, ні свобода самореалізації, ні свобода дії або творчості самі по собі ще не мають безпосередньо етичного характеру. Не тому, звичайно, що людська самореалізація, дія, творчість не породжують моральних проблем, – вони їх породжують, ще й як! – але тільки через те, що свобода подібного гатунку визначає, по суті, можливість *прояву* тих чи інших людських якостей, тоді як предметом моральної оцінки можуть бути лише самі ці якості *як такі*. Інакше кажучи, в глибинному людському плані свобода все ще залишається безальтернативною, точніше кажучи – не зачіпає власне моральну альтернативність буття. Як воду ми не засуджуємо за те, що їй властиво текти, так і людина не варта була б ні осуду, ані похвали, якби, користуючися свободою дії, вона робила тільки те, що їй властиво робити, що є для неї природним. Суто моральна проблематика свободи починається саме там, де йдеться про *вибір* особистістю тих або інших намірів, цінностей, цілей, варіантів поведінки, – коротше кажучи, про вибір усіх тих виявлень людської волі, відносно яких потім і виникає питання про свободу чи несвободу їхньої реалізації. Таким чином, свободі дії (творчості, самореалізації) в екзистенційному плані має передувати *свобода вибору*. Втім, і остання з погляду етики є феноменом неоднорідним.

Так, вибір, що його здійснює людина, може мати для неї суто технічне значення, тобто стосуватися шляхів або способів досягнення певної наперед визначеної мети. Цілком зрозуміло, що в такому разі свобода вибору залишається обмеженою певною конкретною ситуацією діянннн і як така ще не стає предметом самостійної морально-етичної рефлексії.

Вибір, далі, може стосуватися цілей, нахилів, уподобань людини, але таких, зміна яких не може вплинути на загальний характер людської особистості, на засади її діяльної самореалізації. Локалізований таким чином у поверховому шарі людської поведінки й досвіду, вибір найчастіше залишається суто життєвим, повсякденним явищем. Його наявність дає змогу ставити питання про відповідальність особи за її конкретні вчинки, але теж не дає ще можливості стверджувати принципову свободу людини як морального суб'єкта.

Адже справа не в тих чи інших часткових актах людської волі, а в їхній загальній основі, їхньому сутнісному статусі. Не з'ясувавши цієї сутнісної основи, ми не можемо визначити й справжню міру свободи і відповідальності людини в кожному з конкретних проявів її діяльної активності. Справді, якщо людина щось обирає, то для цього вибору, певно, є якісь свої причини, своя мотивація. В повсякденних життєвих ситуаціях ми, як правило, обираємо те, що найбільш відповідає нашим звичкам, уподобанням, ціннісним орієнтаціям тощо. Але коли це так, коли самий вибір людини є зумовленим внутрішніми чи зовнішніми чинниками, то, знову ж, чи маємо ми право оцінювати його з погляду моралі? І де тоді шукати витoki людської свободи? А може, існує безпричинний, немотивований вибір?

Щодо останнього людська думка давно вже зробила «прикре» відкриття: справді немотивований (отже, вільний у цьому розумінні) вибір може бути тільки вибором *байдужим* для самого суб'єкта, що обирає, – у крайньому разі, має ґрунтуватися на абсолютній рівнозначності чинників, які до цього вибору спонукають. У філософській традиції такий «індиферентно-вільний вибір» (*liberum arbitrium indifferentiae*) знайшов анекдотичне втілення в парадоксі «буріданова віслюка», що буцімто мав би вмерти між двома однаковими оберемками сіна в разі відсутності підстав для віддання переваги якомусь із них (Жан Бурідан, французький філософ-номіналіст XIV ст., хоча й займався проблемою свободи волі, прямого відношення до авторства цього парадокса, здається, не мав).

Втім, кожен з нас може переконатися на власному досвіді, що ситуація нещасного віслюка не є такою вже винятковою. Абсолютна рівність у чисто кількісному вираженні є рідчю малоймовірною, але різноманітні людські бажання і потреби часто-густо прирівнює одне до одного сама їхня несхожість: от і стоїмо ми, немов, ті буріданові віслюки, між хлібом насущним і видовищами, приємним дозвіллям і можливістю заробити тощо.

Але ж про справжню, не лише формальну свободу в цій «буріданівській» ситуації говорити не доводиться. Важливою, отже, є не просто відсутність мотиву преференції (віддання переваги), що зумовлює наш вибір, а специфіка самої мотивації. Цілком очевидно, що людина є більш вільною в моральному відношенні тоді, коли її вибір продиктований не сліпим і самодостатнім хотінням, що стихійно виникає в глибинах її ества, а мотивом, який має відношення до цілісності її внутрішнього життя, до константного ядра її суб'єктивності, інакше кажучи, спирається на санкцію її волі. Зрештою, всім відома відмінність між вибором, здійсненим за принципом «як заманеться», – і свідомим тверезим рішенням, що випливає із загальної вольової настроєності даного суб'єкта. Здатністю до такої вольової санкції визначається *свобода хотіння* людини, тобто те, наскільки остання є вільною в самому своєму хотінні (на основі якого й dokonує власний вибір). Проте й свободи хотіння теж виявляється замало, оскільки аналогічні проблеми постають і щодо людської волі загалом, більш-менш частковим елементом якої є кожне окреме хотіння.

Таким чином, ми, нарешті, підходимо до самої серцевини питання про моральний зміст людської свободи. Як ми вже могли пересвідчитися, це питання неможливо розв'язати на рівні розгляду окремих дій, актів вибору тощо, не звертаючися до цілісності людського суб'єкта. Інакше кажучи, свобода стає моральною проблемою для людини лише за припущення, що, реалізуючи ті чи інші дії, обираючи певні цілі, цінності, варіанти поведінки, віддаючи перевагу тим або іншим мотивам, хотінням тощо, людська особистість разом з усім цим обирає насамперед *саму себе*, вільно визначає загальну практичну скерованість свого буття – що, власне, й охоплюється поняттям «воля». Таким чином, з-поміж усіх форм, різновидів свободи найбільш істотною і засадничою з погляду етики виявляється *свобода волі* – здатність людини вільно визначати власну життєво-практичну спрямованість як певного роду ціле.

До сказаного варто додати, що звичайно проблематика свободи поділяється й відповідно до тих основних сфер буття, з якими має справу людина: навколишнього природного світу, суспільства й буття самої людини як такої. У відношенні до природи свобода людського суб'єкта постає переважно в її діяльно-творчому аспекті: людина, користуючися власною нескутістю суто біологічними обмеженнями, перетворює навколишній світ, вносить у нього нове, використовує його багатства з метою розвитку власної цивілізації; разом з тим під впливом нинішньої екологічної занепокоєності дедалі більшою мірою усвідомлюючи себе вже не повновладним господарем, а, скоріше, «пастухом буття» (М. Гайдеггер), – вона крок за кроком привчається шукати шляхи й можливості співіснування зі світом природи, гармонізації своїх стосунків з ним.

Щодо суспільного життя, то тут особливої ваги набувають власне соціальні, економічні, правові, політичні виміри людської свободи. Прогрес у цій галузі має полягати в цілісному розвитку всього комплексу свобод, що визначають якість буття особистості в сучасному цивілізованому суспільстві.

Нарешті, важливим аспектом свободи є аспект внутрішній, пов'язаний із здатністю людини усвідомлювати й контролювати власне буття – як то кажуть, володіти собою, бути господарем свого Я. В тактовному вмінні, не насилуючи власне ество, не ставати все ж його рабом, можна вбачати мінімальну вимогу справжньої інтелігентності. Але зазначений аспект свободи за самою своєю суттю насамперед є аспектом моральним: володіти собою, бути господарем своєї волі, свідомо визначати своє місце у світі, свою позицію в житті – це основні суб'єктивні засади, з яких постає моральність як така. Однак чи здатна людина – і до якої міри – справді володіти собою, господарювати над власною волею? І взагалі – як це можливо? Чи не нагадують надто послідовні спроби такого самоопанування славнозвісний «подвиг» барона Мюнхгаузена, котрий за власне волосся витягав себе з болота?

Враховуючи як надзвичайну моральну й просто життєву важливість проблеми свободи людської волі, так і теоретичну складність її осмислення, неважко зрозуміти, чому саме ця проблема, починаючи від Сократа аж до наших днів, привертала до себе увагу філософів, теологів, моралістів, слугувала приводом не тільки для палких словесних дискусій, а й для релігійних воєн. Крайні позиції в підході до цієї проблеми дістали в історії філософії назви *волюнтаризму і фаталізму*. *Волюнтаризм*

(від лат. *voluntas* – воля; термін запропонований Ф. Теннісом у 1883 р.) розглядає волю як вищу засаду буття загалом і, зокрема, як вищий принцип моральності. У відповідності з таким поглядом, людина має здійснювати моральний вибір і визначати свою поведінку незалежно від будь-яких зовнішніх регламентацій, керуючися лише рішеннями власної волі. В тому чи іншому відношенні точку зору волюнтаризму поділяли Й.Г. Фіхте, А. Шопенгауер, Е. Гартман, Ф. Ніцше. Парадокс волюнтаризму полягає, однак, у тому, що, абсолютизуючи волю, він тим самим ускладнює можливість осмислення виходу людини за її межі; в Ніцше це приводить зрештою до відкидання самої проблеми свободи волі, як ми вже бачили вище (див. лекцію 7). У свою чергу, *фаталізм* (від лат. *fatum* – фатум, доля) вбачає в кожній події й кожному людському вчинку прояв невідворотної долі, що виключає будь-який вільний вибір і випадковість. Ті чи інші різновиди фаталізму – інколи протилежні за своїми світоглядними витоками – знаходимо в Демокріта і стоїків, Т. Гоббса і Б. Спінози, О. Шпенглера й Е. Юнгера та ін.

Серед мислителів, які зробили найбільший внесок у дослідження проблеми свободи волі, – Августин, І. Кант, А. Шопенгауер, Ф.В.Й. Шеллінг, А. Бергсон та ін. Августин, зокрема, в полеміці з британським ченцем Пелагієм, що розвивав учення про суверенність людської волі у справі спасіння (звідси *пелагіанство*), розкриває онтологічну й екзистенційну обмеженість прерогатив людської волі, парадоксальним чином пов'язану із самою її свободою. В центрі його уваги – співвідношення свободи людської волі і божественної предестинації; заслуги і благодаті; свободи, добра і зла; свободи і любові. Можна сказати, що саме з часів Августина європейська думка осягає всю парадоксальність, увесь драматизм проблеми свободи волі, духовне й життєве напруження, сконцентроване в ній.

І. Кант аналізує проблему свободи у світлі визначальної для його філософської системи протилежності між світом явищ і світом «речей у собі». Перший безпосередньо спостерігається людиною, є предметом її досвіду, другий перевершує її пізнавальну здатність, проте має пряме відношення до її власної глибинної сутності. Як явище емпіричного (представленого в досвіді) світу людина, за Кантом, є цілком обумовленою, абсолютно невольною істотою, проте як «рідч у собі», тобто у своєму сутнісному аспекті, вона незалежна від будь-яких емпіричних детермінацій і є, як їй підказує голос власного сумління, вільним і відповідальним суб'єктом. Зумовленість чинниками повсякденного досвіду формує в людини «емпіричний характер», цілком придатний для раціонального осмислення, проте як громадянин світу надемпіричного, світу «речей у собі», кожен має характер умоосяжний, інтелігібельний, за який і несе відповідальність. Що ж до конкретних закономірностей і механізмів, які вможливають феномен свободи волі, то намагатися їх пізнати й описати як такі (тобто перевести в площину явищ), за Кантом, неможливо і непотрібно; досить того, що про свободу свідчить людині сама її моральна свідомість, ти можеш, оскільки ти мусиш (виконати свій обов'язок).

Ф.В.Й. Шеллінг заглиблюється в дослідження онтологічних передумов людської свободи волі. На його думку, свободу людини неможливо пояснити поза історичним поглядом на буття загалом, насамперед – на його божественну основу. В цьому зв'язку Шеллінг звертається до вчення німецького містика Я. Беме, яке передбачає історичний розвиток самої сутності божества. У Беме Шеллінг запозичує й поняття «безосновного» (*Ungrund*), що передує як існуючому, так і самій основі його існування і дає змогу зрозуміти ту діалектику визначеного і невизначеного, на якій, як вважає філософ, базується свобода. Зрештою, вишукані онтологічні побудови Шеллінга підсилюють пафос людської свободи, акцентують глибинний вимір буття людини (наявність у її існуванні «темної основи»); підкреслюють її здатність приймати відповідальні рішення. Як пише Шеллінг, «людину піднесено на таку вершину, на якій вона рівною мірою містить у собі джерело свого руху в бік добра і в бік зла; зв'язок начал у ній є не необхідним, а вільним. Вона перебуває на роздоріжжі: що б вона не обрала, рішення буде її вчинком, а не прийняти рішення вона не може...» [3].

Глибокий слід в історії людської думки залишило і вчення А. Шопенгауера (1788–1860), котрий, розглядаючи волю як абсолютне начало життя і світотворення, підкреслює разом з тим її внутрішню сліпоту, вічну невдоволеність. Для людини воля – невичерпне джерело страждань, збудник егоїзму й жорстокості. Усвідомлення цього веде до висування принципу співчуття як головної засади етики. Саме співчуття уможливило для людини справжню свободу волі, яка є вже, за Шопенгауером, скоріше свободою від волі, – свободу звільнення від її невідступного тиску, а відтак і нищення її (тобто волі) як такої.

Поряд із названими в історії філософії існують сотні інших, часом не менш оригінальних підходів до проблеми свободи волі. Й на сьогодні це питання лишається дискусійним. Тож не претендуючи на істину в останній інстанції, висловимо щодо нього ще декілька міркувань.

Згідно з традицією сутність свободи в різних її формах, від політики до моралі, нерідко зводять до *самовизначення* суб'єкта. В такому її розумінні є, звичайно, свій сенс, проте тут ми одразу стикаємося з певним парадоксом. Адже що таке самовизначення? З одного боку, воно передбачає, що хтось сам визначає себе, зумовлює свою долю, свій життєвий шлях рішенням власної волі. З іншого ж боку – самовизначення як прояв свободи так само передбачає й нескутість суб'єкта власним внутрішнім станом, сформованим колись. Нерідко можна зустріти не тільки окремих індивідів, а й цілі суспільства, нездатні до справжнього самовизначення саме через те, що надто загрузили у власному минулому. Або ж, якщо подивитися на справу під іншим кутом зору: потреба визначити щось означає, що це щось до здійснення даного акту лишається невизначеним; але для того, щоб визначити себе, воно повинно вже містити в собі дане визначення, тобто водночас і бути, й не бути визначеним в одному і тому ж відношенні.

Навколо цих і подібних до них парадоксів свободи (що стосуються протилежностей перервності і неперервності, часу і вічності, внутрішнього і зовнішнього, основи і безосновності тощо) століттями плела свої візерунки схоластична думка. Тим часом реальне їх вирішення скоріше можна пов'язати не з нанизуванням логічних дефініцій, а з утвердженням принципово нового погляду на саму суб'єктивність людини – як на *відкриту* буттю, здатну до глибинного спілкування з іншими людьми, зі світом загалом.

Зародження такого погляду в Європі можна спостерігати вже з кінця XVIII – початку XIX ст. Його сутність (докладніше ми простежимо її далі – див. лекцію 11) у відношенні, яке нас тут цікавить, полягає, по-перше, у визнанні, що справді людське в людині не є продуктом якогось самозамкненого досягання, а визначається стосунками з іншими людськими особистостями і з буттям у цілому, – й, по-друге, в переконанні, що здатність до збагачення своєї суб'єктивності цими творчими впливами іззовні (власне «відкритість») може бути лише результатом вільного морального рішення самої ж людини, яка «відкриває» своє внутрішнє душевне єство світові – й для світу.

Легко бачити, що дає вказана позиція для розв'язання проблеми свободи волі. Адже, формуючи в собі готовність до сутнісного спілкування з людьми і світом, людська суб'єктивність насамперед здійснює акт самовизначення, тобто сама визначає напрям свого подальшого розвитку. Разом з тим залучення завдяки цьому актові до творчої субстанції людяності, яка розкривається в процесах інтерсуб'єктивного спілкування, дає змогу кожному учасникові цього спілкування здобувати надалі певну свободу й від свого власного Я та його попередніх станів: саме ставлення до Ти (одного чи багатьох Ти), яке я здобуваю в моїй відкритості, створює для мене можливість раз по раз звільнитися від інерції власних суб'єктивних передсудів, власного психічного процесу*. Так само (з огляду на феномен людської відкритості) окреслюється можливість розв'язання і для парадокса визначеності – невизначеності (див. вище). По-перше, в акті самовизначення як рішення бути відкритим світові й людям навкруги людський суб'єкт справді повноцінно визначає себе, проте таке визначення має хоча й принциповий, але разом з тим попередній характер. По суті, воно лише започатковує процес змістового визначення (або до-визначення) даного суб'єкта безпосередньо тим живим спілкуванням, до якого він вступає. Отже, той збіг визначеності й невизначеності, про який ішлося в наведеному парадоксі, розкриває свою реальну основу.

Таким чином, можна твердити, що саме моральне ставлення до Іншого як до Ти зрештою дає свободі людини конче потрібну екзистенційну опору. І цей вимір свободи волі є тим вагомим, чим більш значущим і духовно багатим виявляється наше спілкування, наше ставлення до Ти. Щоправда, істотність, істинність цього звернення до Ти, цієї інтерсуб'єктивної подієвості справді робить людину вільною.

Звичайно, в повсякденному житті людина не часто розмірковує над тим, відкритою чи замкнутою у своїх відношеннях до світу належить їй бути – так само рідко замислюється вона над формулюванням сенсу власного життя або свого ставлення до смерті. Це не означає, однак, що вона не приймає відповідних рішень. І тоді, коли в цьому виникає справжня потреба – як кажуть, у момент істини, – виявляється, що люди навкруги, як правило, чудово розуміють, відкрита для них дана особа чи ні, здатна вона подивитися на себе і світ очима інших, перейнятися їхніми турботами й стражданнями, – чи живе виключно своїми власними інтересами, не бажаючи знати нічого окрім них.

* Кому не відомо, наприклад, як далеко може відвести нас жива й актуальна подія любові від попереднього душевного стану нашого Я, його страхів, тривог та уподобань.

Така позиція монологічної самозамкненості засуджується етичною думкою не тільки тому, що таїть у собі, як ми бачили вище, потенцію морального зла. Злом вона постає не в останню чергу саме через те, що позбавляє людину такого неоціненного надбання, як свобода волі.

СВОБОДА ЯК МОРАЛЬНА ЦІННІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Принципова цінність свободи в найрізноманітніших її проявах – один з наріжних каменів сучасної цивілізації, сучасної не в розумінні примхливого сьогодення, а відповідно до того, як вона формувалася з часом, аж поки не набула своїх нинішніх рис; Г. В. Ф. Гегель небезпідставно визначав всевітню історію як прогрес в усвідомленні свободи – згодом Ф. Енгельс в «Анти-Дюрінгу», наче продовжуючи цю гегелівську думку, говорив про те, що кожний крок вперед на шляху культури був кроком до свободи.

І справді, крок за кроком, міліметр за міліметром люди впродовж усієї історії відвойовували, утверджували й розвивали цю свою фундаментальну здатність, причому кожне посування вперед у її досягненні підсилювало відчуття автентичності людського буття, супроводжувалося спалахами творчої енергії й високого ентузіазму. Ось, наприклад, яскраве свідчення періоду греко-перських воєн V ст. до н.е. – слова двох спартанців, Сперхія і Буліса, у відповідь на пропозицію перського воєначальника Гідарна перейти на службу до царя Ксеркса, котрий саме воював із греками: «Гідарне! Ця порада... іде від людини, яка добре не розуміє, як стоять справи... Що означає бути рабом, ти це добре знаєш, але що таке свобода, ти ще не спробував, чи вона солодка, чи ні, бо якби ти випробував її, ти порадив би нам битися за неї не списами, а сокирами» [4]. Яким почуттям власної гідності віє від цієї гордої відповіді!

Якщо античні греки й римляни сприймали свободу як свою природну властивість – певну даність, котру вони мають захищати, коли їй загрожує небезпека, – то в давній Іудеї, що перебувала під римським ярмом, ідея свободи, починаючи вже з I ст. н.е., трансформується в ідеал визволення і пов'язується з повстанням проти іноземних загарбників. Як зазначає в цьому зв'язку сучасний дослідник, «євреї були, судячи з усього, першим з народів давньої культури, котрий у ситуації поневолення створив чітку ідеологію боротьби за національне визволення, поклавши в основу заклик до свободи» [5]. І на монетах, викарбуваних у Єрусалимі в трагічні дні антиримського повстання напередодні зруйнування Храму (70 р. н.е.), можемо вже читати: «Другий рік свободи (херут) Сіону»; через 17–18 століть слово «херут» стає паролем визвольних рухів новітнього часу – вдавалися до нього, зокрема, й російські декабристи.

Якісно нових рис набуває ідея свободи в християнстві, що переводить уже опрацьовану, як ми бачили, культурною ідею «звільнення» у внутрішній, духовно-моральний план: душа людини звільняється від всеохоплюючого диктату старозаповітного Закону, й перед нею відкривається простір (звісно, далеко не безпроблемний) вільного вибору, вільної жертви, вільного відповідання Богам. Впродовж тисячоліть історії християнства свобода утверджується як один з найглибших внутрішніх вимірів існування людини, людського «я». «"Я" ... це – свобода», – читаємо, зрештою, ми в С. К'єркегора [6].

Втім, свобода заявляє про свої права й у царині зовнішніх стосунків між людьми. Вже епоха Відродження означала в цьому плані певне оновлення вироблених античністю уявлень про громадянську свободу, які з плином часу набувають дедалі конкретніших рис, збагачуються економічними, соціальними, політичними та власне гуманітарними аспектами. Основні віхи на цьому шляху – формування засад вільного підприємництва, буржуазні революції XVII–XVIII ст., європейське Просвітництво, боротьба трудящих за свої права, опір тоталітарним режимам, сучасний правозахисний рух...

Усе перелічене, однак, – лише окремі історичні й культурні модифікації основоположної ідеї європейської свідомості, яка спалахує і в мужніх словах спартанських вояків, що не схилили голови перед перським сатрапом, і в діяннях героїв антифашистського опору, і в моральній позиції наших недавніх дисидентів. Це про неї, натхнені її непереборними чарами, складали пісні Володимир Висоцький і Олександр Галич. Великий французький поет XX ст. Поль Елюар писав, що народився для того, аби назвати її ім'я. Хоча, звичайно, ім'я це називали й до нього – зокрема славетний рицар Дон Кіхот Ламанчський звернувся одного разу до свого вірного зброєносця з такою палкою промовою: «Воля, Санчо, є одна з найдорогоцінніших щедрот, які небо виливає на людей; з нею не

можуть зрівнятися ніякі скарби: ні ті, що криються в надрах землі, ні ті, що заховані на дні морському. Заради волі, так само, як і заради честі, можна і треба ризикувати життям, і, навпаки, неволя є найбільше з усіх нещасть, які тільки можуть скоїтися з людиною» [7].

Для кожного, зрештою, настає свій час назвати свободу її власним ім'ям.

Поза іншим, це важливо й з огляду на різноманітність конкретних проявів самої ідеї свободи, інколи таких, що вульгаризують її до невпізнання. Існує, зокрема, свобода анархічна, свобода, що переростає у сваволю – гірше за те, утверджує себе як своєрідне рабство навиворіт. Як афористично формулює сутність цього досить поширеного розуміння свободи його апологет Д. Донцов, «без панування нема свободи... Хто не запанує, не матиме волі» [8]. Отже: або ви пани, тоді ми – раби й холопи, або ми люди вільні, тоді ви – раби нашої волі. Третього в такій інтерпретації не дано.

Після всього сказаного немає потреби спинятися на моральній кваліфікації подібної, сказати б, свободи з приставкою «недо». Повноцінна в моральному відношенні свобода передбачає, як ми вже бачили, свідоме ставлення людської суб'єктивності до власної волі, вміння підпорядковувати її загальнолюдським смислам і цінностям, нормам універсального спілкування. Освоєння зовнішньої реальності й моральний контроль над самим собою постають двома рівною мірою важливими моментами справжньої людської свободи.

І все ж у кожному з незчисленних реальних утілень свободи той або інший з названих моментів здобуває неминучу перевагу. Відповідно до цього й у власне екзистенційному своєму аспекті ідея свободи актуалізує два протинаправлені вектори, що визначають загальну скерованість існування людини: вектор *визволення* і вектор *відповідальної причетності*. Перший з них найбільшою мірою виявляється у свободі дії, свободі творчості: людина тут насамперед прагне здолати певне обмеження, вийти за грань пізнаного й освоєного нею, створити щось принципово нове, що змінило б дотеперішню ситуацію її існування. Свобода в такому її розумінні є, так би мовити, силою «відцентровою»: вона веде людину вперед, розкриває перед нею нові можливості, нові обрії буття.

Водночас, як про це свідчить людський досвід, ідея свободи може набувати й цілком протилежного, «доцентрового» екзистенційного спрямування: в дієвих проявах свободи вибору, в актах морального самовизначення людина як автономна істота спрямовує свою волю саме всередину наявної ситуації свого буття – визначає своє місце в ній, стає на бік тієї або іншої з діючих у ній сил, гармонізує відносини між її компонентами. Якщо в першому разі воля людини в цілому скерована на реалізацію певних цілей або ідеалів, що виходять за межі існуючого стану речей, то в даному випадку йдеться про прийняття реальності такою, якою вона є тут і тепер, – адже вибирати загалом можна лише з-поміж того, що є наявним, що вже сформувалося як предмет вибору. Чим більш значущим з огляду на корінні життєві орієнтації людської особистості виявляється подібний вибір, тим більше він потребує рішучості й тверезої моральної мужності – адже звернення до наявного буття і прийняття його таким, як воно є, неминуче тією або іншою мірою постає і як самовизначення суб'єкта подібного вибору, добровільне обмеження ним власних можливостей і прерогатив заради чіткої позиції в бутті.

Відчуваючи свою відповідальну причетність до цього буття (буття своєї батьківщини, народу, родини, колективу, буття рідного міста або села, буття природи загалом і т. п.), особа свідомо ототожнює себе зі своєю позицією, своєю роллю в зазначених зрізах буття: з моменту вчинення подібного вибору вона вже не може дистанціюватися від ситуаційних визначень її як «патріота» чи «космополіта», «лівого» чи «правого» тощо – бо ж то є визначення, котре вона сама обрала й утвердила актом власної волі; на докори опонентів їй тепер лишається відповідати словами фундатора Реформації Мартіна Лютера: «На тім стою і не можу інакше!» – якщо тільки й справді інакше вона не може.

Зазначений акт прийняття, суб'єктивного санкціонування реальності, якою вона є, не втрачає своєї життєвої ваги навіть тоді, коли емпіричної альтернативи даній реальності не існує, тобто коли вибору в такому розумінні начебто й немає. Фундаментальна здатність людини до свободи знаходить свій вияв у тому, що по суті ми, здебільшого не помічаючи цього, обираємо, утверджуємо власним рішенням навіть те, що раз і назавжди дається нам невідворотним ходом подій і жодної суб'єктивної підтримки з нашого боку, здавалося б, не потребує. Хоч як парадоксально це звучить, люди справді-таки обирають власне походження і батьківщину, любов, страждання і смерть, нерідко саме на цьому зрізі самовизначення демонструючи свій справжній духовний ріст. Обирають, разом з тим обираючи

себе – таким чином вибудовуючи власний життєвий світ, щоб у ньому дана онтологічна обумовленість їхнього існування не виглядала сліпою випадковістю, набувала глибинного змісту.

Проте головний сенс будь-якого людського вибору – передусім у діянні, яке стає можливим на його основі. «Доцентровий» вектор свободи вибору й морального самовизначення спрямовує діяльність людини в щільний і складний, сповнений суперечливих інтересів світ тут-і-тепер буття, світ, де кожна дія неминуче стає символом певної суб'єктивної позиції, демонстрацією тієї або іншої системи моральних цінностей. Інакше кажучи – стає *вчинком*.

Запитання

Яке відношення має пізнання необхідності до людської свободи?

Чим визначається власне моральний аспект свободи?

Чи може свобода дії служити достатньою підставою для обґрунтування відповідальності людини за вчинене? Аргументуйте Вашу точку зору.

Чи є синонімічними терміни «свобода» і «воля»? Якщо ні – в чому Ви вбачаєте відмінність між ними?

В чому полягає філософський сенс парадокса «буріданова віслюка»?

В чому, на Вашу думку, полягає основна складність пояснення свободи волі людини?

Що дає ідея міжсуб'єктного спілкування для пояснення свободи волі людини?

Чи здатна людина обрати саму себе? В якому розумінні? Аргументуйте Вашу відповідь.

Рекомендована література

Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т.1. С. 111–155.

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 9–250.

Берлін І. Дві концепції свобода // *Сучасна політична філософія.* К., 1998. С. 56–113.

Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли // *Средние века.* Вып. 45. М., 1982. С. 265–297.

Виндельбанд В. О свободе воли // *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 508–654.

Гальцева Р. Свобода воли // *Философская энциклопедия.* М., 1967. Т 4. С. 564–568.

Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д., 1998. С. 266–276, 290–298.

О свободе человеческой воли / А. Шопенгауэр, Е. и Н. Рерихи. М., 1991. 64 с.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // *Сартр Ж.-П.* Тошнота: Избр. произведения. М., 1994. С. 435–469.

Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. 269 с.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 86–158.

Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 46–124.

МОРАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

ВЧИНОК ЯК ПЕРШОЕЛЕМЕНТ МОРАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

...4 вересня 1965 р. в незадовго перед тим відкритому столичному кінотеатрі «Україна» відбувалася прем'єра фільму С. Параджанова «Тіні забутих предків». Зустріч творчої групи з глядачами, що передувала показові стрічки, була по-справжньому хвилюючою: адже всесвітньо визнаний шедевр нарешті могли побачити й оцінити на батьківщині, куди його так довго не допускали. Виступали режисер, оператор, хтось з акторів... Аж раптом публіка почула схвильовані слова юнака, який, дедалі напружуючи голос, говорив про те, яких зусиль коштувало «пробити» цей талановитий і щирий фільм, як важко взагалі стало дихати на Україні; про арешти, які розпочалися серед української інтелігенції... «Громадяни! Невже ми допустимо повторення 37-го року?!» – неначе шмагав покірливі душі присутніх тремтячий від власної правоти юнацький голос – але в динаміках уже наростало виття, і хтось непомітний, схаменувшись, відтягав непередбаченого промовця від мікрофона... Зала вирувала, люди почали підводитися з місць – аж ось розпочався фільм. На екрані попливли чарівні карпатські краєвиди, замерхтіли трагічно-прекрасні епізоди життя, сцени жорстокості й любові. Й не було, здавалося, в залі людини, яка не відчувала б серцем усієї повноти правди, що спалахнула на мить у цьому зіткненні слова й фільму. Багато хто з присутніх, як виявилось згодом, запам'ятав ту мить назавжди.

Юнака, що зламав крихку благонадійність «небезпечної» прем'єри, звали Іваном Дзюбою. Його протест підтримали Василь Стус, В'ячеслав Чорновіл, які були в залі. Всі вони незабаром поплавилися. Стуса, зокрема, було відраховано з аспірантури Інституту літератури АН УРСР, згодом за продовження «дисидентської» діяльності арештовано й засуджено. Помер він у спецтаборі на Уралі 4 вересня 1985 р. – день у день через 20 років після того пам'ятного для київської інтелігенції вечора...

Отже, що таке вчинок?

Попереднє визначення подане в назві цього розділу. Як у галузі трудової діяльності людини елементарною осмисленою цілістю є реалізація тієї чи іншої мети, в галузі наукового пізнання – встановлення чи відкриття певної істини, в мистецтві – творення художнього образу, так у царині власне моральної активності такою цілістю, що надає останній довершеної й осмисленої форми, постає не що інше як *учинок*. Уся справа, однак, у тому, як розуміти саму моральну діяльність, адже, з одного боку, вона не існує як щось особливе поряд з іншими предметно визначеними різновидами діяльності людей, з іншого ж – мало не в кожному з цих різновидів діяльності – економіці, політиці, спорті й т. д. і т. п. – рано чи пізно відшукується свій власний моральний аспект.

Найчастіше, якщо не зважати на проміжні позиції, зустрічаються два підходи до розуміння суті моральної діяльності – більш широкий і більш вузький. Згідно з першим, ширшим підходом, діяльність є моральною, якщо узгоджується з вимогами моралі, її нормами та цінностями. Якщо людина сумлінно виконує свій обов'язок, з повагою ставиться до ближніх, дотримується правил порядності, в нас є підстави вважати її поведінку, її діяльність моральною – на відміну від діяльності аморальної, що порушує приписи моралі.

У вужчому ж розумінні власне моральною є лише така діяльність, яка ґрунтується на усвідомленому виборі її суб'єкта й має на меті активне утвердження певних моральних цінностей. З такого погляду можна говорити про домінуюче моральне значення тих або інших проявів людської активності як про їхню спеціальну ознаку, зовсім не вважаючи при цьому всі інші форми цієї активності чимось обов'язково аморальним.

Указане розрізнення є важливим для нас, оскільки воно дає змогу зрозуміти, що, взагалі кажучи, *справжній моральний учинок є явищем рідкісним* у повсякденному людському житті. Можна бути чесною, порядною, доброю людиною і не здійснювати при цьому жодних учинків – поки складність моральної поведінки залишається суто «технічною» складністю виконання певних зобов'язань і не тягне за собою сумнівів відносно самих духовно-моральних засад, що їх репрезентує дана особистість, пов'язуючи з ними уявлення про власну гідність. Інакше кажучи, якщо певний обов'язок є безсумнівним, виконувати його легко в моральному відношенні (навіть якщо у відношенні фізичному це вимагає граничних зусиль усього людського ества), й особливої потреби в такому «кванті» суто моральної активності, як учинок, не виникає. Інша справа, коли ця безсумнівність відпадає і ми усвідомлюємо проблематичність, дискусійність ціннісних засад нашого буття,

усвідомлюємо, що обстоювати їх у полеміці з опонентами можемо лише шляхом власного вибору, власної відповідальної дії. Саме в такому разі проста відмова плескати в долоні, простий намір розмовляти рідною мовою стають учинком – не тому, що важко, мовляв, виконувати вимоги людської моралі, а тому, що потрібно захищати її духовно-ціннісні основи.

Враховуючи сказане, вчинок можна визначити як *практичний акт цілеспрямованого утвердження певних моральних цінностей у ситуації, де ці цінності беруться під сумнів або заперечуються*. Беручися захищати дані цінності, людина наче виступає з ряду (звідси російське «поступок»), відокремлюється від маси, втручається у відкриту подієвість буття, розв'язку якої заздалегідь передбачити неможливо. Саме відсутність онтологічних гарантій щодо стверджуваних цінностей і пов'язана з цим неминучість морального ризику відрізняють учинок від того, що називається «героїчним учинком» або *подвигом*, – діяння, спрямованого скоріше на досягнення певної мети, аніж на її полемічне ствердження у світі. Подвиг – зрушити з місця, «подвигнути» якусь украй важку у фізично-життєвому відношенні, але безсумнівно потрібну справу. Вчинок – зробити щось за рішенням власної совісті, на свій страх і ризик, без сподівань на загальне схвалення власних моральних мотивів.

За всієї своєї ризикованості справжній учинок, звичайно, із самого початку несе в собі потужний моральний пафос; втручаючись у рутинний перебіг справ, він утверджує в ньому дієвість совісного суду, прерогативи вищих людських цінностей. У зв'язку з цим слід підкреслити, що за своєю конкретно етичною спрямованістю вчинок може бути добрим або злим, але він принципово не може бути бездуховним – смисловий універсум людської духовності знаходить у ньому свою безпосередню реалізацію, предметно продовжується в неповторній ситуації його здійснення.

За словами відомого соціопсихолога І.С. Кона, «всі вчинки здійснюються в конкретній ситуації» [1], тобто визначаються не лише абстрактними закономірностями моральної сфери, а й реальним людським спів-буттям у світі. Універсальність морального вибору набуває у вчинку форми й присмаку конкретної внутріситуативної діяльності, підпорядковується до певної міри власній логіці останньої. Той же згаданий на початку розділу виступ І. Дзюби і В. Стуса, як і будь-який справжній учинок, мав поза всім іншим і цілком конкретну ситуативну мету. Утвердження цінностей у цупкій структурі вчинку по суті невіддільне від «суворої прози» практичного цілепокладання – тільки завдяки цьому воно й не лишається голою декларацією, а постає дієвим проявом людською духу тут і тепер, у «силовому полі» даного моменту.

Разом з цим, «замикаючися» на конкретну ситуацію, моральний учинок незмінно виходить за її межі – або, завдяки акумульованій ним духовній енергії, підносить саму цю ситуацію на рівень високої драми людської свободи й цінностей, де історія моральності постає перед нами в цілісних сценах на зразок поховання софоклівською Антігоною свого брата Полініка, присяги, що її приносить датський принц Гамлет духові вбитого батька, розкаяння Родіона Раскольникова перед Сонечкою Мармеладовою тощо. Здатність морально-смислового ядра вчинку до «трансцендування» за межі наявного контексту життя безпосередньо пов'язана з масштабністю тих цінностей, що їх репрезентує й утверджує суб'єкт учинку. В кожному разі, ґрунтуючись на виборі, тобто орієнтації на те бажане, що вже якимось чином сформувалося і заявило про себе в людському житті, вчинок розкриває, робить актуально присутніми в наявній дійсності певний духовно-ціннісний порядок, певну систему смислових натягів, що виходять далеко за межі діючого суб'єкта. Відтак, осмислюючи людський учинок, ми не милуємося із самої його неповторності (як, скажімо, при сприйнятті твору мистецтва), а намагаємося начебто «прочитати» його, розпізнати (за низкою принципово вже засвідчених у суспільній свідомості взаємопов'язаних ознак) той порядок цінностей, що його обстоює суб'єкт даного вчинку. Так і згаданий виступ в «Україні» здобував свій реальний сенс лише в контексті утверджуваної ним загальної ціннісної позиції – як притишеної на той час, але живої в інтелігентській свідомості системи цінностей українського національного життя, так і універсальних цінностей людської моральної автентичності.

Таким чином, здійснюючися в певній ситуації, начебто «вибухаючи» в ній, учинок незмінно окреслює навколо себе своєрідне смислове поле, що залучає його до надситуативних духовно-ціннісних зв'язків культури, поле, здатне радикально змінити весь сенс вихідної ситуації в цілому. Осяяна вчинком, ця ситуація набуває якісно нових рис, що вже не можуть бути зведені до її попереднього стану; для сформованої християнською традицією моральної культури Європи прообразом цієї необоротності справжнього вчинку постає не що інше, як самий божественний

Першо-вчинок – хресна жертва Христа, після якої, як стверджували вже отці християнської церкви, світ змінився у самій своїй основі й принципово вже ніколи не може бути таким, яким був раніше. Так і людські вчинки хоч на крихтину, але змінюють світ довкола нас: мужнє утвердження власної гідності, прощення, адресоване ворогові, прояв співчуття там, де на нього не сподівалися, – вносять у наше життя елементи цієї моральної необоротності.

Як бачимо, справжній моральний вчинок за своєю суттю є досить вагомим зрушенням у всій структурі людського буття, взятого в єдності його духовних, моральних і безпосередню життєвих аспектів. Особа, що зважається на вчинок, неминуче йде на певний ризик – передусім моральний, але нерідко й на фізично-життєвий також, інколи – на свідому самопожертву. Разом з тим кожен учинок означає певний зсув реальності, яка оточує діючого суб'єкта, – реальності культурної, соціальної, реальності особистих стосунків. Кожен учинок вводить до цієї реальності дещо нове й водночас щось у ній руйнує, розриває ті чи інші усталені зв'язки. Є вчинки, які в окресленому онтологічному плані відіграють глибоко конструктивну роль; чимало й таких, що призводять переважно до деструкції, порушення органічних відносин.

Саме з огляду на те, що повноцінний учинок є, так би мовити, сильнодіючим засобом людського втручання у світ, першою етичною настановою щодо нього, хоч як це парадоксально, має бути: *не зловживати вчинком*. Як неможливо спілкуватися із суб'єктом, якому спало б на думку вибудовувати стосунки з ближніми, аж до найменших подробиць, виходячи виключно зі свідомості моральних принципів, так само нестерпним для оточення виявився б і той (а такі люди трапляються), для кого будь-яка життєва справа або акт спілкування були б можливими лише у формі вчинку – з обов'язковою імперативністю прийнятих рішень, нав'язливими демонстраціями своїх кінцевих цінностей, легким ставленням до розриву налагоджених, хай навіть недосконалих стосунків, і т. д. і т. п. Вище вже йшлося про те, що вчинок за своєю суттю є в людській поведінці явищем рідкісним; так воно, очевидно, й має бути.

Водночас учинок лишається осердям, першоелементом моральної діяльності, у відриві від якого остання просто втрачає свій смисл. Людина, не здатна до вчинків, не є справжнім суб'єктом моральності. Отже, друга етична настанова щодо вчинку має вимагати *готовності його здійснити*, коли в цьому виникає потреба. Саме цією готовністю визначається, зрештою, моральна зрілість людської особистості.

Зазначена обставина варта особливої уваги, оскільки традиційно культура вчинку є однією з найслабших ланок нашої моральної культури. Ще на початку ХХ ст. О. Шпенглер, а згодом М.М. Бахтін писали про «кризу вчинку» в сучасному світі; у східнослов'янському регіоні ця криза значно поглибилася за роки радянської влади, коли загальноприйнятою нормою поведінки стало «мудре» правило «Не виступай!» Світ, що потребував активного людського втручання, все більше перетворювався на світ Учинку, який не відбувся. Як засвідчив ще Чорнобиль, навіть подвиг, навіть героїчне діяння виявлялися для нашого співвітчизника чимось більш зрозумілим, природним і «легким», ніж «звичайний собі» моральний учинок: підбирати з ризиком для життя радіоактивний брухт зрештою було кому, а от підійти до мікрофона чи телекамери і, знехтувавши дурними заборонами, чітко й своєчасно попередити людей про небезпеку – добровольців не знайшлося...

Можна було б гадати, що за останні роки справи в цьому відношенні змінилися. І справді, ми стаємо більш жорстокими, рішучими, скандальними – але ж чи зростає разом з тим наша здатність до морального вчинку? Хіба не спостерігаємо й досі згубну звичку в усьому йти за гуртом – на добре й на зло? Хіба викорінені вже в нашому суспільстві давні стереотипи тоталітарного мислення, яке перешкоджає особистості зважитися на самостійний крок? Хіба не прислухаємося ми й сьогодні до гучних закликів «згори» там, де потрібно керуватися лише голосом власного сумління?

Тож проблема здолання кризи вчинку і нині стоїть перед нами.

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЦІЛЕЙ І ЗАСОБІВ ДІЯЛЬНОСТІ

Хоча людська діяльність, як ми бачили, далеко не завжди складається із вчинків, усе ж саме підхід до неї з точки зору вчинку дає змогу найчіткіше розкрити її власне моральний аспект. Однією з істотних проблем, які здавна постають у цьому зв'язку, є проблема *співвідношення цілей і засобів людської діяльності*.

Практична суть цієї проблеми доволі очевидна. Часто ж доводиться спостерігати, як зло постає не стільки з цілей людини самих по собі, скільки з природи засобів, ужитих для досягнення цих цілей.

Загалом як у політичних, соціальних відносинах, так і в повсякденному житті звичайно мало хто декларує відверто аморальні, зловмисні цілі, тож моральна увага до суб'єктів діяльності зосереджується здебільшого саме навколо того, до яких засобів удаються вони заради досягнення своєї, як уявляється, доброї й шляхетної мети.

Не менш очевидним є й те, що зазначена проблема має реальні підстави, закладені в природі самої людської діяльності. Адже чим більше ми зосереджені на якійсь практичній меті, тим більшою мірою навколишні речі постають для нас під кутом зору того, чи здатні вони прислужитися в досягненні цієї мети, що приковує до себе нашу свідомість і енергію. Якщо ми в такій ситуації використовуємо той або інший предмет як засіб – цей предмет неминуче втрачає для нас якусь частку власної внутрішньої специфіки, починає уявлятися чимось «прозорим», що лише віддзеркалює світло цілі, якої ми прагнемо досягти, – своєрідним «чарівним ключиком» до неї.

Але ж насправді в реальному змісті предмета, що використовується як засіб, навіть і в цей момент нічого не змінюється. Зопалу, під тиском нагальної потреби ми можемо схопити якусь сторонню річ, аби підперти нею двері чи забити цвяха, проте й за такого її використання дана річ залишається тим, чим вона є, скажімо, коштовною скринькою або шахівницею, і згодом ми можемо ще дуже пожалкувати, що зіпсували її в такий спосіб.

Разом з тим на це реальне підґрунтя проблеми співвідношення цілей і засобів нашаровуються різноманітні соціальні, культурні, духовні обставини, що й зумовлюють її практичну актуальність. Так, уже елементарної вихованості достатньо, щоб ми, навіть захоплені непередбаченою потребою зненацька, не стали все ж таки забивати гвіздки статуєю античного мислителя. Тим більшої обачливості вимагає використання в ролі засобу реалій, що безпосередньо стосуються життя самої людини – як особистого, так і соціального. І Кант, як пам'ятаємо, прямо забороняв ставитися до людини тільки як до засобу.

Однак невідповідність мети і засобу таїть у собі не тільки небезпеку руйнування того, що використовується як засіб. Не менш важливим і небезпечним є те, що самий засіб може «вибухнути», спотворюючи поставлену мету, нав'язуючи людям, які вдаються до нього, непередбачену й небажану логіку дії. Кожна річ, кожен процес, кожне соціальне або культурне явище приховують у своїх глибинах чимало такого, про що й не підозрює той, хто вдається до них у тих або інших часткових цілях. Задіюючи задля власних потреб окремі властивості речей, з якими маємо справу, ми можемо тим самим мимоволі пробудити до життя невідомі й згубні для нас сили, що криються в них. Прикладів цього можна, на жаль, навести чимало; на тлі сучасних техногенних катастроф і екологічних негараздів дедалі очевиднішою стає роль імперативів обережності й зваженості в усіх сферах цілеспрямованої людської діяльності.

Проте власне етичного характеру проблема співвідношення цілей і засобів набуває тоді, коли виникає питання про доцільність використання засобів, сумнівних саме в моральному відношенні – жорстоких, таких, що принижують гідність людини або порушують інші настанови моралі, які стосуються людського життя та його ціннісного змісту. Чи має право діяч заради майбутнього очікуваного ним добра допускатися жорстокості, неправди, нехтувати правами людини? Чи виправдують сьогоднішню несправедливість пов'язані з нею надії на завтрашнє щастя і благополуччя для всіх? Або ж, за відомою формулою: чи варта майбутня світова гармонія бодай єдиної сльозинки дитини, яка страждає безвинно?

В історії філософської думки щодо цієї групи питань сформувалися три принципові позиції. Суть першої з них стисло передає гасло *«Ціль виправдує засоби»*, відоме ще з часів пізнього Відродження і Контрреформації.

Наведену формулу приписують двом надзвичайно яскравим і неоднозначним особистостям, кожна з яких зіграла свою далекосяжну роль в історії європейської і світової цивілізації.

По-перше, це вже знайомий нам (див. лекцію 2) флорентійський державний діяч, історик і мислитель Н. Мак'явеллі. Невблаганний політичний прагматизм цієї людини справді, як ми бачили, цілком вкладається в згадану формулу; Мак'явеллі й буквально висловлював дещо подібне.

При цьому Мак'явеллі був великим патріотом Італії, прагнув гідного майбутнього для неї. Нинішні політологи цінують його за тверезу й чіпку думку, відзначають реалістичність його аналізів.

І все ж слід визнати, що доктрина, яка ґрунтується на принципі *«Ціль виправдує засоби»* й часто-густо (особливо в політичній галузі) зберігає назву *«мак'явеллізму»*, загалом принесла своєму

засновникові недобру славу. Вже в XVI ст. славнозвісного флорентійця зазвичай іменували «старий Нік», що було народним прізвиськом диявола. «Мак'явель» – символ демонізованої підступності для англійського театру елізаветинської епохи, включаючи драми Шекспіра. Тож і наші сучасники П. Каррі й О. Зарате, реалізуючи грайливу ідею посібника з політології «Мак'явеллі для початківців» [2], на обкладинці свого бестселера вмістили зображення флорентійського мислителя... з різьками. Хоч-не-хоч, а вирок історії – справа серйозна.

По-друге, зазначене гасло пов'язують з постаттю католицького святого Ігнатія Лойоли (1491–1556), фундатора і першого генерала ордену єзуїтів. Подібно до Н. Мак'явеллі, св. Ігнатій був натхнений величною метою: для його «іспанського генія» (за характеристикою В.С. Соловйова) йшлося про зміцнення католицької віри й утвердження папського престолу. Цій меті лицар віри підпорядковує до останку як своє особисте життя, так і всю систему моральних цінностей. Заснований Лойолою в 1534–1540 рр. орден («Товариство Ісуса») до трьох традиційних чернечих обітниць (цноти, бідності, послуху) додає четверту, особливу: обітницю безумовної покори папі Римському як намісникові Христа на землі. Заради ефективнішої практичної реалізації своєї справи єзуїти вдавалися до моралі, яку самі визначали як «пристосувальну» (*accomodativa*), а їхні численні критики вважали надміру поступливою і вивертливою; до того ж виникали чимдалі гостріші сумніви стосовно чистоти самих намірів, що їх переслідував орден у своїй конкретній діяльності. В цьому зв'язку, зокрема, в енциклопедії Брокгауза і Єфрона зазначається, що моральна концепція єзуїтів «йде ще значно далі ніж положення, що ціль виправдовує засоби, – положення, яке дійсно впливає з теорії і практики єзуїтів, хоча в їхніх підручниках і не висувається як загальний керівний принцип» [3].

Зрештою, як не ставитися до діяльності «Товариства Ісуса», що існує вже мало не півтисячоліття і на сьогодні залишається наймогутнішим католицьким чернечим орденом, – самий термін «єзуїтизм» у масовому слововжитку давно вже набув значення узагальненої моральної характеристики. Так само як і «мак'явеллізм», цей термін вказує на людську підступність, проте з особливим наголосом на внутрішньому, душевно-духовному її аспекті.

В полеміці із зазначеною позицією, згідно з якою ціль виправдує будь-які засоби, формується альтернативна точка зору, представники якої взагалі заперечують використання жорстоких, сумнівних у моральному відношенні засобів заради яких би то не було цілей. Яскраве вираження така точка зору знайшла, зокрема, у творчості американського письменника й філософа Г. Торо (1817–1862), який висунув і обстоював принципи «неучасті» й «громадянської непокори», а також у вченні Л. Толстого (1828–1910) про непротивлення злу насильством. Злу, як твердив Толстой, можна й треба чинити опір, проте не шляхом насильства; знищити зло злом, за Толстим, неможливо, як неможливо «вогнем загасити вогонь».

У XX ст. ідеї, започатковані Торо і Толстим, продовжували розвивати такі видатні діячі, як Махатма Ганді (1869–1948), М. Л. Кінг (1929–1968). Набравши форми цілісної ідеологічної системи, настанови ненасильства справляють зростаючий вплив як на соціально-політичне життя, так і на загальне світовідношення сучасної людини, сприяють ліквідації дисонансу між цілями діяльності і засобами їх досягнення.

Викладені підходи, як легко переконатися, зовсім не рівнопорядкові у власне етичному відношенні. Перший з них є, по суті, виявом імморалізму, другий – моралізму стосовно проблеми цілей і засобів. Проте подібно до першого, другий при поверховому його проведенні так само стикається з небезпекою певної апріорності, тобто відірваності розв'язання відповідних питань від конкретних емпіричних даних. У першому разі приймається, що мета за будь-яких умов виправдує засоби, потрібні для її досягнення, – і на цьому завершується власне етична рефлексія, далі лишається обговорювати суто технічний бік справи: конкретну придатність тих чи інших засобів для реалізації поставленої мети. Подібним же чином і в другому випадку можна раз і назавжди вирішити для себе, що до морально негідних і жорстоких засобів звертатися не слід ні в якому разі – і теж етична проблема начебто знімається, поступаючися місцем розглядові, скажімо, питань тактики окремих ненасильницьких дій тощо.

Тим часом у європейській думці формується й третя позиція, пов'язана з усвідомленням конкретної взаємо-обумовленості цілей і засобів, тобто діалектичного зв'язку між ними. Згідно з цією точкою зору, що знайшла своє теоретичне обґрунтування в діалектичній філософії Г.В.Ф. Гегеля, мета не виправдовує, а *визначає* засоби. До яких засобів ми змушені вдатися, залежить від того, яку саме мету ми перед собою поставили, тому за характером перших можна – принаймні до певної міри – судити й про останню. Чітке розуміння цієї обставини викриває хибність поширених уявлень про

«високі» й «світлі» цілі, які буцімто вимагають кривавих і низьких засобів: якщо для досягнення поставленої мети ми мусимо вдаватися до підступів і жорстокості, то це означає, що й сама ця мета, найімовірніше, не є такою вже бездоганною. Своєю чергою, засоби також по-своєму визначають характер мети. Тому навіть якщо люди обирають справді високу й благородну мету, але засоби її досягнення перебувають у розбіжності з цими її позитивними якостями – завжди існує ризик викривлення, деформації даної мети або й підміни її чимось принципово іншим: у такому випадку з'являється привід говорити про те, що хтось зрадив свою мету, занапастив своє покликання тощо.

Глибоке осмислення вказаного взаємозв'язку цілей і засобів на рівні екзистенційного досвіду людської особистості являє нам, зокрема, творчість Ф.М. Достоевського. Дуже показовим у цьому відношенні є насамперед образ Родіона Раскольника з роману «Злочин і кара». В літературі, присвяченій аналізу даного твору, нерідко обговорюється так звана «ідея» Раскольника – питання про те, задля чого, з якою, власне, метою він скоїв свій «розумовий» (за визначенням слідчого Порфирія Петровича) злочин. Адже, як щоразу помічають уважні читачі роману, в тексті подане неоднозначне, двоїсте (принаймні) мотивування вбивства старої лихварки: через те й численні інтерпретатори Достоевського, відповідно до власних смаків, могли вбачати в горезвісному студенті із сокирою то філантропа-невдачу, то якийсь прообраз ніщевської «надлюдини», то просто суб'єкта з хворою психікою. Висловлювалася й така думка (В. Шкловський), що, оскільки жодна з мислимих мотивацій головної події роману повною мірою Достоевського не влаштувала, він зрештою й зібрав усі ці мотивації до купи...

Проте якщо розглянути дане питання під кутом зору діалектичного взаємозв'язку цілей і засобів (як це було зроблено головним чином у працях Ю.Ф. Карякіна), неважко переконатися, що в розвитку «ідеї» Раскольника, як її подано в романі, існує певна послідовність. До моменту скоєння злочину і навіть деякий час по тому в роздумах-рефлексіях Раскольника переважають міркування абстрактно-філантропічної о характеру, пов'язані з палким співчуттям до матері й сестри, до Сонечки, Катерини Іванівни, з гострим бажанням щастя і справедливості для всіх. Аби випробувати свою здатність служити цій благородній справі, сказати «своє слово» в боротьбі за щастя людей, Раскольников, як йому уявляється, і скоює свій непоправний учинок. Проте жахлива реальність убивства, кров, «переступити» через яку Раскольников так і не зміг, крок за кроком підводять його до розуміння *справжньої суті* власної ідеї, власної нав'язливої мети. За всіма законами трагічного жанру відбувається очисне самопізнання – й у хвилину граничної відвертості Раскольников, забувши про всі «благородні» виправдання, щиро зізнається Сонечці: «Не для того я вбив, щоб, одержавши кошти і владу, зробитися благодійником людства. Дурниці! Я просто вбив; для себе вбив, для себе одного: а там чи став би я чийсь благодійником чи все життя, немов павук, ловив би всіх у павутиння й з усіх живі соки висмоктував, мені, тієї хвилини, все одно мало б бути!.. Мені про інше треба було дізнатися, інше штовхало мене під руки: мені потрібно було довідатись тоді, і якомога швидше довідатись, воша я, як усі, чи людина? Зможу я переступити чи не зможу! Наважусь нахилитися і взяти або ні? Тремтяча я твар або *право* маю...» [4]

Така ось прірва може розвертисся між уявленнями людини про власні цілі й ідеї і їхньою достеменною суттю...

Втім, якщо перейти від особистого до загальноісторичного масштабу, вражаючим прикладом справжньої діалектики цілей і засобів (яка посідає, до речі, помітне місце в марксистській етиці) став сам комуністичний експеримент, що його пережило людство у ХХ ст. З одного боку, практика соціалістичного і комуністичного будівництва й ті жорстокі засоби, без яких вона не могла обійтись, з повною наочністю виявили сутнісні недоліки вихідних ідей та ідеалів марксизму, котрі запалювали революційним ентузіазмом його численних прибічників. З іншого – подальша еволюція тих самих засобів, притаманна їм власна логіка розвитку досить послідовно вели й до підміни згаданих вихідних марксистських ідеалів потаємними, зате більш реальними цілями самоствердження правлячої верхівки, забезпечення її нероздільного панування тощо. Як перший, так і другий процеси наклали глибокий відбиток на історичну дійсність.

Повертаючися до питання про сутність позиції, яка наголошує на діалектичній взаємообумовленості цілей і засобів, нагадаємо, що її безперечно сильною стороною є увага до конкретних емпіричних проявів такої взаємообумовленості, постійне етичне напруження думки, до якого спричинюється послідовне проведення даної точки зору. Разом з тим слід мати на увазі, що, реально дивлячися на речі, далеко не в кожному випадку можна констатувати наявність зазначеного

жорсткого зв'язку між ціллю і засобом її реалізації: інколи не меншою етичною проблемою виявляється саме вибір засобів у межах відносно незмінної цільової перспективи. Суттєва обмеженість розглянутої позиції пов'язана і з тим, що в ній по суті не закладено чіткої моральної нормативності: визначеність засобів ціллю можна з однаковими підставами використовувати як аргумент і для засудження певної цілі, і для виправдання засобів, що їй відповідають. Така надмірна моральна «гнучкість» якраз і робила вказаний спосіб осмислення проблеми цілей і засобів придатним для використання в системі марксистсько-ленінської ідеології – поряд із політичним мак'явеллізмом, що де-факто домінував у ній.

Таким чином, ми бачимо, що жодна з окреслених трьох основних позицій у розумінні співвідношення цілей і засобів людської діяльності не позбавлена певних, більших або менших, вад, а разом з тим і не втратила на сьогоднішній день своєї актуальності. За таких умов справа полягає не стільки у виробленні на їхній основі якоїсь четвертої, «єдино досконалої» й всеохоплюючої точки зору, скільки в тому, щоб в *етичному дискурсі* (обговоренні) кожного окремого випадку, котрий на те заслуговує, розумні аргументи, висловлені з будь-якої із цих позицій (або і з якоїсь іншої), могли бути осмислено сприйняті й ураховані.

Звичайно, в такому вільному обговоренні (зрештою, продуктивнішому, аніж нав'язування будь-якої окремої монологічної* точки зору) згадані позиції набувають далеко не однакового визнання. Це цілком природно, якщо врахувати, що, скажімо, етика ненасильства базується на ідеях толерантності й відкритості, котрі передбачаються самою природою етичного дискурсу, тоді як позиція виправдання ціллю засобів перформативно (тобто у своєму реальному здійсненні) веде до заперечення цих наріжних цінностей.

А проте врахованим має бути, як сказано, будь-який розумний аргумент. Так, зокрема, неможливо не враховувати критику, що їй піддали класичну теорію ненасильства (переважно в її толстовському варіанті) відомий російський філософ І.О. Ільїн (1883–1954) та інші «адвокати» чинника *сили* як засобу захисту морально належного стану справ. Справді, запитує Ільїн, «що означало б "непротівленство" в розумінні відсутності всякого опору? Це означало б *прийняття* зла: допущення його в себе і надання йому свободи, обсягу й влади» [5]. Тож, як зазначає філософ, неминучими є ситуації, коли перед людьми постає дилема: або «самовіддання злу», перетворення самого себе в його «знаряддя» й «орган», або ж праведний опір йому через застосування сили, що усвідомлює свою моральну й духовну відповідальність.

Слід ураховувати, що цитована праця Ільїна «Про опір злу силою» вийшла 1925 р., коли філософ, принциповий ворог радянської влади, неодноразово заарештований і навіть засуджений нею до страти, тільки-но опинився в еміграції, – звідси природна, мабуть, за таких обставин жорсткість тону, палкі апеляції до «Христоролюбивого Воїнства» та його «праведного меча». Важливо, що при цьому сам Ільїн, уже не кажучи про його ліберальних опонентів (серед яких були М. Бердяєв, М. Лосський, С. Франк та ін.), зовсім не «виправдує» застосування сили саме по собі – навпаки, розцінює його щонайменше як «тимчасовий відступ від праведності» [6], вбачає в ньому трагедію людського буття. І все ж, як підкреслює філософ, існують обставини, за яких людина має взяти на себе цей моральний тягар, аби не припуститися гріха незрівнянно більшого, яким стало б потурання злу, «співчутливе» його прийняття.

Зрозуміло, що подібні міркування принципово не можуть бути засвоєні етикою, яка базується на засадах ненасильства; а проте зовсім не враховувати чинник сили, особливо за умов того силового натиску зла, що його засвідчує історія ХХ ст., вона також не може. Найвідоміші представники цієї течії в етиці чимдалі виразніше починають усвідомлювати відмінність ненасильства від простої покори, його зв'язок з позитивним, конструктивним виявленням людської сили. Як афористично формулює суть такої позиції М.К. Ганді, «ненасильство – це зброя сильних»; М.Л. Кінг зазначає, що «любов – найдовговічніша сила на світі». За словами сучасного російського етика А.А. Гусейнова, «ненасильство теж є силою, до того ж сильнішою, ніж насильство»; за своєю суттю воно являє собою «пост-насильницьку стадію в боротьбі за справедливість. На відміну від покори... воно є реакцією людини, що переросла насильство» [7].

* Тобто такої, що пов'язана з визнанням лише єдиної – своєї власної – логіки.

Безперечно, всім цим ще не знімається гострота реальних питань, які хвилювали І.О. Ільїна та його однодумців. Тільки вільний, відкритий дискурс цих і подібних їм болючих питань дасть можливість зрештою долати монологічну обмеженість, неминуче властиву будь-якій ізольованій системі поглядів, навіть найбільш глибокій чи піднесеній.

Подібне діалогічне наближення в самому розмежуванні спостерігається в сучасній етиці ненасильства й щодо позиції, яка ґрунтується на твердженні про діалектичне взаємовизначення цілей і засобів. Сприйняття досвіду зазначеного напрямку етичної рефлексії для етики ненасильства означає: не відмовляючися від принципової заборони на використання морально негідних засобів, у кожному окремому випадку прагнути до найефективнішої – зокрема й з власне етичної точки зору – побудови стратегії дії. Таким чином морально обґрунтована єдність цілей і засобів постає вже не просто апріорним принципом етики ненасильства, а щоразу наново і в оновленій формі виникає із самої конкретики реальних життєво-практичних завдань, висвітлених незмінною моральною настановою: *добром творити добро*.

МОТИВ І РЕЗУЛЬТАТ ДІЇ

Моральна проблематика людської діяльності має ще один аспект, що відображує вже не динамічно-процесуальний (як у випадку з діалектикою мети і засобів), а тематично-змістовий її вимір: ідеться про співвідношення її *мотивів* і *результатів*.

У попередньому розділі ми вже розглянули деякі причини, через які кінцевий результат людської дії далеко не завжди збігається з її метою, тим більше – з мотивом, тобто внутрішньою суб'єктивною спонукою, що лежить у її основі. Вже сама ціль як певне об'єктивоване уявлення, так чи інакше вписане в загальнозначущу систему смислів і цінностей, неминуче тією чи іншою мірою трансформує вихідний мотив; далі «підключаються» опір зовнішнього середовища, внутрішня логіка самих використовуваних засобів тощо. Тож не дивно, що, згідно з відомим прислів'ям, добрими намірами частенько буває вибукуваний шлях до пекла. Водночас трапляється, що низькі, негідні мотиви започатковують дії, які увінчуються блискучими позитивними результатами. Враховуючи все це, як ми в етиці маємо оцінювати людські дії та вчинки – за їхнім мотивом чи результатом, до якого вони приводять?

І перша відповідь (за мотивом!), і друга (за результатом!) уже тривалий час існують в етичній теорії й спираються кожна на свої досить-таки очевидні підстави. З одного боку, що, здавалося б, і оцінювати з погляду моралі в людській дії, як не наміри, спонуки, прагнення її суб'єкта? Адже все інше не підвладне останньому, а визначається багато в чому випадковим перебігом обставин – тож чи етично примушувати людину за все це відповідати?

З іншого ж боку – хіба завершенням дії чи вчинку і найкращим, єдиним у своєму роді свідченням про них не є їхній результат? І як ще й оцінювати їх, коли не за результатом?

Перша з названих точок зору, що наголошує на переважному або виключному значенні мотиву, спонуки при моральній оцінці людської діяльності, дістала в історії етики назву *теорії моральної доброти*. До найвідоміших її прихильників належать такі мислителі, як М. Лютер (1483–1546), І. Кант, Ж.-П. Сартр (1905–1980). Друга точка зору, згідно з якою пріоритет при оцінці чи встановленні морального значення дії слід віддавати врахуванню її результатів, наслідків, відома як позиція етичного *консеквенціалізму* (від лат. *consequentia* – наслідки). Її репрезентують такі напрями, як утилітаризм, гедонізм, евідемонізм. Консеквенціалістськими є за своєю суттю матеріалістичні концепції моралі, що пов'язують її із задоволенням певних потреб людини, реалізацією певних соціальних функцій.

Може здатися, що теорія моральної доброти вимагає від людини меншого, ніж консеквенціалістська етика, – адже мова в ній іде «тільки» про чистоту моральних намірів. Проте реально вона виявляється досить жорстокою і прискіпливою, оскільки зосереджує увагу на моральному контролі над внутрішнім станом людини в найбезпосередніших її проявах. Так, Лютер як теолог і проповідник вимагав від віруючих «внутрішнього благочестя», протиставляв католицьким приписам спасіння через «добрі справи» (молитви, піст, паломництва, пожертвування тощо) принцип «виправдання вірою», причому «тільки вірою» (*sola fide*) – будь-які добрі справи розглядалися ним лише як плоди й прояви віри, а не як самодостатній шлях спасіння. Кант, своєю чергою, вважав, що при виконанні морального обов'язку принциповим є не конкретний зміст і результати вчинків, а саме певний умонастрій моральної особистості, почуття безкорисливої поваги до обов'язку й

беззастережне підкорення йому. Сартр, як і деякі інші екзистенціалісти, у своєму розумінні моральності наполягав передусім на особливому суб'єктивному ставленні людини до власних учинків, пов'язаному з визнанням нею своєї цілковитої відповідальності й прагненням до автентичності буття. В усіх трьох, як і в деяких інших типологічно близьких випадках, ми маємо справу з достатньо вимогливими, позбавленими будь-яких натяків на поступливість моральними концепціями; причому їхня вимогливість лише набуває особливої гостроти через те, що виявляється зверненою безпосередньо до душі й глибинних переживань людської особистості, до внутрішнього ядра її екзистенції.

Разом з тим етику консеквенціалізму загалом можна було б вважати більш поміркованою, схильною більше зважати на людську слабкість, мінливість вдачі й обставин. Важливо, однак, що при цьому вона вимагає від особи не просто доброго наміру, а доведення започаткованої справи до кінця, адекватного її виконання. Більшою або меншою мірою дана етична позиція передбачає, за висловом Ніцше, людину «довгої волі», актуалізує такі риси характеру, як терпіння, розсудливість, обачливість, уміння підпорядковувати минущі бажання і пристрасті поставленій на перспективу меті. Жоден вияв справді *етичного* консеквенціалізму не обмежується суто зовнішньою оцінкою наслідків байдуже якої дії, незалежно від морального змісту останньої. Йдеться саме про оцінку вчинку, оцінку певної людської дії – хоча й з наголосом переважно на результаті цієї дії, а не на вихідному мотиві її суб'єкта. Таким чином, і тут перед нами – по-своєму досить обґрунтована, хоча й своєрідна етична точка зору на людську діяльність.

Як теорія моральної доброти, так і консеквенціалізм мають, як бачимо, свої позитивні й негативні сторони. При цьому останні тісно пов'язані з першими і, по суті, випливають із них. Тому легковажними є спроби поєднати зазначені підходи в щось третє, більш досконале, що обіймало б лише їхні виграшні аспекти й було б начисто позбавлене притаманних їм вад. У реальному житті, в практичному досвіді спілкування ми, як правило, вдаємося і до першого, й до другого підходу. Існують відносини й ситуації, за яких у людині цінуються насамперед її наміри, чистота і благородство прагнень; в інших умовах на передній план виходить здатність людини досягти позитивного результату в тій або іншій конкретній значущій дії (відомий німецький соціолог М. Вебер говорив ще в цьому зв'язку про «етику відповідальності», відрізняючи її від «етики переконань», тобто етики моральної чистоти [8]).

Як і у випадку цілей і засобів, етично продуктивнішим виявляється в даному разі не конструювання якоїсь монологічної надконцепції, що по-гегелівськи «знімала» б у собі сутність обох зазначених позицій, а створення умов для розгортання і поглиблення дискурсу, всебічного обговорення мотивів і напрямів людської діяльності, її моральної суті. Саме таке демократичне обговорення, невимушене зіставлення різноманітних аргументів і точок зору дає змогу реально долати однобічність кожної окремої позиції, висвітлювати й збагачувати останню ідеями та позитивними здобутками інших підходів. Чим ширше, образно кажучи, відкриті наші очі, чим більше ми здатні враховувати досвід і думки інших людей, тим свідомішим і мудрішим буде наш підхід до проблем власної діяльності, зокрема моральних. Зрештою, на цій основі можна сформулювати своєрідний моральний імператив, що вимагає від суб'єкта прагнути до об'єктивного й різнобічного усвідомлення змісту та передбачуваних можливих наслідків своєї діяльності. Таким чином дістає етичне обґрунтування єдино можлива сполучна ланка між окресленими точками зору моральної доброти й консеквенціалізму: людину справді належить морально оцінювати передусім за її мотивами й намірами, проте самі ці мотиви й наміри не будуть етично повноцінними, якщо до їхнього складу не входить прагнення якомога точніше передбачити об'єктивний результат свого вчинку, його реальне значення. І справді, моральна вагомість будь-якого позитивного акту діяльності здебільшого зростає, якщо відомо, що він учинений не навмання, під владою благородного, але недалекоглядного пориву, а втілює добре осмислений, здатний до розвитку, по можливості відкритий для обговорення задум, спрямований на реальне утвердження добра. Моральність і знання у цьому відношенні справді-таки доповнюють одне одного, постаючи взаємоузгодженими вимірами людського комунікативного розуму.

ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК СВІТОВІДНОШЕННЯ

Людина не тільки здійснює окремі вчинки або цілеспрямовані дії. Здатність свідомо діяти, обираючи або формуючи певну ідеальну мету, визначаючи й застосовуючи відповідні засоби для її

досягнення, підпорядковуючи процесові реалізації поставленої мети безпосередній плин свого життя і свої природні потреби – сутнісна властивість homo sapiens'a, що відрізняє його від інших відомих нам представників живого світу й обумовлює саму можливість існування і внутрішню структуру людської цивілізації, техніки, науки, моральності, мистецтва тощо. Як писав К. Маркс, «людей можна відрізнати від тварин... за чим завгодно. Самі вони починають відрізнати себе від тварин, як тільки починають *виробляти* необхідні їм засоби до життя» [9]. «Тварина, правда, – зазначає Маркс в іншому місці, – теж виробляє... Але тварина виробляє лише те, в чому безпосередньо має потребу вона сама або її маля... вона виробляє лише під владою безпосередньої фізичної потреби, тимчасом як людина виробляє навіть будучи вільною від фізичної потреби, і в справжньому значенні слова тільки тоді й виробляє, коли вона вільна від неї; тварина виробляє тільки саму себе, тоді як людина відтворює всю природу; продукт тварини безпосередньо зв'язаний з її фізичним організмом, тоді як людина вільно протистоїть своєму продуктові. Тварина буде тільки відповідно до мірки і потреби того виду, до якого вона належить, тоді як людина вміє виробляти за мірками всякого виду і всюди вона вміє прикладати до предмета відповідну мірку; через це людина буде також і за законами краси.

Тому саме в переробці предметного світу людина вперше справді утверджує себе як *родова істота*» [10].

Не слід гадати, ніби дані положення мають вузько марксистський характер. їх приймає філософія XIX– XX ст.; згодом близькі думки про сутність людської діяльності висловлюють М. Гайдеггер, М. Шелер. Зокрема, Шелер, що стояв біля витоків філософської антропології XX ст., звертає увагу на здатність людини виходити за межі типової для тваринного світу фізіологічно обумовленої взаємодії з навколишньою-реальністю і визначати свою поведінку сприйняттям речей як вони є, в їхньому «так-бутті»; разом з тим саме це «так-буття» навколишньої реальності, як і безпосередність власного свого існування, людський суб'єкт здатний опредметнювати, об'єктивувати, тим самим покладаючи між ними й собою певну ідеальну порожнечу, внутрішню дистанціюючися від них, ніби підносячися над ними. «Таким чином, людина – це істота, яка перевершує саму себе і світ» [11], – зазначає німецький філософ. Таке «піднесення» і «самоперевершення» Шелер пов'язує з актами *ідеації*, духовного проникнення в сутнісну структуру буття, здійсненого тільки через «усунення» емпіричного характеру дійсності (щодо останньої людина, за Шелером, узагалі постає як «майстер говорити "ні"») і стримування власних потреб і прагнень, тобто розвитку в собі «аскетичного» начала.

За всіх відмінностей, цілком очевидно є принципова близькість зазначених Шелером рис людського світовідношення до того, про що писав ще Маркс. І навіть якщо при цьому прямо не згадуються категорії «діяльність», «ціль», «засіб», «результат», «опредметнення» тощо, не викликає сумнівів, що як у першому, так і в другому випадку мова йде по суті не про що інше, як про надзвичайно розгалужену, але цілісну структуру саме діяльнісного ставлення людини до світу – ставлення, яке реалізує засади активної, свідомої, цілеспрямованої предметної діяльності людини. Саме покладаючи певну ціль і зосереджуючися на ній, людина дістає можливість дистанціюватися від безпосередньої реальності, саме тяжіння до поставленої мети привчає її вгамовувати випадкові поривання і прагнення, підтримувати дисципліну духу, бути, наскільки це потрібно, «аскетом» у своєму повсякденному житті. Саме здатність діяти врешті-решт виводить людського суб'єкта за межі будь-якої наявної ситуації, дає йому змогу об'єктивувати як навколишнє предметне буття, так і власне своє природне існування, тим самим ідеально й реально підносячися над ними, утворює для нього перспективу свободи і необмеженого розвитку.

Так само очевидно, що зазначені риси справді є істотними для будь-якого людського ставлення до світу: все, що люди вносять у світ, вони здійснюють у формах своєї діяльності, і почувати й усвідомлювати себе вони можуть зрештою як істоти, що мають досвід діяльного цілепокладання, діяльного перетворення навколишньої дійсності й самих себе.

Але чи здатна діяльність бути не тільки загальною формою, а й змістом людського світовідношення? Чи можлива діяльність заради самої ж діяльності й чи здатна вона визначати зміст і напрям людських стосунків зі світом? Якщо ж таке абсолютизоване діяльнісне світовідношення є справою реальною – що означатиме це власне з погляду етики?

Деяких аспектів цього питання ми вже торкалися вище (див. лекції 1, 6, 8). Справді, в історії європейської й світової цивілізації мав місце період (почасти він не закінчився донині), коли діяльність, практика усвідомлювалися як самодостатні цінності, що визначають зміст і напрям цілісного людського

буття. Яскравого літературного і мисленневого втілення цей культ діяльнісного світовідношення набуває на початку XIX ст., коли гетевський доктор Фауст виголошує своє «Була в почині Дія!» (знаменно, до речі, що О. Шпенглер охрестив усю західноєвропейську культуру «фаустівською»), філософ Й.Г. Фіхте висуває «ділодію» (Thathandlung) як «абсолютно-перше, цілковито безумовне основоположення усього людського знання», обґрунтовує тезу про те, що «усяка реальність *дієва*, і все *дієве* є реальність» [12]. Проходять роки – і Гегель на базі принципу діяльності вибудовує концепцію культурно-історичного розвитку, молодогегельянці, зокрема А. Цешковський (1814–1894) та інші, закладають основи «філософії практики», К. Маркс розробляє останню як всеохоплююче соціально-історичне вчення..

Втім, ще задовго до всього цього, принаймні з епохи Реформації, в Європі складаються глибинні передумови даного типу світовідношення. Розвиток ремесла й торгівлі, інтенсифікація процесів спілкування, зростання динамізму суспільного життя в різноманітних його проявах дедалі частіше вимагали від індивіда прийняття самостійних рішень, дедалі більшою мірою примушували його зосереджуватися на процесі власного цілепокладання. Духовною подією, яка вможливила кристалізацію подібних тенденцій життя у цілісне світовідношення, ба навіть цілісний тип культури, став реформаційний рух, що запровадив нетрадиційну систему морально-світоглядних цінностей. Історії формування цієї специфічної системи поглядів на людину і світ відомий німецький соціолог і філософ М. Вебер присвятив своє вже згадуване нами дослідження «Протестантська етика і дух капіталізму» (1904–1905) та інші праці. Як показано Вебером, уже в старозаповітних витоках іудаїзму й християнства, на відміну від інших релігій, формується уявлення про посланництво людини Господом у світ задля його поліпшення – звідси імператив активної й раціональної діяльності в найрізноманітніших сферах життя – господарській, політичній, культурній та ін. Не пристосування до світу й не втеча від нього, а активне сприяння його радикальному поліпшенню – саме цей мотив, котрий надихав свого часу ще старозаповітних пророків, згодом підхоплює, за Вебером, і протестантська етика – підхоплює, абсолютизуючи й гранично загострюючи його.

Разом з тим у протестантизмі дане уявлення набуває цілком своєрідного духовно-практичного контексту. Ми вже бачили, що ініціатор Реформації М. Лютер наполягав на принципі «спасіння вірою» (*sola fide*). Проте «чисто внутрішня духовна настроєність», що безпосередньо впливала з цього (до речі, релігійна позиція самого Лютера), не могла залишитися тут останнім словом. Адже саме наголос на внутрішньому феномені віри позбавляв сенсу церковні таїнства, «добрі справи» в тому специфічному розумінні, в якому їх проповідували католики, взагалі будь-які «магічні засоби спасіння»; таким чином, як зазначає Вебер, наближався до свого завершення «великий історико-релігійний процес *розчаклування світу*» [13]. Однак у «розчаклованому», цілком демістифікованому світі, де вже нічого не важили жодні особливі обряди чи таїнства, засвідчити людині її обраність Богом, підтримати її віру в спасіння душі могло, по суті, тільки одне: сама її повсякденна, цілком «поцейбічна», позбавлена будь-яких натяків на особливе містичне значення цілепокладаюча діяльність, насамперед діяльність суто професійна. «Спілкування Бога з його обранцями» мислилося «лише таким чином, що Бог діє... в них, ...що їх *діяльність* має своє джерело у вірі, яка дана їм милістю Божою, а ця віра, у свою чергу, засвідчує своє божественне походження характером тієї діяльності, у якій вона втілюється» [14]. Тож якщо сам Лютер усе ж репрезентував «містично-чуттєвий», заглиблений у внутрішнє життя душі тип релігійності, то вже кальвіністи*, що роблять, сказати б, наступний світоглядний крок у протестантському русі, висувають на передній план принцип «аскетичної *діяльності*», точніше, діяльності, що постає як своєрідна світська аскеза. Про послідовність і внутрішню жорстокість цього протестантського активізму можна судити хоча з того, що й сама християнська любов до ближнього, як зазначає М. Вебер, набирає в кальвіністів та їхніх ідейних наступників «своєрідного об'єктивно-безособового характеру, оскільки її розуміють як діяльність по раціональному впорядкуванню соціального космосу, що оточує нас» [15].

Отже, поцейбічна цілепокладаюча діяльність поступово набуває у протестантів абсолютного значення, постає не тільки як універсальна форма людського світовідношення, але і як його універсальний зміст і мета – єдиний, по суті, повноцінний засіб засвідчення і реалізації особою свого божественного призначення.

* Від.: Ж Кальвін (1509–1564) – діяч Реформації, один з послідовників Лютера, що розвинув учення про абсолютну божественну предестинацію людини до спасіння або загибелі – вчення, яке лягло в основу протестантської теології.

Дальша історія показує, однак, як «розчакловується» вже й сама людська діяльність, напружений пафос якої поволі втрачає свою божественну санкцію й перетворюється вже на щось цілком самодостатнє і самозамкнене, – як «діяльність заради діяльності» стає свого роду смисловим центром людського Космосу, що ми й бачимо у гетевського Фауста й у Фіхте, а згодом і в Маркса, можна сказати, просто закоханого в поцейбічність предметно-практичної діяльності людини.

Не будемо тут у черговий раз займатися критикою марксизму. Проте важливо усвідомити, що найфундаментальніші недоліки й обмеженості останнього у філософсько-етичному плані пов'язані саме з абсолютизацією діяльнісно-практичного світовідношення. Саме як універсалістська філософія діяльності, марксизм цілком послідовно оголошує практику вищим критерієм пізнання й оцінки людського буття; проте з точки зору етики це означало прогресуючу релятивізацію її вимог і заборон аж до цілковитого їх підпорядкування інтересам поточної політики. Й саме як філософія тотальної практики марксизм у своєму застосуванні до конкретних соціальних проблем закономірно вів до апології «революційної боротьби» й насильства.

Сказане важливо мати на увазі, оскільки в сучасній філософії ми нерідко стикаємося з парадоксальними спробами «розвінчати» марксизм, водночас зберігаючи й культивуючи орієнтації на «предметну активність», «практику», «поцейбічність» людського існування, граничним вираженням яких він став. Слід ураховувати, що «вибухонебезпечність» марксизму пов'язана не просто з його належністю до традиції універсалістського, «тотального» мислення (що ми його бачимо, наприклад, у Спінози, Шеллінга та ін.), а саме з тим специфічним поєднанням загальності й поцейбічності його світоглядних спрямувань, основою якого постає абсолютизація практичної діяльності.

Сучасність робить для нас дедалі очевиднішими сутнісні вади однобічно-активістського ставлення людини до дійсності. В стосунках із природним світом воно породжує небезпеку екологічної катастрофи; в галузі духовної культури веде до поверхово-утилітаристського сприйняття, якщо не до прямого усунення, її вищих цінностей, що виходять за межі тісного кола цілей і засобів діяльності. Що стосується самої людини, яка виступає суб'єктом діяльності, воно призводить кінець кінцем до примітивізації й спустошення її внутрішнього світу. Нарешті, оскільки йдеться про власне етичні стосунки між людьми, вичерпну картину результатів активістського світовідношення являє та ж таки марксистська мораль з її жорстким партійно-класовим утилітаризмом, принципово нетолерантністю, пафосом силового тиску й боротьби, – втім, для уявлення про це досить і самої ж протестантської етики, що свого часу приголомшила Європу духовною вузькістю і відвертим егоцентризмом.

Тож не випадково у ХХ ст., особливо в другій його половині, людей так часто охоплює бажання відшукати якісь інші, альтернативні способи цілісного відношення до світу. У цьому пошуку звичними є звернення до інтуїтивно-іраціональних форм осягнення дійсності – на протигагу до цільової раціональності як невід'ємного компонента свідомої діяльності людини; прагнення «розчинити» чітке окреслення власної діяльної суб'єктивності в нескінченному й безперервному потоці буття. Якщо придивитися під цим кутом зору до різноманітних проявів «нової», або нетрадиційної, релігійності, що нині завойовує широку аудиторію, – неважко переконатися, що в основі своїй усі вони – від крішнаїтства до неоязичницьких культів і нинішньої побутової віри в знахарство, астрологію та ін. – послідовно протистоять узвичаєним для європейської свідомості й культури останніх століть засадам діяльнісного світовідношення, таким як цільова раціональність, суб'єкт-об'єктне бачення дійсності (тобто поділ її на суб'єкта діяльності і сукупність принципово відокремлених від нього придатних для оперування об'єктів), чітка самоідентифікація людини-суб'єкта як свідомого агента цілепокладання тощо.

Симптоматичними для подібних пошуків є «мандри в країну Сходу» (назва відомого твору Г. Гессе), зростаючий інтерес до східних альтернатив західному світовідношенню й цивілізації, що вже з кінця ХІХ ст. набуває поширення серед європейської інтелігенції, а завдяки рухові хіппі 60-х років ХХ ст. пустив коріння і в сучасній масовій молодіжній культурі.

Справді, оскільки йдеться про можливі конструктивні альтернативи діяльнісному світовідношенню, досвід Сходу, як і в багатьох інших випадках, здатний підказати чимало цікавого. Зокрема, як уже згадувалося (див. лекцію 1), ще у відомому старо-китайському трактаті «Дао де цзін», ідеї якого приписуються легендарному мудрецю Лао-цзи, викладене вчення про *увей* (недіяння) як принцип поведінки й відношення до світу, притаманний «досконаломудрій» людині. Цей принцип, що згодом став

органічним елементом далекосхідної культури, забороняє свавільне насильницьке вторгнення в навколишній світ, орієнтує на пошук злагоди в суспільних справах і в стосунках із природою: як сказано в книзі, «здійснення недіяння завжди приносить спокій»; при цьому, однак, ідеться зовсім не про проповідь якоїсь суцільної пасивності, не про тривіальну бездію: дао, говорить Лао-цзи, «постійно здійснює недіяння, проте немає нічого такого, чого б воно не робило» [16]. Увей – це засада, що уможливило для людини дії, так би мовити, зсередини самої течії буття, це вміння узгоджувати ритм і потреби власного існування з ритмом і потребами довколишнього світу, це максимально гнучкий, чутливий до навколишніх змін і пластичний у самому собі спосіб людського існування й водночас – запорука безмежної первісної внутрішньої свободи, не скутої важкими імперативами обов'язкової самореалізації. Саме тому, як стверджує «Дао де цзін», «в Піднебесній нема нічого, що можна було б порівняти з ученням, що не вдається до слів, і користю від недіяння» [17].

Серед уроків, що випливають із наведеної давньокитайської мудрості, не останнім є і той, що навіть у граничному мислимому варіанті цілком відмовитися від етики дії, діяльного спрямування свого буття людина не може – адже діє й увей. Тим більше це стосується реальностей сучасного суспільства, динамічний розвиток якого невіддільний ні від дальшої інтенсифікації й розгортання діяльно-практичних форм світовідношення, ні від етичного пафосу діяльності як такої. Тому навіть з урахуванням усього сказаного мова, звісно, реально може йти не про відмову від набутого досвіду й етосу діяльного освоєння світу, а лише про «якісну видозміну» такого освоєння (П. Рікер). Зрештою, у власне духовному плані проблема полягає в тому, що до структури здійснення самої людської діяльності, діяльної самореалізації людського суб'єкта (жодним чином не поза або замість неї) мають бути введені певні більш високі цінності, які дали б змогу усунути однобічність суто діяльного світовідношення, забезпечити вихідні умови гармонізації досвіду, потреб, орієнтацій і базових очевидностей людини з аналогічними чинниками існування інших людей, з інтересами збереження і розвитку навколишнього світу в усьому розмаїтті його конкретних форм і проявів.

Як показує весь хід еволюції філософсько-гуманітарної думки у ХХ ст., внутрішній напрям такого «самоподолання» суто діяльної настанови неодмінно пов'язаний з ідеєю *інтерсуб'єктивності*, ідеєю людського *спілкування*. Тільки сутнісне спілкування, що породжує в кожного з його учасників практичну потребу враховувати інтереси й особливості своїх партнерів і, більше того, на самого себе дивитися їхніми очима, з точки зору їхніх сподівань і турбот, – тільки таке спілкування здатне здолати утилітаристську й егоцентричну «короткозорість» суто діяльної самореалізації, стати свого роду духовним містком між людиною і світом. Тільки в межах подібного спілкування, на основі практичного взаєморозуміння і спільно прийнятих базових цінностей, стає можливим вільне обговорення цілей і засобів людської діяльності, так само як і норм, що регулюють її здійснення. Вкорінення засад інтерсуб'єктивності і спілкування в матерії людської діяльності й життя сприяє становленню *плюралізму*, *толерантності* як дієвих форм світовідношення, актуальність яких у наш час особливо зростає. Зрозуміло при цьому, що, породжені специфічною якістю суто людських відносин, згадані настанови «ірадіюють» і на ставлення до культурного середовища, до природного довкілля – теми діалогу людини з природним світом, ставлення до наших «братів менших» як до своєрідних суб'єктів нині дедалі більшою мірою втрачають свою традиційну метафоричність.

Додамо до сказаного ще таке зауваження.

Однією з найпоширеніших у сучасній філософії ідей є протиставлення «модерну» і «постмодерну», при розумінні останнього як особливої якості свідомості, культури й світовідношення, що характеризує західну цивілізацію кінця ХХ ст. Усвідомлюючи необхідність радикальної переоцінки цінностей, що визначали ставлення до світу представників попереднього історичного етапу, філософи постмодерністської формації (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бод-рійар, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ф. Джеймсон, Р. Рорті та ін.) вважають, що основним змістом подібної переорієнтації має бути усунення умовностей і обмежень, породжених ідеологією «модерну» (Modernity). «Модерн» при цьому постає як універсальний проект культури, заснований на засадах самосвідомої критичної раціональності, що, на думку постмодерністів, неминуче веде до встановлення тотального контролю над цивілізацією, нівелювання культурних відмінностей і поневолення людської індивідуальності.

В'їдливо критикуючи «модерн», репрезентанти постмодерністських віянь схильні протиставляти його раціоналістично-тоталітаристським зазіханням прагнення до всебічної емансипації людської суб'єктивності, розкріпачення її творчої активності, її бажань та уяви. При цьому, як неважко помітити, серед об'єктів постмодерністської критики важливе місце посідають деякі чинники розглянутого нами

дьяльнісного світовідношення: концепція автономного й самосвідомого суб'єкта діяльності, гіпертрофія раціонального цілепокладання, тенденція до універсального впорядкування буття, накидання останньому всеохоплюючих проєктів та ін. Тимчасом самі ідеї діяльності, «прахіс'у» цілком зберігають свій ціннісний і пояснювальний статус, хоча здебільшого в анархістсько-індивідуалістичній їх модифікації.

Основним, від чого відштовхується у своїх побудовах постмодернізм, залишається все ж не діяльнісне світовідношення в повноті його вимірів, а лише певна його ідеальна проєкція, якою виступає класичний образ узагальнюючої й уніфікуючої раціональності. Зберігаючи свого роду негативну залежність від цього досить-таки поверхового, одномірного образу, постмодернізм постає, головним чином, як апологія індивідуального (проти загального), множинного (проти єдиного), особливого (проти універсального), підсвідомого (проти свідомого, рефлексивного), бажання (проти «тоталітаристських» імперативів моралі), творчого хаосу – проти «лімітуючої» особистість раціональної впорядкованості буття і т. д., і т. ін.

Однак на такому хиткому ґрунті неможливо утвердити скільки-небудь змістовну етичну програму. Недарма самі діячі постмодернізму вказують на властивий йому «богемний» стиль мислення (Ж. Дельоз), а опоненти закидають їм «гедоністичний індивідуалізм» і безвідповідальність. Постмодерністська інтерпретація культури, емансипуючи особистість, часто-густо позбавляє її існування внутрішнього напруження, тривіалізує духовний світ людини й тим самим парадоксальним чином підриває унікальність останнього. Впевнений у рівності будь-яких «резонів» і «центризмів», у принциповій плюральності уявлень про добро і зло, істину, реальність і т. ін., виразник постмодерністської свідомості, як показує досвід останніх років, може зрештою виявитися цілком безпорадним перед натиском нової ідеології, вже не універсалістськи-тоталітарного, а локалістськи-націоналістичного гатунку.

Ось чому сучасну еволюцію людського світовідношення неможливо, на нашу думку, зводити лише до протиставлення «модернізму» і «постмодернізму», що лежить нині на поверхні філософської свідомості. Значно глибшим і більш радикальним процесом є назрілий перегляд ціннісних і культурних основ самого діяльного світовідношення, загальної структури самореалізації людини у світі. До такого перегляду на засадах поваги до людини, природи й світу, взаєморозуміння і взаємної симпатії, відкритості для діалогу й глибинного спілкування закликали, кожен по-своєму, Л. Толстой і А. Швейцер, М. Реріх і М. Ганді, провідні діячі як релігійної, так і гуманістичної думки ХХ ст. У наші дні, попри всі труднощі нинішньої ситуації, такий перегляд поступово стає реальністю, дедалі відчутніше заявляє про себе у філософії, культурі, врешті-решт і в повсякденному нашому світовідношенні. Крок за кроком ми всі вчимося – бо інакше вже не можна! – поважати права людини, визнавати «іншість інших», тобто право кожного бути самим собою; перейматися турботами й проблемами тих, хто оточує нас; цінувати неповторну творчу атмосферу діалогу, глибинного людського спілкування; піклуватися про цілість і недоторканність природного світу навколо нас і симпатизувати його представникам; узгоджувати ритми й потреби власного життя з ритмами й течіями всесвітнього буття, наскільки вони нам доступні. Звичайно, всі ці зрушення зовсім не такі гучні, як чергові ідеологічні баталії, проте саме з їхнім неспішним плином пов'язаний органічний моральний розвиток сучасного людства.

Загалом, можна твердити, що моральні парадокси й складності, породжувані людською діяльністю, набувають розв'язання головним чином у сфері конкретних живих стосунків *між суб'єктами* цієї діяльності, тобто у сфері *спілкування* між людьми, спілкування між людиною і світом. До розгляду моральних аспектів спілкування ми й звернемося в наступній лекції.

Запитання

Чи може сумлінне виконання службових обов'язків бути моральним учинком? За яких обставин?

Чи може написання вірша стати моральним учинком? Які приклади подібного роду можете Ви навести?

Чи є «злочинний учинок» учинком у моральному розумінні цього слова?

Чому, на Вашу думку, люди так часто недооцінюють самостійне моральне значення засобів, що їх вони використовують для досягнення своєї мети?

Які основні точки зору на співвідношення цілей і засобів діяльності Вам відомі?

Чи в усіх випадках виправдує себе етика ненасилля? Що потрібно, на Вашу думку, для підвищення її дієвості?

Які загальні причини зумовлюють можливість невідповідності мотиву й результату людської дії?

Що, на Вашу думку, є важливішим для моральної оцінки вчинку – мотив чи результат? Чому?

Чи є діяльність людини достатньою підставою для наших суджень про неї? Обґрунтуйте Вашу відповідь.

Чим homo ethicus відрізняється від homo faber'a? Наведіть відомі Вам приклади того й того типу людської особистості

Рекомендована література

Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. 464 с.

Бахтин М.М. К философии поступка // *Бахтин М.М.* Работы 1920-х годов. К., 1994. С. 9–68.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 117–138.

Василенко Л.И. Экологическая этика: от натурализма к философскому персонализму // *Вопр. философии.* 1995. № 3. С 37-42.

Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. К., 1994. 261 с.

Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и Лев Толстой. (К проблеме соотношения этики убеждений и этики ответственности) // *Вопр. литературы.* 1994. №1. С. 77– 105.

Малахов В.А. Искусство и мироотношение. К., 1988. С. 35–49.

Нестеренко В.Г. Страдательность – нравственность – культура // *Онтологічні проблеми культури.* К., 1994. С. 150–161.

Хесле В. Философия и экология. М., 1994. С. 71– 101.

Шелер М. Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 129–193.

Этология агрессивности и этика ненасилия // Вопр. философии. 1992. № 3. С. 54–81.

ЕТИКА СПІЛКУВАННЯ: ЗАГАЛЬНИЙ ОГЛЯД ПРОБЛЕМИ

СПІЛКУВАННЯ ЯК ЦАРИНА ЛЮДСЬКОЇ МОРАЛЬНОСТІ

Суть наведеного в попередньому розділі міркування про недостатність чисто діяльнісного світовідношення можна підсумувати таким чином. Уявімо собі, що людина діє в якійсь смисловій порожнечі, де, крім неї, немає жодного іншого суб'єкта. Чи матиме в такому разі її діяльність бодай який-небудь моральний смисл?

Певна річ, що не матиме Власного морального значення будь-яка людська дія або вчинок можуть набути тільки в контексті певних стосунків між людьми – можливими суб'єктами волевияву, висловлювання і дії, тобто в контексті *спілкування*. Тільки за впливом, який справляє той чи той акт діяльності на людське спілкування, людські взаємини (або й ширші взаємини людини зі світом, теж побудовані на зразок спілкування), ми можемо судити про його справжню моральну вагу. Як моральна свідомість, так і моральна діяльність людини по-своєму акумулюють весь світ моралі, всю повноту її смислу – і все ж реальне здійснення людська моральність знаходить не у свідомості і навіть не в діяльності як таких, а лише в царині живого спілкування. Саме тут моральна проблематика набирає довшеної форми, повною мірою реалізовує свій духовний і гуманістичний потенціал.

Отже, що являє собою сфера людських стосунків як царина моральності?

Насамперед звернімо увагу на те, що відносини між людьми здатні набувати принципово різного значення з точки зору вияву в них моральної суб'єктивності людини. В будь-якому суспільстві існує чимало сфер і відносин, у яких люди ставляться одне до одного саме як до об'єктів, а не суб'єктів, вважають своїх партнерів своєрідними «мислячими речами» – закінченими, нездатними до принципівих змін і відповідальних рішень, такими, реакцію яких на ті або інші дії завжди можливо передбачити. К. Маркс, а слідом за ним і багато представників гуманістичної філософії ХХ ст. вбачали в такій об'єктивації людини прояв її відчуження від власної сутності. Зрештою, так воно й є, проте в дуже багатьох випадках подібне відчуження доводиться розглядати як загалом виправдане й закономірне. На будь-якій посаді, в будь-якій соціальній ролі людині, хоча б інколи, доводиться функціонувати, тобто належним чином виконувати певні заздалегідь усталені дії, взагалі поводитися й реагувати на запити, що виникають, як свого роду об'єкт. Усе це, повторюємо, є цілком закономірною рисою суспільного життя, без якої останнє втратило б усяку прогнозованість і стабільність.

Загроза дегуманізації виникає там, де людина звикає ототожнювати себе зі своєю функцією, своєю соціальною роллю, коли, образно кажучи, епізодична маска починає правити їй за власне лице. Образ такої самовідчуженої людини-функціонера, людини-рольовика став, можна сказати, кошмаром технічної цивілізації останніх століть, кошмаром, що тривожив уяву багатьох мислителів, письменників, митців, від К. Маркса до Е. Фромма, від Ф. Кафки до Кобо Абе, Е. Іонеско чи С. Беккета. Втім, ще Й.В. Гете говорив у цьому зв'язку про «часткову людину» – людину, що перетворилася на персоніфікацію якоїсь окремої функції, якогось часткового завдання. Людина-Око, людина-Вуха, людина-Руки, людина-Мозок та ін. – на жаль, не стільки образи сюрреалізму, скільки персонажі історії останніх століть, періоду наростаючого «поділу праці».

Цілком очевидно, що людський індивід, який вважає себе чимось на зразок молотка, тягача або навіть сучасної обчислювальної системи, не вельми придатний до повноцінного морального спілкування. Ще далі відстоїть від творчої атмосфери людського спілкування той, хто інших людей, далеких і ближніх, здатний розглядати лише як об'єкти, крізь призму їхніх часткових функцій і завдань. «Адміністративною мовою», мовою наказів і доган, спілкуватися по-справжньому неможливо.

Справжній людський сенс спілкування розкривається тоді, коли партнер, опонент, співбесідник постає перед нами як істота-суб'єкт, що її неможливо звести до будь-якої заготовленої заздалегідь схеми, – істота принципово нескінченна, не завершена, здатна в будь-яку мить повернутися до нас якимись новими, несподіваними своїми гранями. Так розкриваються для нас люди, коли ми зорієнтовані на них, – маємо, за словами видатного фізіолога і мислителя О.О. Ухтомського (1875–1942), домінанту на їхнє лице: не лише коли любимо або яось особливо шануємо їх, а й коли просто

ставимося до них «по-людськи» – уважливо, намагаючися зрозуміти їх «зсередини», виходячи з їхніх власних мотивів і почуттів.

Утім, і тоді, коли цього зовсім не чекають, наш ближній, наш партнер здатний раптом «вибухнути» власною суб'єктивністю, засвідчуючи нам свої розуміння, любов, співчуття – або ненависть чи презирство. Оскільки в повноцінному спілкуванні людина постає саме як суб'єкт, тут завжди присутній елемент ризику, завжди актуальною лишається проблема вибору, морального самовизначення партнерів один щодо одного. Залежно від цього вибору й самовизначення спілкування може виявитися для людини і найвищою, найжаданішою «розкішшю» (А. де Сент-Екзюпері) – і справжнім пеклом: за відомим афоризмом іншого класика французької інтелектуальної літератури ХХ ст., Ж.П. Сартра, «пекло – це інші».

Кожному, зрештою, знайоме це відчуття несподіваного «пробудження» співбесідника: трапляється так, що довгі роки ви маєте справу з людиною, звикаєте дивитися на неї як на своєрідний незмінний предмет, не підозрюючи про складності її внутрішнього світу, – аж раптом переймаєте на собі її несподіваний погляд, погляд любові чи захвату, неприязні чи холодної байдужості й усвідомлюєте, що повинні якимось чином на цей погляд відповісти, наново осмислюючи своє ставлення до «не поміченої» раніше людини. Саме з цього моменту і починається справжнє спілкування – а разом з тим постають і його моральні проблеми, проблеми обов'язку й відповідальності, совісті й сорому, ворожості й любові. Саме з цього моменту дані проблеми набувають свого конкретного сенсу, свого людського ґрунту.

Резюмуючи сказане, зазначимо, що різноманітний світ людських відносин виступає сферою безпосередньої реалізації моральності насамперед у тому своєму аспекті, в якому він розкривається як *спілкування*, тобто як *міжсуб'єктна взаємодія* між людьми. Спілкування, таким чином, і виявляється справжньою цариною людської моральності.

ПАРАДИГМА СПІЛКУВАННЯ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Історія людства дає безперечні докази визначального впливу суспільних, загалом міжлюдських стосунків на характер розвитку особистості, напрям її самореалізації, формування її духовного світу. Крім Маркса, значення цих стосунків розкривали і стверджували такі провідні філософи й соціологи ХІХ–ХХ ст., як Ф. Тенніс (1855–1936), Е. Дюркгейм (1858–1917), Дж.Г. Мід (1863–1931), К. Мангейм (1893–1947) та ін. Завдяки відомим особливостям марксистської ідеології, що панувала в СРСР, ці визначальні для будь-якого індивідуального життя соціальні й міжлюдські стосунки в нас звикли розуміти вкрай знеособлено, як щось суто матеріально-економічне, ба навіть господарче (так званий економічний матеріалізм). Проте не слід забувати, що вже сам Маркс, особливо в ранніх своїх працях, для позначення фундаментальних відносин, які детермінують спосіб життя людських індивідів, вживає термін «спілкування» (нім. *Verkehr*). В інших філософських і соціологічних концепціях останніх століть, незалежно від ступеня їх віддаленості від марксизму, можна знайти як речовистсько-об'єктивуюче, однобічно економічне тлумачення даних відносин (інколи не менш віддалене від реальних живих індивідів і їх екзистенційного досвіду, ніж в «ортодоксальних» марксистів) – так і глибоке розкриття їхнього морально-гуманістичного змісту.

Виходячи з нагромадженого на сьогодні матеріалу досліджень та їхнього теоретичного узагальнення, можемо говорити про фундаментальне значення процесів спілкування (включаючи їхні форми й організацію) для всього розвитку людської цивілізації й культури, так само як для кожної окремої особистості. І нині неможливо ігнорувати глибокі висновки Маркса, що стосуються матеріально-практичних підвалин спілкування та його загальноцивілізаційного впливу. Разом з тим у сучасній науці доводять свою актуальність думки Дж.Г. Міда про роль засвоєних міжіндивідуальних взаємодій (інтерацій) у конституюванні людського Я; К. Мангейма та його послідовників – про спілкування як детермінуючий чинник пізнавальних процесів (так звана соціологія пізнання) та ін. Відомому радянському психологові Л.С. Виготському (1896–1934) належать важливі узагальнення щодо впливу реального спілкування на розвиток внутрішньої мови, а відтак – мислення і свідомості людського суб'єкта («Мислення і мова», 1934). Широке визнання дістала й ідея М. Бахтіна про культуру загалом як про феномен, здатний існувати лише на межі між різними суб'єктами, в просторі актуального діалогу й спілкування між ними; на терені сучасної семіотики (загальної теорії знакових систем) цю ідею конкретизував, зокрема, тартуський дослідник Ю.М. Лотман (1922–1993), на думку якого, культура, подібно до свідомості самої людини, є таким семіотичним механізмом, що

передбачає актуальну присутність у ньому принаймні двох різних мов, котрі взаємно інтерпретують одна одну, породжуючи тим самим усе нові комплекси значень і відкриваючи простір для творчості.

Наведений перелік підходів, що розкривають різні аспекти багатомірної стимулюючої ролі спілкування в житті людської особистості й культури загалом, легко можна було б продовжити. Не випадково у ХХ ст., коли зазначена роль спілкування виявилася належним чином усвідомленою на рівні власне філософських узагальнень, у філософії відбувається справжній *комунікативний поворот* – поворот від позиції єдиного самодостатнього (або «монологічного» – див. наступний розділ) суб'єкта до прийняття принципів діалогу, інтерсуб'єктивності як керівних засад осмислення людського буття і діяльності.

Втім, сутність такого повороту ще в першій половині ХІХ ст. провістив видатний представник філософського антропологізму Л. Фейєрбах (1804–1872). Як стверджував Фейєрбах, спростовуючи канони тодішнього ідеалізму, що не знав «чуттєво даного Ти», – «людська сутність є наявною тільки в спілкуванні, в *єдності людини з людиною*». Саме ця єдність, що «спирається лише на *реальність відмінності* між Я і Ти», і є, на думку німецького мислителя, «щонайвищою й останньою засадою філософії» [1]. Оскільки ж найбільш показовим проявом цієї єдності Я і Ти через відмінність між ними є любов, – філософія Фейєрбаха переростає часом у справжній панегірик цьому високому почуттю. «Де нема любові, – зазначає філософ у праці «Основні положення філософії майбутнього», – там немає й істини. Тільки той становить собою дещо, хто щось любить. Бути нічим і нічого не любити – те ж саме. Чим більше буття в людині, тим більше вона любить, і навпаки» [2].

Маркс, як ми вже бачили, значною мірою позбавив свою теорію суспільних відносин цього високого людинотворчого пафосу. Натомість він надає ідеї спілкування конкретної методологічної форми, яка робить її придатною для використання в аналізі соціально-історичних процесів. Не в останню чергу саме завдяки цьому в післямарксівські часи дана ідея справляла дедалі зростаючий вплив на європейську соціологічну думку, аж поки не стала її аксіоматичним здобутком.

У філософії ж ХХ ст. до ідей, висловлених Фейєрбахом, повертаються, аби розвинути їх на новій основі, чимало яскравих мислителів. Насамперед у цьому зв'язку варто згадати М. Бубера – єврейського релігійного філософа, який, спираючися на принцип «Я – Ти-зв'язку» (пор. з Фейєрбахом), осмислює буття людини як нескінченний діалог людського Я з Богом («абсолютним Ти»), світом і наявними у світі іншими, емпіричними Ти. Як філософ, Бубер належав до німецької, ширше – західноєвропейської духовної традиції, його ідеї визрівали в тісному міжнародному й міжкультурному спілкуванні з відомими представниками європейської культурної еліти 10–30-х років. Що ж до слов'янського регіону, то тут подібні за своєю принциповою суттю ідеї розвиває, зокрема, М.М. Бахтін (1895–1975); його концепція діалогу як універсального принципу творчості знайшла втілення в низці блискучих літературознавчих праць («Проблеми творчості Достоевського», 1929 та ін.), завдяки чому здобула широку популярність, ставши однією з найбільш визначних і впливових у сучасній гуманістиці.

Свій внесок у становлення філософії спілкування, або комунікативної філософії, роблять і інші визначні мислителі ХХ ст. Серед німецьких екзистенціалістів, зокрема, цікавою у цьому відношенні є постать К. Ясперса, який висуває, як центральне у своєму розумінні людини, поняття «комунікації». Протиставляючи «екзистенційну комунікацію» повсякденному спілкуванню, Ясперс розглядає її як співвідношення неповторних екзистенцій, як глибоко інтимне й особистісне співбуття в істині, за допомогою якого дістає втілення людська автентичність [3]. Варто додати, що досвід розбіжності (інколи нездоланої) між повсякденним, поверховим і глибинним екзистенційним спілкуванням добре знайомий сучасній людині, хоча й не завжди достатньо усвідомлюється нею; концептуальне опорядження, потрібне для усвідомлення цього досвіду, й надає нашому сучасникові вчення К. Яспера.

Оскільки спілкування передбачає мову, огляд підходів до нього у філософії ХХ ст. неодмінно має торкнутися сучасної філософії мови, що є чи не найпотужнішим чинником згаданого «комунікативного повороту». Являючи собою надзвичайно широку й різноманітну галузь досліджень на межі власне філософії, логіки та лінгвістики, філософія мови загалом має на меті як філософське осмислення мови й мовлення, так і використання певних закономірностей останніх для прояснення низки традиційних філософських проблем. Серед найвідоміших представників філософії мови – Б. Рассел (1872–1970), Дж. Остін (1911–1960), Н. Хомський (народ. 1928) та ін.

Нарешті, важливо, що й у межах самої етики людське спілкування, комунікація постає останнім часом не лише як тема спеціального розгляду, а й як методологічна парадигма дослідження щонайширшого спектра проблем. Назвемо в цьому зв'язку ім'я К.-О. Апеля (народ. 1922) – сучасного німецького філософа, який прагне обґрунтувати етику, виходячи з комунікативної трансформації філософії загалом. В основу всього комплексу етичних імперативів Апель покладає принцип «ідеальної комунікативної спільноти» як контролюючої інстанції, що має забезпечити умови згоди й осмисленості при обговоренні і прийнятті будь-яких моральних норм. «Чини так, ніби ти є членом ідеальної комунікативної спільноти», – так формулює узагальнений імператив комунікативної етики Апеля А. Піпер. (Сам Апель, як ми вже бачили в лекції 7, вдається до дещо складнішого формулювання, яке пов'язує здійснення ідеальної комунікативної спільноти з виживанням спільноти реальної.) Надзвичайно істотно, що й за самою формою обґрунтування своїх нормативів комунікативна етика передбачає не дедукцію з якогось «єдино правильного» положення, істинність якого засвідчує монологічний розум, а процедуру спілкування – обговорення, дискурсу, всі учасники якого рівноправні й вільні від жодного примусу – крім, як зауважує Ю. Габермас, «невимушеного примусу кращого аргументу» [4]. Подібні способи обґрунтування, засновані на дискурсивній раціональності в сучасному розумінні цього терміна, тобто на раціональності невимушеного обговорення – дискурсу, дедалі ширше запроваджуються, до речі, в найрізноманітніших галузях сучасного наукового, культурного й ділового життя.

Все перелічене не є якимось випадковим набором імен, концепцій, течій – по суті, це лише деякі з аспектів осмислення масштабної, ще не звіданої остаточно реальності процесів спілкування, реальності, невідворотну присутність і значення якої дедалі ясніше усвідомлює сучасна людина. Результати цього усвідомлення і знаходять свій відбиток у тих фактах розвитку філософії, соціології, етики (можна було б ще додати – психології, педагогіки, естетики та ін.), що з них деякі були наведені вище. При цьому за кожною з поименованих гуманітарних дисциплін стоять відповідні галузі культури в цілому – соціальні стосунки, мораль, освіта, виховання, мистецтво тощо, – які вже практично стикаються з проблемами й вимогами сучасного спілкування і безпосередньо на собі відчують їх трансформуючий вплив. Таким чином, ми маємо підстави говорити про своєрідний «комунікативний поворот» не лише у філософії ХХ ст., а й у людській культурі загалом, – поворот, котрий, як ми бачили, спонукає до поглиблення уявлень про людинотворчу роль спілкування в найрізноманітніших її проявах.

Причини повороту, про який ідеться, не треба далеко шукати. Зростаюча соціальна мобільність, динамізм нинішнього життя різко збільшують кількість і якісний спектр міжлюдських контактів: незалежно від власної волі ми дедалі частіше стрічаємося з різноманітними людьми, представниками різних соціальних прошарків, освітніх та професійних груп, різних націй, конфесій, культур, політичних та духовних орієнтацій. Бурхливий ритм сучасної цивілізації, супроводжуваний небаченим розвитком інформаційних засобів, значно наближує одне до одного віддалені раніше країни, народи, культури, материки, породжуючи своєрідний феномен «мультикультуралізму», – а часом веде й до прямих зіткнень між ними, приклади чого теж загальновідомі. Так само мимоволі наш сучасник здебільшого застає себе в ситуації сутнісного спілкування зі світом природи: з одного боку, в такому спілкуванні він знаходить конче потрібну йому розраду, з іншого – відкриває в природному довкіллі не тільки предмет насолоди або простір для вільного виявлення власних сил, але сукупність своєрідних суб'єктивностей, що звертаються до сумління й відповідальності людини, вимагають від неї розуміння і співчуття.

Культура колишнього СРСР також не лишилася осторонь зазначеного комунікативного повороту, хоча сприйняла його в специфічних формах. Таким чином, якщо в 50–60-х роках місце горезвісної сталінської ідеї «людини-гвинтика» в нас поволі заступає уявлення про людину як насамперед суб'єкта практичної діяльності – уявлення, що спиралося переважно на праці молодого Маркса, – то, починаючи з ранніх 70-х, не без впливу текстів М.М. Бахтіна і О.О. Ухтомського, що саме тоді починають друкуватися, діяльнішу концепцію людини так само поступово, але неухильно починає витісняти концепція комунікативна. Теж спочатку спираючися на Маркса, дана концепція висувала на передній план уже його аналіз соціальних відносин як об'єктивованих форм спілкування; втім, досить швидко вона вийшла за межі ортодоксального марксизму. Працюючи в цьому ідейному річищі, філософ Г.С. Батишев, наукознавець В.С. Біблер, психолог Л.В. Буєва, історик культури Ренесансу Л.М. Баткін, а слідом за ними дедалі більше їхніх колег та однодумців переконливо розкривають фундаментальну роль

спілкування у становленні людини – як у сутнісному плані, так і в плані конкретно-особистісному, а також культурно-історичному (показовим у цьому відношенні є, наприклад, визначення Л.М. Баткіним Ренесансу як «культури спілкування культур»). Згодом парадигми спілкування починають застосовуватися в естетичному дослідженні (при вивченні відносин митця і реципієнта, митця і світу, людини і твору мистецтва та ін.), завойовують помітне місце і в інших галузях гуманітарного пізнання.

Особливо слід підкреслити значення комунікативних засад у такій основоположній з етичного погляду галузі, як педагогіка. І в традиційній європейській педагогіці XIX – початку XX ст., і, ще більшою мірою, в офіційній радянській педагогіці в цілому домінував погляд на дитину або учня передусім як на об'єкт цілеспрямованих впливів, об'єкт, що його треба довести до певної кондиції, «сформувати» відповідно до того або іншого ідеалу. На противагу до цього гуманістична педагогіка XX ст. від Я. Корчака до В.О. Сухомлинського обстоює ставлення до того, на кого спрямовані зусилля вихователя, саме як до суб'єкта, якому потрібно допомогти «розкритися», знайти власний шлях у житті – звичайно ж, у всеозброєнні загальнолюдських знань і досвіду. «Виховання, що спонукає до самовиховання, – це і є, за моїм глибоким переконанням, справжнє виховання» [5], – так формулював свою принципову педагогічну позицію В.О. Сухомлинський. Але ж таке «справжнє виховання» немислиме поза повноцінним, взаємозобов'язуючим спілкуванням між дорослим і дитиною, учителем і учнем, – спілкуванням, сповненим поваги й любові до того, хто розпочинає свій життєвий шлях.

Такими є деякі суттєві аспекти тієї загальної парадигми спілкування, всеохоплюючий характер якої дедалі глибше усвідомлює сучасна людина.

Однак придивимося ближче до самого поняття спілкування як сфери реалізації людської моральності.

Досі ми вживали як синоніми вирази «спілкування», «комунікація», «діалог». Проте між ними існують певні відмінності, істотні з точки зору морально-етичного змісту даних понять.

Щодо співвідношення комунікації й спілкування, то перша відмінність між ними, як зазначає дослідник цього питання М.С. Каган, полягає в тому, що коли комунікація у вузькому розумінні слова є суто інформаційним процесом, тобто переданням тих чи тих повідомлень, спілкування як таке здатне набувати й практично-матеріального, й духовно-інформаційного, й практично-духовного, а насамперед – цілісно-людського характеру. Друга відмінність пов'язана з першою: як передання певних повідомлень комунікація в принципі має однонаправлений характер і не передбачає саме суб'єкт-суб'єктної взаємодії. Вона може означати інформаційний зв'язок суб'єкта-передавача з будь-ким – людиною, твариною, машиною, хто є приймачем певного повідомлення, здатним його прийняти, декодувати, належним чином засвоїти й діяти відповідно до нього, тобто безпосередньо постає саме як об'єкт даного інформаційного впливу. Звичайно, комунікацію можна розуміти й ширше, по суті, ототожнюючи її зі спілкуванням, проте зазначена тенденція до об'єктивації суб'єкта і в цьому випадку зрештою дається взнаки.

На відміну від цього, спілкування як таке характеризується, як було сказано, власне суб'єкт-суб'єктною спрямованістю. Інформація тут не просто передається, а циркулює між партнерами, метою яких є пошук певної спільної позиції, спільної системи цінностей. Якщо комунікаційне повідомлення є принципово імперсональним, зверненням до будь-якого адресата, що перебуває в певній ситуації, відповідає певним вимогам тощо, – в справжньому спілкуванні кожен з його учасників звертається до свого партнера саме як до даного суб'єкта – єдиного й неповторного співбесідника. Завдяки всім цим своїм ознакам саме спілкування (а не просто комунікація) здатне поєднувати людей у реальну спільноту [6].

У плані вказаної відмінності *діалог*, безперечно, ближчий до спілкування і є, власне, його істотним різновидом. Проте зводити феномен спілкування лише до діалогу теж неправомірно: діалог – розподіл логосів, смислів, розумових позицій, котрі цілком можуть співіснувати і взаємовідображатися у свідомості одного й того ж суб'єкта (явище «внутрішнього діалогу», що супроводжує будь-який серйозний людський роздум). Тим часом потреба людини в спілкуванні – це насамперед потреба в живому цілісному контакті з іншим реально існуючим Я; сенс зустрічі двох Я, двох неповторних суб'єктивностей виходить далеко за межі діалогу як такого (що, звичайно, зовсім не применшує власне значення людської бесіди, дискусії, «інтелектуального бенкету», як іменували діалог іще здавна).

Таким чином, далеко не будь-яка комунікація і не будь-який діалог являють собою власне спілкування; своєю чергою, щонайтісніше спілкування може й не бути ні комунікацією в точному значенні цього терміна (тобто переданням певних повідомлень), ані діалогом (зустріччю різних логосів – смислів). Усім відомий, зокрема, феномен мовчазного «спілкування без слів», яке не є ні діалогом, ні комунікацією і при тому може бути як завгодно змістовним і морально насиченим саме по собі.

І в деяких інших відношеннях реальний обсяг поняття «спілкування» виявляється більшим, ніж його уявляли за традицією. Так, життєвий досвід переконує, що людина спілкується – саме спілкується! – не тільки з подібними до себе людськими істотами, а й, скажімо, з представниками світу природи, що, зрештою, завойовують в її очах право на власну гідність, з релігійними святинями, пам'ятками історії й культури. Знаменно, що чим ширшими стають обрії такого спілкування, тим більшою виявляється і сфера морального осмислення й оцінки людської активності.

Ще одна галузь спілкування привертає нині до себе зростаючу увагу – галузь *безпосередньо тілесних контактів між людьми*. Досі у «високій» європейській традиції чітко фіксувалися («тематизувалися», якщо вжити відповідний філософський термін) насамперед ті різновиди спілкування, котрі мали виразне предметне чи знакове закріплення, – спілкування вербальне, взагалі текстове, діяльно-практичне та ін. Але ж, як уже зазначалося вище (див. лекцію 8), кожному з нас від перших до останніх миттєвостей життя потрібне й просте безсловесне людське тепло, відчуття прямого тілесного контакту з іншим Я. Роль подібних контактів у формуванні повноцінної людської особистості є величезною.

Як свідчать обставини сьогодення життя, нині на часі повернення до всього комплексу моральних і загальнокультурних проблем, пов'язаних з даною формою людського спілкування, тим більше що почала брутальності й жорстокості, які позначають занепад розглядуваної сфери людських стосунків, набувають дедалі більшого розмаху в нинішньому світі.

Звичайно, в різноманітності форм і проявів людського спілкування далеко не все є однаково принциповим з точки зору етики. Зокрема, вона зовсім не наполягає на тому, щоб людина неодмінно була, як то кажуть, комунікативною, компанійською. За своєю психічною конституцією люди поділяються на екстравертів і інтровертів; характер та інтенсивність спілкування у представників зазначених груп якісно різні, з чим жодна етична система нічого вдіяти не може, навіть якби й ставила собі це за мету.

Те, що в даній галузі справді має принципове значення для етики, можна, по суті, звести до двох пунктів: *доброчесність у спілкуванні – і спілкування як доброчесність*. По-перше, важливо, щоб у будь-якому людському спілкуванні його учасники дотримувалися загальних норм моралі, втілювали відповідні етичні цінності, вносили у свої взаємини засади моральної культури. По-друге, істотно, щоб людина незалежно від емпіричних обставин життя і власної психічної конституції була морально й екзистенційно спроможною до спілкування, усвідомлювала життєве значення реалізації власного буття як глибинного «діалогу» зі світом. У першому із згаданих аспектів етика постає в основному як нормативна система, в другому – як певна інтерпретація екзистенційного досвіду особистості. Цим аспектам в основному й буде присвячено наступний виклад. Почнемо з другого – з етики «спілкування як доброчесності».

ВІДКРИТІСТЬ І ЗАМКНЕНІСТЬ, МОНОЛОГІЧНІСТЬ І ДІАЛОГІЧНІСТЬ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ

Як суб'єкт-об'єктна взаємодія спілкування передбачає певну душевну настроєність людини, моральну готовність брати в ньому участь. Ця готовність нерідко набуває свідомого, вольового характеру, а інколи постає і як щось більш глибоке й первинне, ніж воля.

Кожен із власного досвіду знає, що до справжнього, глибокого спілкування ми готові далеко не завжди – навіть коли дуже його потребуємо, тим більше коли занурені у свої повсякденні турботи, котрих вистачає у будь-кого з нас. Кожен вибудовує свій внутрішній світ, свій час і свої стосунки, виходячи з власних, або якщо й чужих, то вже наявних, усвідомлених ним потреб; сутнісне спілкування незмінно постає відносно цієї нашої внутрішньої вибудови як щось надмірне, несподіване, якщо не зайве: розкриваючи перед нами нові смислові й емоційні обрії, воно водночас руйнує певні наші виплекані плани й звички. Таким чином, воно в той або інший спосіб ставить

суб'єкта перед вибором, на який потрібно зважитися; вступ до сутнісного спілкування вже самий по собі є певним моральним кроком людської особистості.

Інколи цей крок дається нам так легко, що ми його й не помічаємо, – так приємно вступити нам у спілкування з даною людиною. Інколи вступ до спілкування стає для нас святом, радістю, можливо, найбільш радісною подією в житті, незрівнянною ні з чим, що їй передувало. Іноді ж ми змушуємо себе прислухатися до тієї або іншої людини, вступати з нею в контакт – або ж, навпаки, затуляючи вуха й очі, проходимо повз неї, лишаємо за спиною її звернений до нас погляд, причому причини такої відмови від спілкування можуть бути різні, більш або менш поважні. Ну, а інколи трапляється так, що ми й хотіли б проминути когось, забути про нього, недочути його звернення, але не можемо – щось сильніше за нашу волю штовхає нас до нього, вимагає відкрити вуха, розплющити очі, розкрити назустріч йому нашу душу й серце.

Саме ця вкорінена в цілісному існуванні людини здатність до спілкування, до прийняття у свій внутрішній світ «надлишкових» щодо нього цінностей і смислів інших Я, буття загалом і до відповідної цьому перебудови власної суб'єктивності й називається *відкритістю*. Навпаки, відсутність такої здатності, виключна зосередженість на внутрішніх цінностях і проблемах у своєму цілісному життєвому аспекті постає як *замкненість*.

І замкненість, і відкритість можуть знаходити вияв на різних рівнях людських стосунків. Коли про когось кажуть, що дана людина є «відкритою» чи «замкнутою», має відкриту чи замкнену вдачу, – це найчастіше стосується емпіричного рівня відносин, на якому дані риси виявляються без надмірної рефлексії, немовби природним чином. Разом з тим кожній людській особистості властиво за тих або тих обставин свідомо й вибірково відкриватися перед певним співбесідником і, навпаки, уникати надмірних контактів з іншими, зосереджуватися на своїх нагальних справах чи давати собі волю та ін. Нарешті, як уже було сказано, дар відкритості час від часу, насамперед у критичні моменти життя, здатен засвідчувати себе до, поза або й усупереч рішенню нашої волі – як прояв щонайглибшої буттєвої основи людської суб'єктивності.

Нерідко можна спостерігати, як людина, надзвичайно відкрита у сфері емпіричних стосунків – компанійська, привітна, балакуча, – виявляється нездоланно замкненою на глибших екзистенційних рівнях, там, де йдеться про її фундаментальні цінності й уподобання. І в цьому є своя закономірність: саме непохитна самовпевненість, нездатність сумніватися у власній правоті часто-густо дають особі змогу вільно почуватися на рівні емпіричних стосунків, легко вступати до них. З іншого боку, відомо, що люди, гранично відкриті на глибинних рівнях свого буття – закохані, поети, містики – в повсякденному житті постають замкненими, мовчазними, навіть відлюдькуватими. Тут теж є своя правда: глибинна відкритість робить особу надзвичайно вразливою до болів життя; до того ж вона має зберігати певну внутрішню тишу, аби дослухатися далеких голосів, назустріч яким розкрита її суб'єктивність.

Таким чином, не варто, як бачимо, абсолютизувати позитивний ціннісний смисл відкритості, цілком відкидаючи її протилежність – замкненість. Відповідно до вказаних екзистенційних рівнів спілкування та й друга набувають принципово різної моральної кваліфікації. Так, щодо емпіричних стосунків між людьми, то в цій галузі етика, як було вже сказано, зовсім не ставить собі за мету прищепити всім відкриту компанійську вдачу – хоча й окреслює певні шляхи налагодження й гармонізації контактів, допомагаючи людям повніше реалізувати свій комунікативний потенціал. На рівні свідомого вольового опорядження особистістю кола своїх відносин етика, звичайно, підтримує відкритість, проте не беззастережно, оскільки певна міра замкненості теж необхідна для розвитку людських індивідуальностей і спільнот: замкненість покладає межу, без якої неможливе ні досконале утвердження тих або тих особливих цінностей, ні розвиток самого ж спілкування у більш широкому полікультурному обрії.

Й лише на рівні глибинного людського світовідношення розкривається вся безперечність позитивного морального значення відкритості як такої. За будь-яких умов і обставин здатність людини поділити болі й проблеми інших Я, почути голоси навколишнього буття, звернені до неї, робить її морально досконалішою, тоді як самозакохана й сліпа до радощів і страждань інших зосередженість на власних потребах постає як одна з найістотніших моральних вад. Саме з цього екзистенційного рівня позитивна енергія відкритості «ірадіює» у більш поверхові шари людських стосунків. Звичайно, жодне етичне переконання не може безпосередньо спричинитися до зміни або поліпшення цієї фундаментальної людської позиції в бутті, що, як відзначалося, передусе свідомому

рішенню волі. Проте, висвітлюючи позитивний ціннісний смисл відкритості, її творче й життєбудівне значення, етика безперечно здатна впливати на утвердження в людському житті таких цінностей і таких реальних засад, за яких поступовий «зсув» суб'єкта до більшої відкритості в суто онтологічному (буттєвому) плані стає природним, органічним для нього.

Екзистенційні й моральні складності утвердження відкритості в стосунках особи зі світом пов'язані ще з однією істотною обставиною. Справа в тому, що «прийняти» іншу суб'єктивність або певний феномен буття загалом у плані сутнісного спілкування означає не просто пересвідчитися в їхньому існуванні поруч із собою, але й певним чином перебудувати власний внутрішній світ і власну поведінку – так, щоб вони узгоджувалися з внутрішнім світом і поведінкою, із самим буттям тих, щодо кого ми відкриті, кого ми «приймаємо». Процес такої перебудови й узгодження може бути доволі важким; нерідко він вимагає чималого ресурсу доброї волі, витримки, здатності поступатися власними цілями й інтересами.

В будь-якому разі не слід заплющувати очі на ризик і страждання, пов'язані з пошуками відкритості. В чудовому старому фільмі «Король-олень» є кумедна пісенька М Тарівердієва про двох чарівників, доброго й недоброго, які поспішали до потяга. Злий чарівник простував собі прямо, ні на кого не звертаючи уваги, і, звичайно, до потяга встиг. Добрий чарівник помітив дівчинку, що загубилася, і відвів її до батьків, допоміг кволій людині перенести важку валізу, вказав комусь правильний шлях, подав милостиню жебракові, втихомирив забіяк, що зчепилися в бійці, – і, певна річ, запізнився. Мораль пісеньки, зрозуміло, не в тому, що добрим бути не варто. Добрим бути важко, важче, ніж злим, але це єдиний гідний людини шлях, заради якого не страшно й запізнитися на потяг.

Людина, відкрита для болів і страждань своїх ближніх, безперечно, більш вразлива, її життя, переобтяжене своїми й чужими проблемами, часто буває нещасним. Крайні межі невідворотного для подвижника добра страждання зображує у своєму «Ідіоті» Ф.М. Достоєвський; цій же темі французький католицький письменник ХХ ст. Ф. Моріак присвячує роман «Агнець». Назва останнього твору знаменна, адже саме Христос, «Агнець Божий», уособлює й освячує для європейської культури безсмертну тему страждання за інших, близьких і далеких, які рано чи пізно теж раптом стають близькими.

Нерідко можна почути, що саме через свою підвищену вразливість та чи інша особа замикається, мовляв, у собі, перестає зважати на проблеми тих, хто її оточує. Подібні міркування, звісно, не безпідставні, однак гідна уваги відповідь, яку свого часу дав на них Г.С. Батищев в одному зі своїх листів.

За Батищевим, існує справжня вразливість і напівуразливість. Те, що спонукає відгородитися від зовнішнього світу й шукати спокою в притулку власного Я, – це саме напівуразливість: така враженість зовнішніми обставинами, коли по-справжньому болять нам іще не вони, а лише власні наші душа й тіло, піклуючись про які ми й починаємо дбати про самозбереження. Справжня ж уразливість знаходить розраду не в самозбереженні, а в самозабутті заради здолання труднощів і проблем інших людей, прийнятих нами як власні. І якщо шлях такого здолання справді важкий, тим світлішою є радість, що здатна його увінчати: радість не просто задоволення певної потреби, але пересвідчення у життєвості вищих засад людяності й співчуття.

Переводячи наведені констатації з емоційного реєстру в спокійніший план опису феномена відкритості, зазначимо, що останній неодмінно передбачає певну внутрішню *пластичність* суб'єкта спілкування, його здатність, сприймаючи проблеми інших, водночас залишатися самим собою, зберігати й поновлювати гармонію між власним Я і тим, що прийняте до нього. Така внутрішня пластичність потрібна особі, аби не закостеніти в шкаралупі власного Я і, разом з тим, не зламатися під зовнішнім тиском. «Незламним переконанням» монолітного суб'єкта-егоцентрика вона протиставляє голос совісті, що поєднує відкритість із принциповістю, вірність власним духовним цінностям – з чутливістю і готовністю відгукнутися на те, що діється навкруги. По суті, дана властивість являє собою одну з морально-екзистенційних основ *інтелігентності*: саме вона дає змогу суб'єктові поставати свідомим виразником тих або інших соціальних прагнень, масових потреб, водночас репрезентуючи в суспільній свідомості позиції совісті й загальнолюдських моральних цінностей.

Нарешті, наше розуміння феномена відкритості не буде адекватним, якщо не враховувати, що моральне прийняття інших Я або будь-яких буттєвих чинників до власної суб'єктивності зовсім не означає підміни її ними або розчинення в них. Відчувати чужі потреби як власні можна лише доти, доки не втрачені відчуття і свідомість «власного» як такого: зрештою йдеться про моральне розширення людського Я, а не про його розпад. Інакше кажучи, як зазначав в одній зі своїх праць М.М. Бахтін, слід розрізняти дві речі: піклування про буття (що є невіддільним від поняття відкритості) – й «одержимість буттям», яка веде до приниження людської волі й свідомості, перетворює людину на знаряддя зовнішніх сил. Ясна річ, що до спілкування людей як суб'єктів останнє жодного відношення не має. Зрештою весь моральний сенс спілкування полягає в тому, що в ньому знаходять свою реалізацію основні категорії й цінності моральної свідомості, апробовані нею концепти справедливості, відповідальності, особистої гідності тощо – аж ніяк не у відмові від усіх цих понять і цінностей у безрозсудному й п'яному саморозчиненні особистості в стихіях буття.

Неважко переконатися, що розглянутий нами феномен відкритості в повноті своїх екзистенційних вимірів відіграє винятково важливу роль як у цілісній організації людського буття, так і в специфічних, усталених у сучасному суспільстві формах спілкування та комунікації, а також у найрізноманітніших галузях духовної культури й творчості. В будь-яких своїх проявах він привчає бачити й поважати невичерпність і неповторність кожного явища буття, невичерпність і унікальність кожної людської особистості, що, як ми вже неодноразово мали можливість переконатися вище, є обов'язковою передумовою справжньої моральності. На зміну одномірному, оманливому баченню світу як сукупності придатних для використання об'єктів (речей і людей) принцип відкритості вводить живу, сповнену ризику й чарування, глибоку й завжди несподівану картину подієвого буття, що на наших очах і за нашої участі творить усе нові й нові свої форми.

Без відкритості була б цілком неможливою художня творчість, котра ґрунтується на втіленні неповторності і чарів буття в довершені образи мистецтва, було б неможливим і саме мистецтво, все пронизане спілкуванням художника і реципієнта, спілкуванням з буттям, образами, які його відтворюють, спілкуванням з текстом твору, художньою традицією тощо. Недарма саме художникові, поетові присвячено відому пушкінську формулу відкритості:

И внял я неба содроганье,
И горный ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье...

Втім, не менш важливим, ніж власне мистецький, є і звернений – в ідеалі – до кожного моральний зміст цієї безсмертної формули.

Поряд з відкритістю суттєвою характеристикою суб'єкта спілкування є *діалогізм*, або *діалогічність*. У західноєвропейській філософії цьому терміну надають категоріального значення М. Бубер і його однодумці, на сході Європи, не без впливу Бубера, його запроваджує М.М. Бахтін; нині «діалогізм», «діалогічний» – одні з найпоширеніших термінів філософсько-гуманітарного лексикону.

В попередньому розділі вже було показано, чому справжню суть спілкування («Я-Ти-відношення», за М. Бубером) не можна зводити тільки до діалогу. Проте розуміння готовності до спілкування принцип діалогічності доповнює суттєвим нюансом: можна сказати, що коли відкритість позначає екзистенційний аспект цієї готовності, то діалогічність як така – аспект смисловий, мовно-мисленнєвий. Власне, діалогічність, діалогізм можна визначити як здатність суб'єкта сприймати і враховувати правомірність, внутрішню обґрунтованість не лише власної думки, а й інших способів міркування і висловлювань, що їх утілюють. Діалогічний суб'єкт «чує» не тільки себе, він уходить у послідовність мислення свого партнера по спілкуванню, зважає на його підстави, його внутрішню логіку й цим радикально відрізняється від суб'єкта *монологічного*, для якого існує лише одна логіка, один смисл, один «голос» – його власний.

При всьому цьому діалог (дослівно – поділений логос) означає саме сутнісне співвідношення різних систем думки, а не безладну їх мішанину. Серед того, що поняття діалогізму додає до

відкритості, – уявлення про *дистанцію* між тим, хто сприймає чужу думку, і самою цією думкою. Справа зовсім не в тому, щоб злити, сплавити різні системи думки в щось монолітно-єдине (як це, наприклад, на діалектичній основі намагався зробити Гегель), а в тому, щоб увести ці думки в такий смисловий простір, де вони могли б співіснувати і взаємозбагачуватися, зберігаючи разом з тим власну самостійність. Саме цей простір *між* думками-логосами і є тим, що поєднує їх у діалозі, саме в цьому просторі, на межі між думкою і думкою, мовою і мовою, культурою і культурою і нагромаджується головне багатство діалогу – його творчий потенціал. Недарма в М. Бубера просте, здавалося б, слово «між» стає однією з найважливіших категорій діалогічної філософії; щодо М.М. Бахтіна, то він говорить у цьому зв'язку про феномен межі («людина... вся і завжди на межі» [7]) і про «позицію позазнаходження» суб'єктів діалогу один щодо одного: без такої межі, без відчуття «іншості» Іншого не може бути творчого діалогу, так само як і без щирого наміру понад усіма межами визнати й зрозуміти цього Іншого як самого себе.

Опозиція «монологізм» – «діалогізм» виявляється досить плідною як у конкретно-особистісному, так і в культурно-історичному плані. Так, зокрема, свідомість і культура XVIII–XIX ст. загалом були в Європі надзвичайно монологічні: вважалося, що існує певна єдино можлива логіка, що її диктував світові європейський розум, єдино обґрунтована система істинних цінностей; все, що не відповідає цій логіці й цим цінностям, не вміщується у їхнє смислове поле, є проявом неучтв, відсталості або фатальної помилки. Звідси завдання носіїв згаданих цінностей – «освічувати» інших людей та інші культури, нав'язуючи їм ці цінності, – якщо потрібно, то й силоміць. Пафос такої войовничо-самовпевненої «просвіти», що не зупиняється перед насильницькою «перебудовою» соціальної реальності, є однією з істотних ланок, які поєднують європейський раціоналізм XVIII – початку XIX ст. з ідеологією марксизму. Слід сказати, що подібна монологічна позиція і нині лишається досить впливовою, що знаходить свій вияв як у рецидивах європоцентризму, так і в інших спалахах «центристської» думки, котра, образно кажучи, примушує світ обертатися навколо цінностей тієї чи іншої соціальної, культурної, національної, релігійної групи: американізм, панрусизм або ісламський фундаменталізм, за всіх вартих уваги відмінностей між ними, однаково є проявами цієї тенденції.

Проте поряд із цим дедалі більшої ваги як у міжособистісних, так і в міжнародних відносинах набуває саме ідея діалогу різних цінностей, різних вірувань, різних систем мислення – діалогу, що ґрунтується на взаємній повазі й толерантності, веде до взаємозбагачення, а не до взаємопридушення суб'єктів культури. За умови множинності цих суб'єктів діалог переростає в *полілог* (багатомислення), в *поліфонію* (гармонійне багатозвуччя) національних, релігійних, культурних цінностей та мисленневих структур; нині ми можемо спостерігати драматичний шлях становлення такого полілогу, такої поліфонії різних голосів культури як адекватного способу самоусвідомлення сучасного людства. Можна сподіватися, що саме цій тенденції належить майбутнє – якщо тільки майбутнє в людства є. Втім, саму ідею діалогу, як ми вже бачили, також не варто абсолютизувати. Ні відкритість, ні діалогізм собою не вичерпують гуманістичний клімат повноцінного людського спілкування. Щоб бути глибоким і стійким, діалог мусить спиратися на певні передумови власне морального гатунку, до розгляду яких ми й переходимо в наступній (і останній) лекції нашого курсу.

Запитання

Що таке спілкування? В чому специфіка спілкування як типу людських стосунків?

Чи може бути контакт людини з природою спілкуванням у власному розумінні слова? Обґрунтуйте Вашу відповідь.

Чи можна вважати спілкуванням будь-які моральні взаємини між людьми?

Чим схожі й чим відмінні між собою моральна відкритість і психологічна екстравертивність? Чи вважали б Ви відкритою будь-яку товариську, компанійську людину?

Чи за будь-яких обставин замкненість є негативною моральною характеристикою людської особистості?

Чи тотожні, на Ваш погляд, за своїм моральним значенням поняття «егоїзм» і «монологізм»?

Тотожні чи ні за своїм істотним значенням поняття «спілкування» і «діалог»? Якщо ні-що ще, окрім налаштованості на діалог, передбачає повноцінне спілкування?

Яким чином мовчання може поєднувати людей?

Рекомендована література

Апель К.-О. Априорі спільноти комунікації та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія. К., 1996. С. 359–421.

Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения // Вопр. философии. 1995. № 3. С. 109–129.

Бубер М. Я и Ты. Диалог // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 15–124.

Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М., 1988. 319 с.

Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншо-го. К., 1999. 294 с.

Малахов В.А. М. Бубер і М. Бахтін: акценти філософії діалогу // Магістеріум. Вип. 1. Історико-філософські студії. К., 1998. С. 4–9.

Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996. 176 с.

А.А. Ухтомский в воспоминаниях и тисъмах. СПб., 1992. С. 166–196.

Франкл В. Критика чистого «общения»... // *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 321–333.

МОРАЛЬНІ ВИМІРИ СПІЛКУВАННЯ

РІЗНОМАНІТТЯ ПЕРЕДУМОВ І ВИМІРІВ ЛЮДСЬКОГО СПІЛКУВАННЯ: МОРАЛЬНИЙ АСПЕКТ

Щоб спілкування між людьми могло відбутися, тим більше на достатньо високому рівні, потрібно, взагалі кажучи, чимало передумов найрізноманітнішого ґатунку. Суб'єкти спілкування повинні перебувати в контактї, розуміти один одного, виконувати певні спільно визнані правила комунікативної поведінки; їм має бути притаманна воля до спілкування і певна, більш або менш виразна настроєність на своїх партнерів, що знову ж таки передбачає відповідні соціальні, культурні, психологічні, семіотичні умови та ін. Всі ці обставини є предметом дослідження цілої низки наук, від загальної та прикладної соціології до соціо- та психолінгвістики, семіотики культури тощо.

Однією з цікавих нових дисциплін, спеціально орієнтованою на висвітлення умов спілкування між людьми, є, зокрема, *соціоніка* – як визначають її прихильники, «наука, мистецтво, технологія або гра, що полягає у вмінні визначити тип особистості людини, правильно будувати з нею взаємодію і спілкування, допомогти їй краще зрозуміти себе, оптимально формувати родинні, виробничі й дозвільні колективи» [1]. Безперечним фактом, на якому ґрунтується соціоніка, є те, що, незважаючи на добрі наміри й волю до спілкування, людям інколи надзвичайно важко взаємодіяти саме через певні особливості їхніх психологічних типів; таким чином, постає завдання класифікації цих типів і визначення більш або менш оптимальних сполучень між ними. Скажімо, якщо Ви за соціонічною класифікацією «Єсенін», тобто інтуїтивно-етичний інтроверт, мрійливий романтик-індивідуаліст, елегантний, тривожний і чутливий до настроїв своїх ближніх, – найкращим партнером у шлюбі для Вас буде не другий «Єсенін» або «Гамлет», а «Жуков», тобто сенсорно-логічний екстраверт, – звичайно, якщо дослухатися до тверджень соціоніків. Утім, кожен зрештою сам обирає собі друзів і коханих, покладаючися на власну інтуїцію і смак, – хоча багато хто в наші дні переконаний, що й соціонічна експертиза в такому випадку річ не остання.

Безперечно ближчою до теми нашого розгляду й обов'язковою для суб'єктів спілкування є нормативна регуляція їхніх взаємин на етично обґрунтованих засадах. Однак проблеми такої регуляції вже висвітлювалися нами при розгляді моралі як соціального феномена, тем моральної норми, обов'язку, відповідальності, справедливості. Тепер звернімо увагу на такі виміри спілкування, які є моральними не внаслідок їхньої нормативної регуляції, а за самою своєю внутрішньою суттю, котра наче просвічує крізь розглянуті цілісно-людські засади відкритості й діалогічності. До числа цих власне моральних вимірів людського спілкування передусім слід віднести *толерантність, повагу, співчуття і любов*.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ

Цілком очевидно: для того щоб повноцінно спілкуватися, люди перш за все повинні вміти співіснувати одне з одним, миритися з неминучими розбіжностями поглядів, орієнтацій, стилів життя – «терпіти» кожен кожного, хоч би як важко це було в тих або інших конкретних ситуаціях. Саме від латинського дієслова *tolero* – «несу», «витримую», «терплю» – походить термін «толерантність». Бути толерантним насамперед і означає терпіти, витримувати Іншого – такого, яким він є, визнавати за ним право жити, мислити й чинити по-своєму. Принципово важливо мати на увазі цю елементарність вимог толерантності – саме згадана елементарність зумовлює принципове значення і своєрідну цінність даного виміру людського спілкування. Разом з тим ця ж таки елементарність спричинює й те, що «тільки» толерантність нас в жодному відношенні цілком задовольнити не може: як правило, людям замало того, що їх тільки «терплять», і вони прагнуть переходу до більш змістовних доміант спілкування. Прагнуть, однак, кожен по-своєму – саме через це й не варто, бажаючи більшого, забувати про толерантність в її мінімальному, елементарному виявленні.

Абстрактність ідеї толерантності загалом дається взнаки і в змістовій нерозвиненості її етичних перспектив, і в двозначності її висновків щодо самого процесу людського спілкування, і в суперечностях, пов'язаних з її практичним застосуванням і визначенням принципових меж останнього.

За словами одного з дослідників, толерантність – це «*чеснота... непримиренних людей*» [2]; в європейській свідомості Нового часу ідея толерантності утверджується, так би мовити, з необхідності, як вимушена реакція на нескінченну ворожнечу, війни й кровопролиття, породжувані нерозв'язними конфліктами між церковною й світською владою, між католиками й протестантами тощо. Саме в такому драматичному контексті проблема толерантності постає й перед філософською думкою вказаного періоду, – першим у цьому зв'язку безперечно має бути названий англійський філософ Дж. Локк (1632–1704), автор славнозвісних «Листів про толерантність» (1688). На думку Локка, аргументом на користь толерантності може слугувати, по-перше, те, що примус у будь-якому разі не здатний повернути людину на шлях щирої, релігійно повноцінної віри, по-друге – відмінність основних завдань і функцій, що їх відповідно мають виконувати церква і держава. Як церква не повинна вдаватися до силових акцій, так держава не мусить брати на себе клопіт про спасіння людських душ або встановлення того, яка релігія є істинною. Чітке усвідомлення зазначених обставин і створює, за Локком, підґрунтя для утвердження толерантності.

В сучасних підходах до толерантності легко простежується та ж сама, що й за доби Локка, керівна настанова на приборкання ворожості між конфесіями, націями, державами і окремими людьми. Цікаве в цьому відношенні визначення подає, зокрема, М. Кренстон в «Енциклопедії філософії» під редакцією П. Едвардса: толерантність розглядається тут як «чин терплячої стриманості в присутності чогось, що не полюбляється або не схвалюється... Вона передбачає існування того, що вважається неприйнятним або злим». Тож у «її значення вбудовано елемент осуду. Ми не толеруємо, коли ми радіємо або коли щось взагалі викликає приязнь чи схвалюється нами... Толерувати – значить спершу засудити, а потім миритися... з тим, що засуджується» [3].

Не дивно, що толерантність, при всьому її суспільному значенні, ще явно не те, чого б ми бажали для себе і своїх ближніх. Людській особі потрібно, щоб їй не лише з необхідності дозволяли бути собою, але й визнавали її гідність, цінували її самобутні прояви, симпатизували їй, захоплювалися нею; їй потрібні повага, співчуття, любов. Толерантне ставлення не замінює всього цього, його призначення інше – забезпечити людям можливість жити разом навіть за відсутності перелічених високих моральних чинників.

Не менш важливою й симптоматичною рисою толерантності, що вказує на особливість її морального статусу, є те, що її запровадження з однаковим успіхом може зумовлювати як взаємне зближення людей, соціальних і культурних груп, відповідних ціннісних систем тощо, тобто *спілкування* в розумінні утворення певної спільноти, – так і їх взаємне *дистанціювання*, розведення в різні боки, різні площини і виміри сукупного людського буття (що по суті впливає вже з розглянутої вище концепції Дж. Локка).

На останню обставину нині, можливо, варто було б звернути особливу увагу. Справді, в історії становлення толерантності нагромаджено багатий, хоча досі недостатньо осмислений досвід культури дистанціювання, що вступала в свої права саме там, де спілкування виявлялося неможливим. Класичний приклад цього – цивілізований судовий розгляд, що процедурно виводить конфліктерів із зони безпосереднього спілкування й жорстко опосередковує стосунки між ними. Згадуючи сказане в попередній лекції, ми можемо твердити, що послідовний розвиток засад толерантності неможливий поза визнанням у тій або іншій формі позитивного сенсу не лише відкритості, але й замкненості в житті культур і спільнот, визнанням *права на несумісність*, що захищає свободу і самобутність людей, так само як і цілих соціальних груп і культурних організмів. Якщо всерйоз прагнути справжньої поліфонії самобутніх людських голосів, треба подбати, окрім іншого, і про те, щоб у кожного з цих голосів був власний захищений простір, де б він цю свою самобутність міг культивувати, – інакше крім сумнозвісного «плавильного котла» всезагальної гомогенізації ми нічого доброго не матимемо. Водночас не слід, звичайно, забувати й про жорстоку історичну реальність таких контртолерантних і взагалі нелюдських форм дистанціювання, як гетто, апартеїд, кастовий розподіл суспільства тощо: їхня настирлива присутність в людському житті зі свого боку підкреслює гостроту і неординарність проблем, що тут криються.

Нарешті, все більшої гостроти набуває в сучасному житті проблема суперечностей і меж практичного застосування ідеї толерантності. Так, людина має бути толерантною, але чи поширюється ця вимога на стосунки із тим, хто сам виявляє нетерпимість? Або із тими, для кого позірно толерантні стосунки – тільки ширма чи, може, тактичний хід, спрямований у підсумку на придушення опонента? Де критерії, що дозволяли б надійно відмежувати «справжню» етично

зорієнтовану толерантність від байдужості, пристосуванства, боягузливого потурання можливому або реальному злу?

Легко переконатися, що в царині самої по собі толерантності ми таких критеріїв не знайдемо, і сформульовані щойно питання так і залишаться без відповіді. Щоб розібратися з ними, справді потрібно звернутися до більш змістовних сфер етичного самовизначення людини. Тільки тоді ми отримаємо нагоду впевнитися, що принципову межу толерантно-примирливому ставленню до будь-чого покладає повага до людини, безумовне визнання її гідності, прав і свобод. Ми побачимо, що саме вже «золоте правило» моральності зобов'язує нас бути толерантними до наших партнерів навіть за підозри, що для них ці толерантні стосунки – можливо, не більше ніж хитрість або гра. Звичайно, легко бути толерантним до того, хто сам такою ж мірою є толерантним: по суті, тут жодних утруднень і не виникає. Справжня проблема, що апелює до нашої моральної рішучості, постає в зв'язку з актуальним завданням утвердження толерантних засад шляхом відповідальних, ризикованих вчинків «на території» самої ж нетолерантності, при постійному розрізнюванні відносно м'яких і затятих форм останньої і виробленні до кожної з цих форм адекватного ставлення. Тим часом, як слушно зазначає дослідник цього питання В. Тишков, глобальна «нетолерантність до нетолерантності» породжує лише «нову нетолерантність» [4].

Підсумовуючи сказане, можемо зазначити, що очевидна, здавалося б, думка про толерантність як своєрідний фундамент етичної будови людського спілкування зрештою виявляється не такою вже точною. При всьому своєму основоположному значенні сама толерантність вже передбачає наявність деяких вищих етичних орієнтирів і цінностей, що й втримують її в «силовому полі» справжньої людяності. Розглядові цих вищих шаблів етики спілкування присвячені наступні розділи даної лекції.

ПОВАГА

Повагу в етиці визначають як таке ставлення до людини, що реалізує на практиці (в певних діях, поведінкових актах, формах суб'єктивного відношення) визнання людської гідності. До загального змісту толерантності як «терплячої стриманості» щодо Іншого (див. вище) імператив поваги додає утвердження ціннісного статусу цього Іншого, віддання належного йому як суб'єктові й репрезентантові смислових і творчих потенцій людяності. Істотно, що повага в моральному її розумінні не може бути зведена до якихось дискретних вольових актів, учинивши які, людина, мовляв, звільняється від подальших зобов'язань перед іншим суб'єктом – у відповідності з відомим висловом «сплатити данину поваги». Ні, за своєю суттю повага має цілісно-людський характер, постає як значущий екзистенційно-моральний прояв настроєності людини на спілкування. Неможливо й принизливо спілкуватися з тим, хто не поважає нас, не зважає на нашу людську гідність. І немає нічого прикрішого, ніж такі «вияви поваги», коли остання зводиться до якогось одиничного, загалом формального акту, а не пронизує собою всю цілісну моральну атмосферу спілкування між людьми.

Людська гідність, як ми пам'ятаємо, в категоріальному плані співвідноситься з честю; якщо гідність притаманна особистості власне як людині, носієві загальнолюдських ціннісних властивостей, то честь утілює моральну оцінку й самооцінку особи відповідно до її конкретного соціального стану, належності до тієї чи іншої спільноти, а також її власних чеснот і здобутків. Подібним чином повага як практична реалізація визнання людської гідності знаходить доповнення в *пошані*, що реалізує насамперед визнання особистих чеснот індивіда та його належності до певних спільнот. Цілком природно, що кожна людина прагне, щоб її не тільки поважали, а й шанували, однак цього вона ще має домогтися ціною власних зусиль. Утім, і повага у вузькому етичному значенні цього терміна також, звичайно, передбачає активність особистості, спрямовану на реалізацію нею потенціалу власної людяності; тут до речі згадати відомий євангельський вислів про талант, котрий не можна заривати в землю. Однак певний мінімум поваги, згідно з вимогами моралі, має бути при цьому гарантований кожному презумпційно, тобто з урахуванням його причетності до людства й наявності в нього пов'язаних з цим прав, ціннісних прерогатив і духовних потенцій. За цивілізованими уявленнями, на таку гарантовану повагу заслуговують навіть злочинці; міра її прояву в місцях відбуття покарання є одним із важливих показників реального рівня гуманності того чи іншого суспільства загалом.

Як форма самосвідомості уявлення про людську гідність має рефлексивний (звернений до власних витоків) характер, що по-своєму висвітлює весь конкретний зміст моральної свідомості людини. Бути гідним звання людини – значить чинити добро, виконувати свій обов'язок, бути відповідальним,

справедливим, реалізувати своє життєве призначення і т. д. Відповідно до цього й повага як реалізація принципу гідності в практиці людського спілкування передбачає добротворення, справедливість, врахування вільного самовизначення й обраного напрямку самореалізації особи; разом з тим вона базується на толерантності, рівності прав і свобод, орієнтує на довіру й уважне ставлення до людей, вимагає чуйності, доброзичливості, ввічливості. З повагою несумісні насильство, пригноблення, придушення свободи, жорстокість, приниження, брутальність.

Слід сказати, що саме відсутність реальної поваги до людини стала однією з основних причин занепаду культури спілкування в радянському суспільстві. Природно, що там, де гідність людини зводиться до її класової належності, для поваги до людської особистості лишається небагато ґрунту. Ущемлення особи в її основних правах позбавлення власності й свободи, нахабна брехня, котру десятиліттями «навішували на вуха» мільйонам людей, жорстокість репресій, атмосфера тотальної підозри й страху, що панувала в суспільстві, – все це кінець кінцем призводило й до деградації сфери повсякденного спілкування, звідки надовго зникали делікатність, чуйність, ввічливість та інші «старорежимні» чесноти, а на їхньому місці утверджувалися грубість і вульгарність. Наслідки цього зберігаються дотепер. Ще й досі найприроднішим звертанням до осіб прекрасної статі лишається в нас «жінчина», і в начальства нашого здебільшого язик не повернеться назвати підлеглого на «Ви», та й багато що в нинішньому нашому житті ще навіює «табірні» асоціації...

Втім, добре відомо, що перелічені пережитки радянської старовини нерідко тьмяніють перед тими проявами неповаги до людини, що їх породжує вже новітня формація «дикой» капіталізації. Бачимо, що довгоочікувану свободу багато хто сприймає насамперед як свободу від будь-яких моральних зобов'язань, аж до «права» нехтувати гідністю свого ближнього, дурити й тероризувати його як завгодно. Й ось – потік брутальності і хамства, нагромаджених за довгі десятиліття, але стримуваних раніше репресивним шляхом, укупі з хижачькими звичаями нинішніх «крутих хлопців» – нуворишів обрушується на нас, можна сказати, з усіх боків; протистояти цій навалі, що ганьбить народ і людську особистість, – невідворотне життєве завдання кожного, хто піклується про долю і щастя своїх дітей.

Але ж хіба в змозі наш сучасник і співвітчизник чинити опір замахам на свою гідність, що їх можна чекати звідусіль – у темному подвір'ї й у тролейбусному салоні, в крамниці й у кабінеті начальника? Принаймні один радикальний засіб такого опору є в нашому розпорядженні завжди: це *самоповага*. Надмірна гордість і себелюбство засуджуються мораллю, однак поважати себе як репрезентанта загальнолюдської гідності і як неповторну індивідуальність людська особа повинна, це її обов'язок не тільки перед собою, а й перед іншими. Людина не може дозволяти, щоб з неї знущалися, не може внутрішньо погоджуватися із власним приниженням: справжній раб той, хто згоден, що він раб, – і тим самим плодить рабів навколо себе.

Зрештою, в моральному відношенні в нас можуть відібрати тільки те, з утратою чого ми тією чи іншою мірою погоджуємося вже заздалегідь. Високий рівень самоповаги людини, людей – той бар'єр, проти якого безсиле будь-яке побутове чи адміністративне хамство.

Моральна самоповага, як і повага до своїх ближніх, – відкритий для кожного шлях утвердження поваги до людини взагалі, що є невід'ємною основою повноцінного людського спілкування.

СПІВЧУТТЯ

Неважко побачити, однак, що для культури спілкування повага є передумовою хоча й необхідною, але недостатньою. Можна скільки завгодно поважати людину на відстані, зовсім не прагнучи вступити в спілкування з нею. Спілкування передбачає, що ми не просто цінуємо нашого партнера, поважаємо його гідність, а й активно прагнемо мати з ним справу, що неможливо без вникання в його турботи й проблеми, без духовно-чуттєвої підстановки себе до його власної суб'єктивності. Екзистенційно-моральною парадигмою такого входження у світ внутрішніх переживань іншої суб'єктивності і є співчуття.

Загальний прототип співчуття – здатність реагувати на зміни у внутрішньому стані близької істоти, «заражатися» їй, умовно кажучи, самопочуттям – закладений, як можна гадати, в самих витках живого. В 1968 р. весь світ облетіло сенсаційне повідомлення: американський інженер К. Бакстер помітив, що рослини здатні реагувати на певні зміни в становищі інших живих істот. Дослідник спорудив автомат, що кидав дрібних рачків по одному в киплячу воду, тим часом у сусідній кімнаті знаходилася рослина, приєднана через звичайні електроди до самописця. Виявилось, що в момент падіння рачка в окріп у

рослині відбувалися значні електричні зміни, коли ж автомат кидав у воду мертвого рачка, реєструючий пристрій не фіксував ніяких сигналів.

Згодом (1972 р.) Бакстер провів серію дещо інших експериментів. Він підключав куряче яйце до електроенцефалографа, й потім у 25 футах від нього кидав до киплячої води друге яйце. Рівно через п'ять секунд лінія на записувачі різко піднімалася вгору: перо ледве не викидалося за межі фіксуючої плівки. Подібні ж реакції спостерігалися і в інших видів найпростіших живих організмів.

Звичайно, не так легко відшукати для всіх цих реакцій якийсь єдине тлумачення. Як слушно зазначалося в літературі, один і той самий сигнал, посланий умираючою істотою, залежно від того, хто його сприймає, може означати «Рятуйте, я потребую допомоги», «Обережно, тут убивця», «Заспокойтеся, їдять когось іншого» або ж «Сюди, вечеря готова» [5]. І все ж такі реакції досить красномовно свідчать про те, як, починаючи вже з нижчих щаблів живого, його поєднують тремтливі зв'язки співчуття.

Що стосується власне тваринного світу, то всупереч гордовитій самоізоляції людини від нього, властивій свідомості останніх століть, сучасна етологія (наука про поведінку тварин) наводить вражаючі й на сьогодні вже досить систематизовані дані про наявність у наших «менших братів» цілком розвинених аналогів як темних, низьких, так і найшляхетніших людських почуттів. Особливу роль серед цих тваринних прототипів людської чуттєвості відіграють інстинктивні засади альтруїстичної поведінки, причому не тільки на рівні забезпечення виживання цілого (виду), а й на рівні стосунків між окремими особинами; один із засновників етології, чудовий знавець тваринного світу К. Лоренц говорить у цьому плані навіть про «зв'язки особистої любові й дружби», докладно досліджені ним у сірих гусей та ін.

Гостру дискусію, але й великий відгомін викликала свою часу стаття академіка В.П. Ефроїмсона «Родовід альтруїзму», де на основі узагальнення емпіричних даних робиться висновок про те, що майже в кожного виду тварин можна зрештою знайти «такі інстинкти, здатності, що звичайно вважаються монополією людини, як героїчна охорона нащадків і піклування про них, взаємопорядунок у небезпеці, самовідданий захист стада та ін. ...Ми ...виявляємо, що в цілковито різних гілках еволюційного дерева незалежно створювалося чимало "людських" властивостей» [6].

Проте ще більше, ніж подібні теоретичні міркування, в наявності у тваринному світі високоорганізованих форм співчуття і симпатії переконують численні виклади безпосередніх спостережень над тими чи іншими представниками фауни. Досить назвати в цьому зв'язку низку блискучих творів всесвітньо відомого англійського письменника-натураліста Дж. Даррела, книжки Ф. Моуета та ін.

Звичайно, все це не усуває якісну грань між людською і тваринною чуттєвістю, між здатністю людини до співчуття та її аналогами у тваринному світі. Людське почуття взагалі – складне психічне явище, інстинктивну основу якого насичує і надає їй певної форми предметний і духовний зміст, вироблений у процесі розвитку культури. Набуваючи власне культурної змістовності й предметної визначеності, почуття людини відбивають складність її життєвого світу, внутрішню диференціацію її суб'єктивності. Відповідно до цього і здатність до співчуття виявляється рисою фундаментальною, але при цьому занадто вже абстрактною, коли йдеться про власне людську моральність. «Співчувати» можна й особі, що потерпає від нестачі гумору в її співбесідника, і нещасному, котрого ведуть на страту, – і швидше першій, ніж другому. «Я вам співчую» – ввічливий, але дещо холоднуватий вислів, він не гріє душу, не додає надії.

Справді, співчувати людині – значить поділяти її радість чи тугу, пристрасть або страждання, захоплюватися її успіхами – чи жаліти її в її болях і невдачах. Є досить поверхова, хоча й небезпідставна моральна сентенція: справжній друг той, хто здатний не тільки сумувати з приводу ваших невдач, але й щиро радуватися вашим досягненням. Для егоїстичної свідомості спів-радість часто уявляється чимось важчим, душевно менш досяжним, ніж жаль або співстраждання*. Проте є підстави твердити, що онтологічно (тобто за своєю заглибленістю в реальне людське буття) співстраждання глибше; не дарма саме цей відтінок домінує все ж таки в нашому стертому терміні «співчуття».

А. Шопенгауер колись зазначав, що «будь-яке щастя є поняттям негативним, страждання ж – позитивне» [7]. Не поділяючи негативізму мислителя щодо людського щастя, варто погодитися з ним

* Вводимо це незвичне для української мовної традиції слово з огляду на відсутність у сучасній українській етичній лексикі адекватного терміна, яким можна було б позначити дане фундаментальне поняття.

принаймні у визнанні істотності страждання як невід'ємної ознаки повноти присутності людини на Землі.

Адже як би там не було, а фізично й психічно людина щодо можливостей задоволення своїх власних вищих потреб і потенцій є істотою слабкою і на шляху самореалізації, шляху творчості, любові, пізнання майже неминуче зазнає врешті-решт поразки. На додаток до власних на нас навалюються поразки й болі наших ближніх – тим відчутніше, чим більше ми відкриті, віддані їм. За відомим біблійним приписом доля людини – трудитися, їсти свій хліб «у поті свого лица» (Ім. 3,19), але ж «страждати» первісно й означало важко трудитися, долаючи натиск стихій.

Тож зрозуміло, що співстраждання передбачає дещо більше, ніж просте співчуття. Воно означає добровільне (самовільне, як точніше висловилися б у ХІХ ст.) моральне залучення до того полюса людського самопочуття, котрий найбільшою мірою сприймає всю «трудність», стражденність, уразливість реального життя людини. За будь-яких умов цей полюс не може зникнути, як не можуть зникнути праця, субстанційна важкість, серйозність відкритого контакту з буттям. Та сама сутнісна незавершеність, невичерпність буття загалом, котра не дає змоги обмежити його жодними заздалегідь установленими рамками, постає тут невідбутною «трудністю», стражденністю людського співбуття в ньому. Обминути цю стражденність неможливо, тому й моральний імпульс співстраждання незмінно лишається актуальним для кожної людської істоти, здатної на серйозне ставлення до світу й життя. Звідси – й багаторазово зафіксоване в історії світової культури відчуття істинності, незаперечності співстраждання – відчуття, яке зовсім не часто супроводжує інші, більш легкі й радісні людські почуття. «Серце мудрих – у домі жалоби», – сказав Еклезіяст (Екл. 7,4).

«Співстраждання є найголовніший і, можливо, єдиний закон буття всього людства», – читаємо в романі Ф. Достоєвського «Ідіот» слова князя Мишкіна, напевно, найбільш піднесеного з позитивних героїв російської літератури. Щоправда, значно більший вплив на розвиток офіційної радянської культури останніх десятиліть справила відома сентенція з горьківської п'єси «На дні» про те, що, мовляв, «жалість принижує людину». (До речі, ця сентенція є одним з багатьох свідчень тісного ідейного зв'язку «буревісника пролетарської революції» з вульгарним, поверховим ніцшеанством, яке розквітло в Європі на межі ХІХ–ХХ ст.).

Що «жалість принижує», поколінням радянських людей намагалися прищепити змалку; далі на цій основі, як і у фашистських країнах, вибудовувалася *етика сильної людини* – активного будівника нового суспільства, суворого, невразливого для ворогів, фанатично відданого ідеї, готового заради неї переступити через страждання й кров своїх ближніх.

Очікуваний поворот до милосердя, співчуття, співстраждання, який, здавалося б, мав супроводжувати крах комуністичного режиму, дотепер лишається, на жаль, декларацією, а не реальним фактом. Інваліди, старі, немічні люди, сироти, хворі діти – найбезправніші верстви населення посткомуністичного світу; до того ж хвилю співчуття до них, що була піднімалася в перші роки перебудови, нині дедалі виразніше заступає збайдужіння, якщо не жорстокість.

На цьому тлі особливого значення набуває вірність особи покликові співчуття, співстраждання, рішучість, усупереч зовнішнім впливам, зберігати й розвивати в собі цю вимогливу людську здатність. За висловом В.М. Шукшина, «культурна людина... це той, хто в змозі співстраждати. Це гіркий, болісний талант». Слід гадати, що ці слова зберігають свою актуальність і сьогодні.

Нової гостроти темі співстраждання додає нетрадиційне осмислення феномена самого страждання свідомістю ХХ ст., багатьма глибинними узами пов'язаною з цариною людського болю. Передусім тут важливо відзначити феноменологічне розрізнення «мого страждання» і «страждання Іншого». Щодо першого, то воно і для сучасної людини зберігає традиційну для європейської християнської культури *презумпцію осмисленості*: страждаючи, я важко відпрацьовую своє онтологічне призначення, або спокутую свою гріховну природу, або утверджую свою духовність, свою любов, право на творчість. У будь-якому разі людину підносить здатність вбачати у власному стражданні той або інший смисл, а відтак не злоститися, не гнівити Бога й не ображатися на людей, а здобувати у своїх муках силу для духовного зростання. Відомо, яке почуття поваги викликає особистість, здатна гідно й осмислено сприйняти своє страждання. В цьому розумінні безперечно справедливими залишаються слова відомого нам В. Франкла (див. лекцію б) про те, що «смисл страждання... – найглибший з усіх можливих смислів» [8]. Зрештою, будь-яке наше страждання постає

випробуванням, що дає нам шанс «очистити» власну суб'єктивність, наново з'ясувати для себе призначення свого Я і його керівні спрямування.

Зовсім інакшим постає страждання, сприйняте як страждання Іншого. Воно не має зв'язку з нашим внутрішнім досвідом, ми не можемо виправдати його похідними від наших власних суб'єктивних очевидностей міркуваннями про його заслуженість або завбачуваний очисний «духопідйомний» смисл. Вірніше, ми могли б це й зробити, але... вже за межами безпосереднього співстраждання саме цьому Іншому, повернувшись до зручного, затишного усамітнення нашого своєцентричного Я. В цьому комфортному усамітненні ми зможемо, звичайно, розмірковувати про те, що той Інший, можливо, й заслужив свою лиху долю, і що вона його, напевно, чомусь-таки навчить, – проте все це вже не матиме відношення до власне етичного виміру нашого існування. Поки ж нас, як вогнем, обпікає чуже страждання, поки ми перебуваємо віч-на-віч із ним, – будь-які здогади стосовно його виправданості чи бодай навіть його сповненості якимось вищим смислом, будь-які спроби устави його в заспокійливий контекст «буття, яким воно є», виявляються кричуще недоречними. Етика в такому випадку доводить свою життєздатність, лише беручи гору над онтологією з властивим останній потягом до виправдань і осмислень. Як зазначає Е. Левінас, принциповою етичною настановою тут має бути думка про «невиправдовуваний характер страждання в іншій людині» [9]. Це страждання Іншого постає перед морально вразливою людиною своєрідною катастрофою – «вибухом і ...найглибшою артикуляцією абсурдності» [10]. Воно постає як чистий факт і як заклик – заклик, відклавши все своє, прийти на поміч до того, хто страждає, просто й смиренно звернутися до нього: «я тут» [11].

Можна бачити, що в подібних випадках безпосередньої реакції співстраждання етичне начало виявляє свою присутність чином, протилежним до тих засад, що їх утворює неодноразово згадане вище «золоте правило» моралі. Якщо в «золотому правилі» йдеться про взаємність і, так би мовити, симетрію моральних стосунків, то етика співстраждання ґрунтується на принциповій *асиметрії* відношення Я до Іншого: звернення до того, хто страждає, набуває етичної ваги саме з тієї миті, коли для нас у цьому нашому звертанні втрачає значення думка про те, а чи могли б ми, в свою чергу, розраховувати на подібну підтримку. Етична налаштованість особистості визначається в даному разі простою її готовністю, забувши про себе, зосередитися на Інших. Слід додати, що подібна людська здатність, яскраво засвідчуючи себе в царині співстраждання, безперечно знаходить вияв і в інших аспектах міжлюдських стосунків. По суті, ми тут маємо справу з деяким протилежним до засади взаємності «полюсом» моральності як такої. І зайвий раз переконуємося при цьому, що усвідомлення багатоаспектності, різновимірності останньої, при всій її внутрішній цілісності – неодмінна передумова людської моральної культури загалом.

Втім, повернімося до основної нитки нашого викладу. Отже, як бачимо, для людини – суб'єкта моральних стосунків «власне страждання» і «страждання Іншого» набувають принципово різного статусу: якщо перше завбачувано підлягає осмисленню, то друге, цілком асиметрично до нього, постає як принципово невиправдане й неосмислюване – як «марне страждання» (саме це страшне словосполучення виніс у назву однієї зі своїх статей цитований на цих сторінках Е. Левінас [12]). Чи не є вказана відмінність лише такою собі етичною аберацією нашого сприйняття, яку можна враховувати, не приймаючи разом з тим її надто всерйоз?

Є підстави, однак, говорити про те, що за окресленим розрізненням і, передусім, за самою ідеєю «марного страждання» криється своя непоступлива реальність. Цієї реальності торкалися у своїх пророчих візіях Достоєвський і Кафка, але саме у ХХ ст. вона набула мало не самоочевидного характеру. Це – реальність надмірного болю, надмірного страху, що їм вже не можуть відповідати моральні й душевні ресурси тих, хто їх переживає. Це – реальність, яка достеменно може зламати людину, викинути її за межі цілісного плину буття. Діти й старі, яких гуртом заганяли в газові камери, спалювали в синагогах і церквах, замучували непосильною працею, позбавляли їжі і догляду, – в точному розумінні слова страждали й гинули нізачо, їх важким мукам так і судилося залишитися марними, згаснути в німоті стражденного людського буття. Певна річ, ми можемо й повинні виводити для себе якісь уроки з усіх тих голокостів і голодоморів, що їх вже надміру зазнало людство, – але це будуть уроки для нас, а не для тих, загиблих. їхня смерть, їхні страждання жодної компенсації отримати не можуть, як, зрештою, смерть і страждання кожної людини – на що нам і відкриває очі досвід ХХ ст.

Є в житті кожного досвід переборених труднощів, здоланих страждань – досвід, який сприяє духовному вдосконаленню людини. Є, однак, і досвід суто негативний, досвід, що його взагалі не повинна мати людина. З однаковою переконливістю про це вели мову і франко-єврейський філософ Е. Левінас, близькі якого загинули в нацистських концтаборах, і російський письменник, в'язень Гулагу В. Шаламов. Цей досвід засвідчує нам, що людина – істота не тільки вразлива, але в багатьох відношеннях і безпорадна. Інколи їй просто немає на що сподіватися, окрім того, що ми в акті етичної рішучості прийдемо їй на допомогу. Усвідомлення цих аспектів сучасного досвіду висуває принципове питання: якою має бути етика, якщо люди, Інші люди, що оточують нас, можуть так марно, так нестерпно страждати? Невідступність цього питання знову ж таки підкреслює вагомість «закону співстраждання», про який, як ми пам'ятаємо, згадував у Достоєвського князь Мишкін.

Нарешті, говорячи про співчуття і співстраждання, важливо не обділити увагою і такий притишений, «камерний» різновид останнього, яким постає власне *жаль*. Жаль, так само як ніяковість, мовчазність, покірливість, безперечно належить до найбільш тонких модальностей морального життя людини, говорити про які, не зраджуючи їхню внутрішню суть, особливо складно.

Відомо, що жаль настільки ж важко викликати навмисно, як і позбутися його, коли він вже виникає. Охоплюючи нас, жаль тисне нам серце відчуттям симпатії до світлих начал життя, здійснення яких виявляється неможливим. Додамо: і які через цю неможливість свого здійснення вимушені мимовільно зраджувати себе. Додамо ще: і саме через цю зраду себе, це покірливе пристосування до жорстокості світу тим повніше виявляють свою справжню, симпатичну нам природу. Що може більше розповісти про справжнє дитинство, його прагнення і насолоди, ніж спілкування з нещасним, знедоленим дитинчам, котре позбавлене можливості бути собою – і в самій цій неможливості не може собою не бути і не прагнути свого? Кого не переслідували думки про те, що й в найнещасніших людських, взагалі живих створіннь мають же бути свої світлі хвилини, свої радощі, свої ігри – і які ж вони, ті ігри і радощі?

Втім, говорити про жаль справді важко. У кожного є свій власний досвід жалю.

Підсумовуючи дану тему, відзначимо, що, подібно до розглянутого вище принципу поваги, співчуття і співстраждання як такі теж далеко ще не вичерпують собою зміст моральних передумов спілкування загалом. Якщо повага, як ми бачили, сама по собі ще не створює спілкування, то абсолютизоване співчуття просто скасовує його, утверджуючи суб'єкта в його самозреченні заради Іншого, чиї почуття він тією чи тією мірою переймає на себе. При всій своїй духовно-моральній вагомості співстраждання як таке залишає людину нещасною: саме по собі воно ще не знає і не дає того внутрішнього просвітлення, тієї радості наново здобутої повноти спільного буття, що їх дарує людям тільки *любов*, котра в даному відношенні й постає ключовим екзистенційно-моральним орієнтиром спілкування. Однак перед її розглядом – ще декілька слів про пов'язане з категорією співчуття поняття милосердя.

МИЛОСЕРДЯ

Милосердя – можна визначити як діяльне прагнення допомогти кожному, хто має в тому потребу. За своїм об'єктивним змістом милосердя досить близьке до співчуття, проте розглядати його просто як вияв останнього було б неправомірно, оскільки у своїй екзистенційній основі вони зовсім не обов'язково збігаються. Якщо співчуття, тим більше співстраждання, пов'язане, як ми бачили, з тим, що особа переймається турботами й стражданнями інших, тією чи іншою мірою віддаючи їм власне Я, то милосердя, навпаки, передбачає чітко окресленого суб'єкта, який, керуючися моральними прагненнями, від надміру власного буття чинить добро тим, кого усвідомлює саме як Інших, відмінних від себе – хоча здебільшого й не без сердечної схильності до них. Саме тому діяльна солідарність під впливом безпосереднього співчуття все ж таки відрізняється за своїм людським смислом від діянь милосердя; часто-густо досить уважно вслухатися у благання «будьте милосердні», щоб відчутти в ньому невимовлене: «Якщо вже на людське співчуття ви не спроможні...»

При всьому цьому милосердя саме по собі є високою етичною цінністю. Незамінна моральна вартість милосердя яскраво висвітлюється, зокрема, в порівнянні з толерантністю і повагою. Як ми вже бачили, *толерантність*, якщо надмірно не розширювати значення цього популярного терміна, по суті зводиться до «терпіння» (лат. *tolerantia*) Іншого в його іншості, до визнання за ним права на самобутнє існування. *Повага*, як уже зазначалося, передбачає більше: визнання іншості Іншого як

самодостатньої цінності. Поважати – значить не просто терпіти, а утверджувати ціннісний статус Іншого, навіть якщо за своєю природою він нам чужий.

Подібно до толерантності й поваги милосердя, як бачимо, також є ставлення до іншого як до Іншого, воно не потребує неодмінно, хоча й не відкидає співчутливої схильності до нього. Разом з тим це ставлення має виразний буттєвий аспект: воно не обмежується визнанням цінності Іншого, а являє собою засноване на діяльній прихильності вільне дарування йому можливостей буття й самореалізації. Діяльно допомагати Іншому бути й залишатися собою – в цьому важкість і сенс милосердя, хоч би до якої істоти воно було звернене.

Звичайно, толерантність не завжди породжує справжню повагу, і не будь-яка повага прагне стати милосердям. Проте милосердя, щоб залишатися на притаманній йому моральній висоті, має поєднуватися з толерантністю і повагою до кожного його адресата; в протилежному разі воно втрачає свій позитивний духовний сенс.

Згідно з постулатами релігійної етики людина має бути милосердною передусім заради блага й спасіння власної душі. В цьому твердженні міститься глибока моральна істина: щире діяння милосердя не може принижувати його адресата, не може порушувати його гідність, оскільки щонайперше в цьому діянні життєво й духовно зацікавлений самий його суб'єкт. Даний висновок цілком можна застосувати й до суспільства в цілому: спільнота, яка перестає бути милосердною до своїх нужденних членів, завдає шкоди насамперед самій собі, зраджує власну духовність. Здатність до милосердя – істотний прояв морального здоров'я суспільства, як і кожної окремої особистості.

ЛЮБОВ

«Коли я говорю мовами людськими й ангельськими, та любови не маю, – то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий!

І коли маю дара пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любови не маю, – то я ніщо!

І коли я роздам усі маєтки свої, і коли я віддам своє тіло на спалення, та любови не маю, – то пожитку не матиму жадного!

Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить!

Ніколи любов не перестає!» (I Кор. 13, 1–8).

...Ми розпочали розмову про любов відомою цитатою з ап. Павла не тільки для того, щоб надати подальшому викладові певну емоційну тональність. У наведеному «гімні про любов» знаходимо надзвичайно ємне осмислення цього світлого почуття, що звільнює нас від занадто довгих підходів до нього.

Може видатися, звичайно, що для нормального людського спілкування любов, порівнюючи з повагою і співчуттям, є справою не такою вже необхідною. Однак існує різниця між емпіричним тлом повсякденного спілкування і його внутрішніми сенсом і суттю. Нехай не всяке спілкування надихається любов'ю, проте погане таке спілкування, що не прагне до цього, не орієнтується на ідеал любові, хоча б у найвіддаленішій перспективі. У світ навіть найпрозаїчнішого спілкування любов входить як граничний принцип, покладає абсолютний масштаб довіри, взаємності, відкритості партнерів один щодо одного; разом з тим любов сама по собі постає як досконалий тип спілкування, в якому його смислові, екзистенційні й моральні аспекти розкриваються у своїй найадекватнішій формі.

Що таке любов? Визначень її та різноманітних поглядів на неї існує величезна кількість. Якщо давньогрецький філософ Емпедокл (близько 490 – близько 430 до н. е.) вбачав у любові безособове начало поєднання, яке пронизує собою всі стихії буття, а китайський мудрець Мо-цзи (V ст. до н. е.) – принцип загальної злагоди й взаємного добро-творення, що його відкриває людям саме небо, то сучасні мислителі здебільшого пов'язують її саме з граничним проявом людської особистості: «Любов є відповідальність Я за Ти» (М. Бубер) [13]. Для романтиків любов асоціюється передусім з чимось неповторним, виключним, невловимим, таким, що не вкладається у рамки жодних загальних норм і розпорядків. З іншого боку, гегельянець В.Г. Белінський, який, здається, не так далеко й відійшов від романтизму, в листі до приятеля не вагаючися глибокодумно констатує: «Любити,

Мішелю, можна тільки субстанцію...» [14]. В історії людської думки знайдемо й осмислення любові як простої чуттєвості, й суто інтелектуалістське її тлумачення («інтелектуальна любов до Бога», як вона постає в «Етиці» Б. Спінози); й прагнення цілком звести любов до світу інтимних переживань, і піднесення її на щабель офіційних громадянських чеснот («Вибрані місця із листування з друзями» М.В. Гоголя тощо). Перед релігійною, зокрема християнською, свідомістю любов може поставати як «жертвна воля до повної самовіддачі й розімкнутості» (С.С. Аверінцев), тим часом свідомість позитивістська здатна вбачати в ній елементарне прагнення забезпечити собі джерело позитивних емоцій тощо.

Вся ця строкатість існуючих уявлень про любов відбиває реальне багатоманіття видів і проявів цього основоположного людського почуття. Справді, існують любов-утіха і любов-самопожертва, любов-пристрассть і любов-інтерес, любов-хіть і любов-благоговіння, «любов небесна» і «любов земна» (контраст між останніми уособлюється платонівським протиставленням Афродіти-Уранії – «небесної» і Афродіти-Пандемос – «всенародної»). Існують також подружнтя, батьківська, дочірня або синівська любов, любов до особи, спільноти, ідеї або системи цінностей та ін. У кожного з названих і не названих нами різновидів любові є своя внутрішня логіка, і зачіпають вони людину по-різному.

Цікава типологія любові була зафіксована ще давньогрецькою мовою, де розрізнялися вирази «ерос», «філія», «сторге», «агапе».

«*Ерос*» – любов-захват, любов-закоханість, стихійна й пристрасна самовіддача заради когось чи чогось, що визнається більш високим і довершеним, ніж її суб'єкт (свого роду «тяжіння вгору», як охарактеризував цей різновид любові М.О. Бердяєв).

«*Філія*» – любов-приятельство, любов-дружба, що зумовлена як соціальними стосунками, так і особистим вибором людини.

«*Сторге*» – любов-прихильність, особливо в родинних зв'язках. Нарешті, «*агапе*» – жертвна й вибачлива любов, що сходиться до ближнього, сповнена жалю до нього.

Класичний взірець послідовно продуманої античної філософії любові-еросу становить платонівський діалог «Бенкет». У промові Сократа, що за келихом розведеного за грецьким звичаєм вина переповідає друзям повчання прекрасної жриці Діотими, тут подано цілу ієрархію («ліствицю», як сказали б пізніше християнські містики) еротичного сходження людської душі, яка під владою любовного ентузіазму неминуче має, за переконанням філософа, підійматися все до більш і більш високих і довершених щаблів буття. Починаючи з ординарної чуттєвої закоханості й естетичного захоплення красою тіла коханого, людина, згідно з ученням, яке викладає тут Сократ, послідовно переходить – якщо тільки вона перебуває на правильному шляху – до любові до прекрасного в тілах загалом, далі їй відкривається краса душі в її безтілесних образних проявах, ще далі на неї чекає краса «прекрасних учень» і знань, нарешті, на вищому етапі еротичного сходження людина пізнає любов до чистої ідеї краси самої по собі (звідси вираз «платонічна любов», котрим і нині позначають найрафінованіші в духовному відношенні й дистанційовані від безпосередньої сексуальності її прояви).

Підіймаючися таким чином до вищих ступенів буттєвої довершеності, людина внаслідок цього неухильно вдосконалюється й сама, зберігаючи проте аж до найвищих щаблів сходження свій еротичний ентузіазм.

Цікаво зіставити це вчення Платона з концепцією любові, що її розвиває наприкінці античної епохи фундатор неоплатонізму Плотін (205–270 н. е.).

Як і в Платона, плотинівське уявлення про любов має яскраво виражений еротичний характер, однак, за спостереженнями сучасних дослідників, це ерос, якому притаманна скоріше не чоловіча, а жіноча тональність; у ньому відсутня платонівська патетика активного самовдосконалення, ідеального формування, відсутні творчий неспокій і прагнення до дії – натомість багато притишеної, сумовитої містики, терплячого чекання екстазів, найвищий, за Плотіном, стан душі – не активне ентузіастичне сходження, а повна пасивність, цілковите й благоговійне розчинення в чистій присутності Блага [15].

Обом розглянутим різновидам античного еросу протистоїть – або, краще, контрапунктично співвідноситься з ними християнська концепція любові-агапе – любові смиренної, жертвної, але разом з тим сповненої внутрішніх духовних потенцій; любові, що прагне всім простити й усіх утішити. Саме в такій любові вбачається сутність Бога («Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!» – І в. 4, 8), саме її заповідуює людям Христос: «Люби свого ближнього, як самого себе» (Мт.

22, 39) і ще: «Оце Моя заповідь, – щоб любили один одного ви, як Я вас полюбив! Ніхто більшої любови не має над ту, як хто свою душу поклав би за друзів своїх» (Ів. 15, 12–13).

Очевидно, що це інша любов, ніж та, про яку писали Платон чи Плотін, тим більше Емпедокл. Не будемо запліщувати очі й на те, що існує також любов Шекспіра і Фрейда, любов поетів і психоаналітиків, і звичайна наша щоденна, грішна й багатолика любов...

Тож чи можна вказати якісь спільні ознаки, які дали б змогу осмислити з єдиних позицій усе це вражаюче розмаїття високого й низького, піднесеного й непристойного, що ми його позначаємо терміном «любов»?

Такі спільні ознаки, звичайно, існують, хоча говорити про них доводиться з граничною обережністю. Любов може бути глибокою або поверховою, пристрасною чи переважно розумовою, спрямованою на кохану, просто ближню людину чи на будь-яку іншу істоту, проте вона завжди утверджує певне буття заради нього самого, в його самоцінності – в протилежному разі, коли ми, наприклад, культивуємо щось навіть дуже приємне й корисне лише задля його майбутнього споживання, говорити про любов немає підстав.

Сутність любові цим, однак, далеко не вичерпується.

В тільки-но згаданому платонівському діалозі «Бенкет» відтворено красивий і глибокий образ, який справив значний вплив на подальший розвиток світової філософії любові, – образ андрогіна, чоловіко-жінки, що поєднує в собі ознаки обох статей, уособлюючи таким чином ідею людської цілісності. Як сказано в Платона, Зевс покарав андрогінів за їхню гордість, розрубавши кожного вздовж, причому обличчя і статеві органи були розгорнуті в бік розрізу. З тих часів люди шукають свої втрачені половинки; коли ж такі половинки знаходять одна одну – спалахує любов.

Згаданий символічний образ висвітлює сенс любові загалом як пошуку й віднайдення людиною жаданої цілісності – тілесної, духовної чи тілесно-духовної – цілісності, до котрої вона прагне й котру, проте, як показує їй власний досвід, не може здобути у своєму внутрішньому бутті; таку цілісність може дати тільки сутнісне спілкування з іншим, неповторним, наче спеціально для неї «призначеним» суб'єктом – зі своєю міфологічною «половинкою», якщо йти за легендою про андрогінів. Більше того, подібне невіддільне від людського буття глибинне прагнення до надіндивідуальної цілісності легко простежується не лише в статевій любові або інших міжособистісних її різновидах, а й у суто спільнотних формах вияву цього почуття, що прагне зібрати воедино роз'єднані частки суспільства, церкви або нації.

Проте яку саме цілісність має любов на меті? Чи йдеться, справді, про безпосереднє злиття відокремлених «половинок», частинок у якомусь єдиному суперорганізмі?

Слід сказати, що чимало талановитих спроб пояснити природу любові виходили саме з ідеї такого поєднання – злиття. Показові в цьому відношенні стійкі уявлення про глибинний андрогінізм «нового Адама» – Христа як універсальний взірець любовного єднання людей, що їх ми знаходимо в німецьких містиків Я. Беме, Ф. Баадера, російського філософа М.О. Бердяєва та ін.

Справді, є щось піднесене, надихаюче в образі такого «містичного» злиття, що робить останнє одним з неодмінних ідеалів палкої любові. Проте, як і чимало інших ідеалів, даний ідеал навряд чи можна вважати екзистенційно здійсненим; любов, у якій він займає домінуюче становище, рано чи пізно зазнає поразки. Й не тільки тому, що людині фізично не дано цілком «увійти» в іншу, любиму нею істоту, перейнятися її буттям* або ж утворити внаслідок злиття з нею якимсь нове нероздільне ціле, але ще й через те, що дане прагнення не вельми узгоджується з внутрішньою природою самого любовного почуття (обставина, що примусила деяких прихильників ідеї злиття врешті-решт жорстоко розчаруватися у звичайній «земній любові»).

Граничний інтерес, гранична небайдужість до улюбленої істоти, безперечно, любові властиві – в статевому почутті цей інтерес доходить до найінтимніших подробиць існування людини, в духовних різновидах любові – до найтонших, найзаповітніших нюансів внутрішнього досвіду особи, неповторного світу її переживань. І все ж це саме небайдужість іззовні – ми милуємося предметом нашої любові, співпереживаємо йому, намагаємося його осягти, захистити від небезпек, що йому загрожують... Л. Толстой висловив колись думку, що приваблює своєю простотою: «Любити значить

* Ще давньоримський філософ Лукрецій (близько 99–55 до н. е.) відзначав «марність зусиль» коханців, що прагнуть «у тіло всім тілом проникнути» (Lucreti. De rerum natua IV, 1110–1111).

жити життям того, кого любиш». Проте точніше, можливо, було б сказати – відповідати власним життям на життя любимої істоти. Або – прийняти цю любиму істоту з усіма її радощами, болями й сподіваннями до свого зрячого серця.

Без діалогізму, міжособовості, смислового напруження стосунків між Я й Ти неможливою є вже статева любов, найбільш «заземлена», найбільш занурена в плотське начало людського буття. Сексуальна насолода передбачає погляд партнера, передбачає наявність межі, що постійно долається і все ж лишається втіленням тріпотливої конечності існування людини, – межі волосся і шкіри, зору і слів, найлагідніших обіймів. Самий феномен ласки, як ми вже бачили, ґрунтується не на простому злитті з почуттями іншого, а на тілесному контакті, в якому зовнішнє взаємозасвідчення партнерів стає основою внутрішнього самопочуття кожного з них: таким чином, смиренне служіння Ти свого партнера обертається для суб'єкта розширенням чуттєвої бази його власного Я, аж до відчуття його абсолютної виправданості як трансцендентальної основи й мети свободи іншого – цього самого Ти.

Вже тут, таким чином, розкривається сутнісний зв'язок любові із свободою, з абсолютним вибором людської суб'єктивності. Те, чого ми, по суті, домагаємося в любові, – це не просто тіло коханого, загалом не його плотське чи духовне ество, начебто покликане органічно доповнювати наше, а саме його *свобода*, його звернений на нас погляд («коханий є *погляд*», – зауважує в цьому зв'язку Ж.П. Сартр), його здатність творити з нами й задля нас світ обопільних стосунків, світ *ідеального спілкування*, яке завдяки зусиллям партнерів саме обґрунтовує себе, саме творить власне буття й оновлює «великий світ» навкруги. За словами того ж французького мислителя, в любові «я виявляюся істотою, функція якої – викликати до існування ліси й води, міста, поля, інших людей, щоб потім вручити їх іншому, хто побудує з них світ» [16]; так само і я будувавиму цей світ на твердій підставі буття тих, хто любить мене самого.

Тож і справді, в любові ми маємо зрештою певне кінцеве злиття, однак це злиття не є простим поєднанням партнерів у якийсь монологічний – нехай навіть і «містичний», як уявляв собі молодий Бердяєв, – надорганізм. Цілісність породжуваного любов'ю буття базується саме на граничній повноті розгортання стосунків між Я і Ти в усій притаманній їм свободі й відкритості. Ця цілісність не здатна бути нічим іншим, як світом, котрий огортає люблячих, і разом з тим вона залишається окремим буттям у цьому світі – окремою щільно зчепленою молекулою досконалого людського спілкування.

Саме тут, нарешті, ми можемо повніше зрозуміти все значення любові як морального орієнтира спілкування загалом – вона являє той ідеальний стан спілкування, коли воно стає самодостатньою цілістю, що творить власне буття, власний неповторний світ. Зазначений онтологічний і світовий вимір – невід'ємна ознака справжнього високого кохання: не відчувши його унікальності, неможливо осягнути любов у кожному з її конкретних спалахів, від історії Ромео і Джульєтти аж до наших часів; і кожного разу, коли щасливі закохані йдуть вулицями рідного міста, гуляють у лісі, читають вірші тощо, вони творять навколо себе свій особливий світ, творять його раз і назавжди (якщо любов загине, цей світ болісною примарою довго, можливо впродовж усього життя, нагадуватиме про себе колишнім коханцям).

Мова в нас досі йшла власне про статева любов, однак і в інших різновидах любові її специфіка як довершеного спілкування, що буттєво обґрунтовує саме себе, постає із цілковитою очевидністю. Багато кому відоме, зокрема, з власного досвіду благодатне почуття, що огортає людину, яка повертається в батьківський дім, – почуття призабутого, притишеного, але такого рідного світу зворушливого повсякденного піклування, терплячої, всепрощенної батьківської любові.

Як зазначається в літературі, для традиційної української культури загалом показовим є акцентування ролі давнього «материнського права», що зумовлює певну «десекуалізацію» кохання і відносне переважання парадигми материнської (відповідно синівської, дочірньої) любові над статевою [17]. Проникливе зображення такого традиційного ідеального «світу любові» ми знаходимо, наприклад, у хрестоматійних рядках Кобзаря:

...Сім'я вечерея коло хати,
Вечірня зіронька встає,
Дочка вечерять подає,
А мати хоче научати,
Так соловейко не дає.

Здатність любові творити власний світ цілком природно веде до інтерпретації її як універсального космічного принципу, що поєднує всі компоненти буття в гармонійне світове ціле. Ми вже згадували таку універсалізацію любові у філософії Емпедокла; загалом подібне її осмислення нерідко можна зустріти в історії людської думки: так, його поділяли грецькі орфіки (з VI ст. до н. е.) й мудреці давнього Китаю; Арістотель учить про вселенську любов до нерухомого першодвигуна, що знаходиться в центрі світу; стоїк Посідоній (близько 135–51 до н. е.) розробляє вчення про всесвітню «симпатію» речей і природних стихій, що справило глибокий вплив на європейську думку аж до епохи Ренесансу й Нового часу (Й.В. Гете). Зрештою, наше відчуття краси й величі, що втілені в заключному рядку «Божественної комедії» Данте: «Любов, що рушить Сонце і світила», – свідчить про те, що тема цієї космічної світотворчої любові залишається по-людськи зрозумілою і для нас.

Разом з тим хоч яких би космічних обширів і висот сягала любов, неодмінним її джерелом лишається вільне, таємниче, невимушене (ба навіть протилежне будь-якій вимушеності) відношення Я – Ти, незабгагнено спонтанний вибір, внутрішній контакт, який мало сказати, що має особистісний характер, але значною мірою саме й творить неповторну людську особистість. Поза безпосередньою зверненістю до даного конкретного суб'єкта і саме до нього жодна справжня любов неможлива; позбавлена цього екзистенційного джерела (якщо говорити про Данте – згадаймо в цьому зв'язку постать Беатріче), проповідь «всезагальної» космічної любові здатна переродитися на холодну гедоністичну риторику.

Ю. Олеша якось сказав, що кращими в російській поезії він вважає рядки А.А. Фета:

В моей руке – какое чудо!
Твоя рука

Втілена поетом чудесна й благодатна обраність, на якій ґрунтується любов, не може бути заміненою нічим. Добрі наміри, приязні стосунки інколи ведуть до любові, навіюють її, проте заступити її по суті не здатні й вони. Навіть із найшляхетніших міркувань *неможливо зобов'язати людину любити* – хоча, що дуже важливо, любов породжує власні обов'язки й власну відповідальність. За словами А. де Сент-Екзюпері, ми відповідаємо за тих, кого приручили; за тих, кого полюбили, – також. Вище вже наводилася думка про любов як відповідальність Я за Ти; прикро, жахливо, коли любов забуває про цю внутрішню притаманну їй відповідальність, від цього терплять найближчі, найрідніші для нас істоти, наші кохані й діти.

І все ж любов як така нікому не може бути поставленою в обов'язок, не може бути предметом морального примусу. Не рахується вона і з вимогами елементарної справедливості: якщо вже людину люблять, то найчастіше не за те, що вона є доброю, морально досконалою, і вже зовсім не тому, що їй ця любов буцімто потрібна більше, ніж комусь іншому поруч із нею.

Ця невимушеність, некерованість, «беззаконність» справжньої любові неминуче надає їй ризикованого характеру, робить її справою вельми сумнівною з точки зору прихильників будь-якої офіційної регламентації людського буття, що вбачають у ній виклик. М.О. Бердяєв прямо говорив у цьому зв'язку про «нелегальність» любові [18]. І справді, за самим характером свого виникнення й побутування любов – це змова, змова проти всього пересічного, зовнішнього, нав'язливого, нещирого. Справжню любов неможливо ідеологізувати: будь-яким узвичаєним стереотипам соціальної чи національної свідомості вона протиставляє внутрішню очевидність присутності обраної істоти, безпосереднє відчуття правдивості свого людинопізнання, що засвідчується самим фактом любовного відповідання сутності Я – сутності Ти.

За давньоруських часів агіограф (автор життя того чи іншого святого) міг обґрунтувати своє право описувати подвижницьке життя свого героя саме великою любов'ю до нього, яка й уможливило правдиве бачення його святості. Таке твердження суперечить усім настановам об'єктивізму останніх століть, проте з наведених міркувань видно, що певні підстави воно під собою має.

Так, ззовні любов нерідко видається «сліпою», і до певної міри ця її «сліпота» є таки можливою. При цьому, однак, кожна справжня любов неодмінно таїть у собі свою «точку істини», внутрішнє, жодним іншим чином недосяжне знання про лице й душу любимої істоти, а через неї – про світ, що

його вона дарує тому, хто любить її. Це знання-переживання, знання-буття утворює позитивний, стверджувальний сенс «любовної змови» як щонайглибшої солідарності свідків і захисників правди один про одного й про світ навкруги. Саме це *буття-у-правді* зрештою й робить любов посправжньому вільною, здатною протистояти як побутовим передсудам, так і ідеологічним очікуванням ззовні.

Парадоксальність любові підсилює й те, що навіть усупереч «видимій» людській правоті вона не може не прагнути якимось чином звеличити свій предмет, не потурати його примхам; установити для когось чи чогось тверде, об'єктивно обґрунтоване й справедливе місце у світі передусім якраз і означає його не любити. Вища справедливість любові полягає при цьому в тім, що все, за своєю внутрішньою неповторною правдою гідне її, так чи інакше має право на звеличення у всеосяжній всесвітній гармонії, проте перекласти це право мовою холодного розуму й загальнозначущого здорового глузду є справою важкоздійсненною.

З наведеного стають зрозумілими *потенційна трагічність любові*, її сутнісний зв'язок з відчуттям трагізму людського буття загалом. Чим вищою, чим більш самовідданою й ентузіастичною є людська любов, тим важче їй укорінитися в цьому світі, тим більшою є ймовірність її трагічного фіналу; загальновідомі свідчення цього дає світове мистецтво, що так часто пов'язує тему любові з темою смерті. Згідно з релігійними уявленнями, трагічного елемента не позбавлена не тільки людська, земна, але навіть і Божественна любов, любов Бога-творця до людей, усього живого. Так, єврейський бог Йахве, такий ревнивий до «обраного народу», після руйнування Єрусалимського Храму, коли єврейське плем'я було розсіяне по світах, приносить, за версією кабалістів, зворушливу присягу, що не ввійде в Єрусалим небесний, аж поки сини Ізраїлю знову не ввійдуть у Єрусалим земний. «Як забуду тебе, Єрусалиме, хай забуде Мене правиця Моя!» – клянеться при цьому Господь мало не в розпачі. Відповідно ж до основ християнського вчення, Бог-Отець через велику любов до людей віддає на хресну муку свого Сина – Ісуса Христа...

Тим тісніше нитки любові й муки, любові й жертви, любові й смерті сплітаються в людському житті. Проте недоречно було б дорікати за це долі: потенційний трагізм справжньої, високої любові – лише один із симптомів її буттєвої й духовної досконалості. Світ наш узагалі сповнений ризику, конфліктів, проблем, але нерозумно через це відмовлятися жити в ньому. Як жоден інший моральний феномен, любов являє людині повноту її душевної реалізації, повноту смислових і творчих потенцій буття; вона акумулює позитивну моральну енергію, благодатну *енергію радості*, що допомагає людській особистості витримувати натиск обставин, не зраджувати себе, в будь-яких стосунках лишатися вірною кращим своїм ідеалам і цінностям. Через усе це любові в житті людини, хоч би що провадили щодо цього ханжі, ніколи не буває забагато: питання тільки в тому, чи відповідає той чи інший її прояв справжній її сутності. Й подібно до того як справжня, глибока любов до Батьківщини не має нічого спільного з «ціннісною сліпотою» і холодним презирством щодо інших культур і націй, так само й для міцності родинних стосунків єдиною надійною гарантією може бути *не заперечення, а утвердження любові*: зміцнення і поглиблення з роками (за умови необхідної й серйозної турботи про це) взаємної прихильності чоловіка і жінки одне до одного, до дітей, до свого сімейного вогнища – за збереження відкритості й здатності до співчуття щодо тих, хто оточує дану людську спільноту.

За давньою традицією, освяченою до того ж іменами великих філософів від Емпедокла до Шеллінга, Гегеля, Шелера тощо, говорячи про «своє інше» любові, її неминучий категоріальний корелят, звичайно згадують ворожість або *ненависть*. Викладені міркування підказують, однак, що власне моральної змістовності значно більше можна було б відшукати у співвідношенні зовсім іншого гатунку: *«любов – співстраждання»*. Адже хоч би яким звичним для нашого слуху було сполучення любові й ненависті, хоч би якою переконливою видавалася часом неминучість ненависті для реального утвердження любові й добра, – як зв'язок, так і протиставлення цих начал усе ж таки мають здебільшого зовнішній характер. Любов, що вбирає в себе ненависть до своїх ворогів, що «знімає» (за законами гегелівської діалектики) цю ненависть у собі, – далеко не є найдосконалішою, як показує звичайний людський досвід. Існують люди, схильні до любові, й люди, схильні до ненависті, найчастіше це зовсім різні люди. Водночас повноцінна людська любов залишається неможливою без засад співчуття, співстраждання, що діалогічно їй протистоять і разом з тим надають їй особливої моральної заглибленості.

Тісну взаємодоповнюваність, яка існує між любов'ю-закоханістю і співстражданням-жалістю, свого часу відзначив М.О. Бердяєв [19]. Ця взаємодоповнюваність має чимало аспектів. Так, якщо

любов-закоханість за своєю суттю є вибірковою і не має справи з людиною «взагалі», то співстраждання, як ми бачили, робить своїм предметом тяжкість людського існування як таку, хоч би який конкретний суб'єкт її репрезентував. Відповідно до цього, якщо любов-закоханість неминуче прагне до взаємності, то співстраждання, жаль, як почуття асиметричне, жодної взаємності не потребує. Якщо любов-закоханість естетизує людину й необхідним атрибутом її є прекрасний образ коханого, то жалість у своїй основі безобразна, як відчутий «зсередини» чужий біль; звернене до нас обличчя Іншого постає в цьому разі як «пласке», «роздягнене», «тлінне» (Е. Левінас), самою своєю появою заперечуючи естетичну орієнтацію свідомості загалом. Якщо любов-закоханість за всієї потенційної жертвовності окриляє і підносить люблячого, утверджує його у свідомості правоти й цінності власних почуттів, то співстраждання, навпаки, віддаляє людину від суто індивідуальних пристрастей і захоплень, змушує її більш суворо й мужньо поглянути на власне життєве призначення. Якщо любов у реальному людському світовідношенні постає як могутній гармонізатор життя й смислу, культуротворча й культууроохоронна сила, співстраждання роз'ятрює совість людини, занурює її, за словами Бердяєва, в «темряву світу», вимагає від неї ставити перед собою нові й нові, інколи надмірно високі завдання. Взагалі, якщо любов задає існуванню людини органічно властиву їй міру, то співстраждання не має міри в собі і є безмірним, як саме буття.

Цілком зрозуміло, що розглянута діалогічна суперечливість засад співстраждання й любові передбачає їх якнайтісніше поєднання в цілісній моральній атмосфері людського спілкування. Не зігріта жалістю любов з її «доцентровою» спрямованістю легко вироджується у своєрідний «егоїзм удвох», банальне обивательське самовдоволення. Що ж стосується не осяяного й не ошляхетненого любов'ю співстраждання, то воно, як зазначав відомий англійський письменник Г. Грін, здатне переростати в «страшну, невгамовну пристрасть», що веде до втрати людиною власного Я, а то й просто штовхає її до загибелі. Й тільки справжня єдність цих засад здатна служити надійною моральною основою безмежно різноманітних процесів людського спілкування.

КУЛЬТУРА СПІЛКУВАННЯ Й ЕТИКЕТ

Власне, будь-який прояв людської культури, як і культура загалом, може бути розглянутий як культура спілкування, оскільки за самою своєю сутністю культура є інтерсуб'єктивною. Водночас про культуру спілкування нерідко говорять і в особливому значенні – так само як про культуру праці, культуру дозвілля, культуру побуту тощо. В такому випадку під *культурою спілкування* розуміють передусім наявні в суспільстві і в людському житті *форми плекання спілкування як такого**, *форми його структурування й ціннісно-сміслової організації, а також їхню реалізацію безпосередню в стосунках між людьми*. Моральний аспект культури спілкування при цьому охоплює, природно, такі форми останньої, котрі мають морально-етичний характер, тобто певні цінності, норми, звичаї, традиції та інші способи регуляції поведінки, що визначають власне моральну структуру міжсуб'єктних відносин і забезпечують їхню реалізацію.

Вище нами були розглянуті деякі загальні принципи моральної культури спілкування, що, очевидно, є універсально значущими. Проте із справжнім феноменом культури ми маємо справу тільки там, де вказані загальні принципи втілюються у відповідну реальність – укорінюються в традиціях, звичаях, побуті, впливають на конкретну поведінку людей, стають надбанням їхнього повсякденного досвіду. Специфічна *реальність культури*, про яку тут ідеться, не може бути довільно сконструйованою або підігнаною під наші високі ідеали: шар за шаром, працею і досвідом поколінь нарощується вона на певному соціально-історичному, етнічному, природному ґрунті, в кожному разі відображаючи неповторність збігу чинників, що викликали її до життя. Тільки на підвалинах такої реальності, в її неповторному історичному, національному, морально-просторовому заломленні можуть знайти справжню опору найвищі, найзагальніші морально-етичні цінності: так, за всього всесвітнього значення кантівського вчення про категоричний імператив, основою його послужила культурна реальність Німеччини кінця XVIII ст. І тільки на підвалинах такої реальності, на тлі відповідних соціальних зв'язків і взаємин, що складаються начебто «самі собою», становлення моральної особистості стає нормальним природно-історичним процесом, а не подвигом, що потребує героїчних зусиль від того, хто прагне зберегти свою добродішність і виховати порядних дітей у пустці безкультур'я й аморалізму.

* Нагадаємо, що слово «культура» походить від лат. *colere*, що саме й означає «плекати», «обробляти», «виросувати».

За умов руйнації, що спіткала культуру нашої країни, її неповторну реальність, важливо пам'ятати, що моральне відродження народу і встановлення на майбутнє надійної системи морально-етичних цінностей передбачають насамперед не ідеологічні баталії й не виховування чергового взірця «нової людини», а *вільний розвиток культури як такої*, оскільки саме в процесі такого розвитку, з усіма його неминучими втратами, тільки й може утворюватися реальний ґрунт людської моральності, вкоріненість у якому забезпечує органічне зростання народного етосу, робить життєздатними його визначальні цінності.

Істотним елементом такого «проростання» моралі в товщі культурної реальності (тобто буттєвого зростання власне моральної культури) є процес вербалізації, висловлювання, смислової експлікації основних моральних проблем – сказати б, процес їх мовно-мисленнєвого шліфування. Стрижневим елементом культури не дарма завжди вважалися слово, література, здатність продукувати тексти; так і для культури морального спілкування принципово важливою є наявність такої обґрунтовуючої її ланки, як *культура морального висловлювання, культура словесного обговорення моральних проблем*. Надто добре відомо, що там, де з тих або інших причин перестають вважати за потрібне висловлюватися і міркувати на теми моралі, дуже швидко занепадають, вульгаризуються й самі морально-етичні цінності; коли людям (як це трапилося, зокрема, в Європі після першої світової війни) чомусь стає «ніяково», «соромно» говорити про любов, – хиріє, зрештою, й саме любовне почуття. Навпаки, продуктивний розвиток моральної культури, моральних стосунків між людьми передбачає процес їх вільного обговорення – *моральний дискурс*, що захоплює і освоює дедалі нові й нові шари людського досвіду.

Надзвичайно важливим елементом культури спілкування, який у наш час набуває особливої актуальності, є етика стосунків між *індивідами, суспільством і локальними спільнотами*, які це суспільство складають. По суті, цей аспект виразно заявив про себе вже в гегелівському вченні про моральність. Але якщо стосунки індивіда й суспільства з того часу обговорювалися досить жваво, проблема локальних спільнот і етики міжспільнотного спілкування саме в наші дні починає привертати до себе зростаючу увагу дослідників, публіцистів, усієї мислячої громадськості.

Нинішнє посилення інтересу до локальних людських спільнот і етики стосунків між ними аж ніяк не можна вважати чимось випадковим хоча б на тлі тих спалахів національно-етнічної свідомості, що ми їх спостерігаємо сьогодні в найрізноманітніших куточках світу. Дедалі активніше заявляють про свої права й інші спільноти та меншини – від релігійних до сексуальних тощо. Змушені боротися за виживання своїх членів спілки інвалідів, ветеранів різних воєн, самотніх матерів та ін. В будь-якому випадку важливо, що людина, яка вступає нині в процеси міжсуб'єктного спілкування, все частіше усвідомлює себе при цьому не просто окремим індивідом, а й членом певної спільноти або меншини, виразником її інтересів. З цієї обставини випливає ціла низка практичних моральних проблем, які потребують докладного етичного аналізу; йдеться про проблеми толерантності, рівності прав, самоідентифікації, спільнотної відповідальності тощо. Справжня культура спілкування передбачає неослабну увагу до подібних проблем, що в чималій кількості виникають сьогодні й, судячи з усього, виникатимуть і надалі.

Нарешті, головним показником і водночас основною сферою реалізації моральної культури спілкування є актуальні процеси міжсуб'єктної взаємодії, актуальні стосунки між людьми. Вище досить докладно йшлося про глибинний моральний зміст цих стосунків – хоча вичерпати цю тему, звичайно, в жодному посібнику неможливо. Нині існує чимало збірок конкретних настанов і рекомендацій щодо практичної організації міжлюдських взаємин; загальновідомий взірець подібної літератури – популярні книжки Д. Карнегі (1888– 1955). Згаданого автора, як і інших метрів даного жанру, нерідко звинувачують – і не без підстав – у надмірному практицизмі, що узаконює маніпулювання людською моральною свідомістю. А проте деякі правила спілкування, запропоновані американським фахівцем, безперечно, заслуговують на увагу: «Щиро цікавтеся іншими людьми», «посміхайтеся», «будьте хорошим слухачем», «ніколи не кажіть людині, що вона не має рації» (себто не залишайте нікого у свідомості його повної неправоти) та ін.

Якщо перелічені правила, як і багато подібних до них, явно мають певний раціональний сенс, то поряд із ними в культурному спілкуванні ми дотримуємося й суто формальних, на перший погляд, настанов, так само як і чистісіньких умовностей. Сукупність таких формальних правил, що регулюють зовнішні прояви людських стосунків (поводження з людьми, формули звертання, вітання,

вибачення, подяки, поведінка в місцях загального користування, манери, одяг тощо), називають *етикетом* (франц. *etiquette* – ярлик, етикетка, від фламандського *steeken* – встромляти).

В недавній нашій історії траплялися часи цілковитого нехтування будь-якими правилами етикету як начебто буржуазним або феодально-аристократичним пережитком, що приховує нещирість, відсутність реальної поваги до людини. Проте наслідком такого презирливого відкидання етикету незмінно виявлялося поширення грубості, а то й відвертого хамства. І це аж ніяк не можна вважати якоюсь випадковістю.

По-перше, далеко не всі навіть формальні засади етикету мають суто конвенційний (умовний) характер, інколи за ними стоїть досить глибокий зміст, що стосується історії моралі або й її нинішнього актуального стану. Так, відомо, що рукостискання з'являються як знак незброєності, взаємної довіри; цокатися келихами люди почали, аби засвідчити відсутність у них отрути. Глибоке розуміння суті людини, що залишається актуальним і сьогодні, зумовлює різницю звертання на «Ви» і на «Ти». Адже, звертаючися на «Ви», ми, по суті, підкреслюємо цим свою повагу до наявної в людини свободи вибору, закріплюємо за нею право на множинність можливих утілень. Ви – такий, наче кажемо ми людині, а втім, коли Ваша ласка, можете бути й ще ось таким, і яким завгодно іншим. У той самий час коли ми говоримо малознайомій людині «Ти», ми тим самим вербально «приковуємо» її суб'єктивне Я до якогось певного фактичного його вияву – наче хапаємо його за комір, перетворюємо на своєрідний об'єкт, річ. «Ти» – отже, людина кінчена.

В інших випадках, навпаки, «Ти» підносить людину, «Ви» – здатне глибоко її образити. Це тоді, коли практичне утвердження власної свободи й гідності не є для нашого партнера актуальним у стосунках з нами, коли свій вибір він уже зробив і дорожить саме обраним, зверненням до нас своїм волевтіленням. «Ти» в такому разі фіксує унікальність, незамінність даної людини, такої, яка вона є, так само як і незамінність нашого спілкування з нею. Воно натякає на те «буття-у-правді», котре, як ми бачили, є однією з внутрішніх прикмет любові. Що ж до звернення на «Ви», то воно в даному разі могло б видатися занадто холодним, байдужим, таким, що не рахується з неповторною індивідуальністю нашого партнера.

Таким чином, суто формальні, здавалося б, моменти спілкування здатні містити досить-таки глибокий моральний смисл. Утім, і це по-друге, чисто умовні вимоги етикету теж мають свою вагу: дотримуючися їх, ми тим самим наче декларуємо узгоджуваність нашого способу поведінки й дії з поведінкою і діями наших партнерів по спілкуванню, наче заявляємо про свою належність до єдиного з ними морального й смислового простору.

Тож, як бачимо, нехтувати навіть зовнішніми правилами моральних взаємин не слід. Повага до них і творче засвоєння здатні зробити правила етикету дієвим утіленням доброзичливого, уважного ставлення до людини, знаряддям тактовності, делікатності. Таке органічне засвоєння приписів етикету, включення їх до загальної системи людських моральних цінностей становить необхідне опорядження *ввічливості* – важливого показника морального стану людської особистості в цілому.

Запитання

Наскільки неминучим є зв'язок толерантності з байдужістю? Обґрунтуйте свою точку зору.

Проаналізуйте ту чи іншу конкретну ситуацію толерантності до не толерантного.

Як Ви розумієте вираз «мужність толерантності» стосовно проблем сучасного світу?

Чи гідний поваги засуджений злочинець? Якщо так – на якій підставі? Чим відрізнятиметься наша моральна повага до негідної й до шанованої людини?

Яка форма співчуття – співстраждання чи співрадість – уявляється вам життєво змістовнішою? Чи вони рівнозначні?

Чи можливе співстраждання (жалість) без милосердя? Милосердя без співстраждання?

В якому розумінні любов можна вважати моральною передумовою людського спілкування загалом?

У чому, на Вашу думку, полягає головна відмінність між еротичною й агапічною любов'ю? Чи мають вони при цьому якусь спільну основу? Яку саме?

Що, на Вашу думку, означає бути людиною ввічливою? Чи можна вважати ввічливість суто зовнішньою характеристикою моральної вдачі людини?

Рекомендована література

Бердяев Н.А. Эрос и личность (Философия пола и любви). М., 1989. 159 с.

Ельчанинов А.В., свящ. Записи. 12-е изд., доп. К., 1999. 203 с.

Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. К., 1999. 294 с.

Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. 1997. № 11. С. 46–54.

Льюис К.С. Любовь. Стрдание. Надежда. Притчи. Трактаты. М., 1992. С. 125–184, 208–261.

Мир и Эрос. Антология философских текстов о любви. М., 1991. 335 с.

Мэй Р. Любовь и воля. М., К., 1997. 384 с.

Равич М.М. Этикет. СПб., 1999. 288 с.

Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне // *Рікер П.* Навколо політики. К., 1995. С. 313–332.

Рюриков Ю.Б. Самое утреннее из чувств. Культура любви. К., 1985. 136 с.

Соловйов Е.Ю. Толерантність як новоевропейська універсалія // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. К., 1997. С. 99–115.

Фромм Э. Искусство любить // *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 109–178.

Хамитов Н. В. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское. К., 1995. 172 с.

ПІСЛЯМОВА

На закінчення авторіві курсу лишається вибачитися за його неповноту й огріхи. Поза розглядом залишилося надто багато – вся історія світової й вітчизняної етики, різноманітність сучасних напрямів етичної думки, низка пекучих проблем, що потребують етичного осмислення сьогодні. Хотілося б сподіватися, що знайомство з лекціями якоюсь мірою допомогло читачам зорієнтуватися щодо репрезентованої галузі людських знань – а в когось, можливо, й пробудило бажання вдатися до детальніших студій

Хоча етика й моральна проповідь – речі різні, автор не стане заперечувати, що у своїх лекціях він обстоював певні життєві цінності, певний моральний ідеал. Ці цінності й цей ідеал важко сформулювати однозначно, засвідчити їх може лише текст самого посібника. Якщо це не так, якщо прочитана книжка лишає сумніви щодо пропонованого в ній морального вибору, кричати про нього навздогін – справа марна.

І все ж одну істотну ознаку того бажаного морального стану людини, до якого автор прагнув повернути увагу читача, тут, у післямові, варто виділити й назвати окремо. В часи небаченого переплетення трагічного й низького, в часи, коли ламання традиційних меж і гіпертрофія найрізноманітніших крайнощів стають узвичаєним стилем поведінки для багатьох, – авторіві хотілося б нагадати про ту специфічну рису давньоруської ще моральної культури, котру Г.П. Федотов називав світлою мірністю і котра позначає здатність людини за будь-яких умов і в будь-яких своїх прагненнях зберігати душевну міру свого існування, внутрішню відповідність закликіві світла й добра. А ніщо, внутрішньо спрямоване до добра, не минає даремно.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

ВСТУП

- [1] Див.: Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 96.
- [2] Див.: *Ranofsky E.* Renaissance and Renascences in Western Art. Stockholm, 1960. P. 108, 113.
- [3] Шлемкевич М. Загублена українська людина. К., 1992. С. 155.
- [4] Див.: Беттельгайм Б. Освічене серце // Всесвіт. 1992. № 8. С. 133–144; № 10. С. 175–181, № 12. С. 179–184.

Лекція 1

- [1] Див.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 348–350.
- [2] Див.: Рікер П. Етика і мораль // Рікер П. Навколо політики. К., 1995. С. 269–283.
- [3] Див., напр.: Партийная этика: (Документы и материалы дискуссии 20-х годов). М., 1989. 509 с.
- [4] Див.: Маркс К. Сповідь // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. К., 1966. Т 31. С. 473.

Лекція 2

- [1] Див.: Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т. 12 кн. К., 1993. Т. 3. С. 352–377.
- [2] Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 454.
- [3] Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 78.
- [4] Нерсесянц В.С. Философия права М., 1998. С. 17, 20.
- [5] Боткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 187.
- [6] Там само. С. 214.
- [7] Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець. К., 1998. С. 434.
- [8] Там само. С. 440.
- [9] Там само. С. 418.
- [10] Там само. С. 412, 414.
- [11] Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения М., 1990. С. 703.
- [12] Рікер П. Навколо політики. К., 1995. С. 30.
- [13] Див., напр.: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 31–47.
- [14] Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 446, 476.
- [15] Розгляд політики як «демонстраційної моделі» див., напр.: Бодрийар Ж. О совращении // Ad marginem'93. Ежегодник. М., 1994. С. 352–353.
- [16] Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець. К., 1998. С. 440.

Лекція 3

- [1] Див.: Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные сочинения. М., 1993. С. 39–157.
- [2] Див.: Воспоминания Рудольфа Гесса // Освенцим глазами СС. Варшава, 1991. С. 25–95.
- [3] Див.: Hare R.M. Freedom and Reason // Moral Philosophy: Text and Readings / Andrew G. Oldenquist. 2 ed. Boston etc., 1978. P. 338–356; Universalizing (Kant, Hare) // Ibidem. P. 22–31.
- [4] Див. спеціальну розвідку (щоправда, дещо вже застарілу): Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988. 271 с.
- [5] Див.: Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. К., 1994. 261с.
- [6] Манн Т. Доктор Фаустус. К., 1990. С. 61.
- [7] Див.: Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д, 1998. С. 266–269 та ін.
- [8] Див.: Бочковський О. Вступ до націології. К., 1998. С. 101–102.
- [9] Померанц Г.С. Опыт философии солидарности // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 59.

Лекція 4

- [1] Див., напр.: *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 208–215.
- [2] Див.: *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984. С. 66–79.
- [3] Див.: Там само. С. 62–63, 66, 73–75, 79–80 та ін.
- [4] *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 330.

Лекція 5

- [1] *Бубер М.* Образы добра и зла // *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 151.
- [2] Див., напр.: *Августин А.* Исповедь. М., 1991. С. 119, 181–182 та ін.
- [3] *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991. С. 104, 105.
- [4] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 120.
- [5] Див.: *Повель Л., Бержсье Ж.* Утро магов. К., 1994. С. 244–247.
- [6] Див.: *Августин А.* Исповедь. С. 137–138.
- [7] Див.: *Arendt H.* Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil. N. Y. etc., 1976. 312 p.
- [8] Ibid. P. 287.
- [9] *Лем С.* Мифотворчество Томаса Манна // *Новый мир.* 1970. № 6. С. 252.
- [10] *Бубер М.* Образы добра и зла // *Бубер М.* Два образа веры. С. 135.
- [11] Див.: *Шрейдер Ю. А.* Человеческая рефлексия и две системы этического сознания // *Вопросы философии.* 1990. № 7. С. 38–39.
- [12] Див.: *Гартман Н.* Эстетика. М., 1958. С. 490.

Лекція 6

- [1] Див.: *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 26–27.
- [2] Див.: Там само. С. 29.
- [3] *Франк С.Л.* Смысл жизни // *Смысл жизни: Антология.* М., 1994. С. 509.
- [4] *Франкл В.* Человек в поисках смысла. С. 37.
- [5] *Бахтин М.М.* Из записей 1970–1971 годов // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 350.
- [6] *Иоанн Дамаскин.* Источник знания // *Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 622.*
- [7] *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке // *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 576.
- [8] Див.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 31.
- [9] *Тоунбее А.* Changing Attitudes towards Death in the Modern Western World // *Man's Concern with Death.* London, 1968. P. 130, 131.
- [10] *Давыдов Ю.Н.* Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1989. С. 25–27.
- [11] *Августин А.* Исповедь. М., 1991. С. 166, 112, 113.
- [12] *Франк С.Л.* Смысл жизни // *Смысл жизни: Антология.* С. 509, 570, 519.
- [13] Там само. С. 509.
- [14] *Кюблер-Росс Э.* «Весной она вернется...» // *Жизнь после смерти.* М., 1991. С. 62.
- [15] *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 73.
- [16] Цит. за: *Никонов К.И.* Современная христианская антропология: (Опыт философско-критического анализа). М., 1983. С. 156.
- [17] Див., напр.: *Муди Р.А.* Размышления о жизни после жизни // *Жизнь после смерти.* С. 8–56.
- [18] *Карсавин Л.П.* О личности // *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 186.
- [19] *Карсавин Л.П.* Поэма о смерти // Там же. С. 278.
- [20] Див.: *Бердяев Н.А.* О самоубийстве. М., 1992. 23 с.

Лекція 7

- [1] Див.: Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 259–337.
- [2] Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 260.
- [3] Див.: Там само. С. 270.
- [4] Див.: Там само. С. 273.
- [5] Цит. за: Ермоленко А.М. Попередні зауваги про трансцендентальну прагматику // Філософська і соціологічна думка. 1992. № 2. С. 69, 70.
- [6] Бубер М. Хасидские рассказы // Бубер М. Избранные произведения. Иерусалим. 1979. С. 146.
- [7] Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 291–292.
- [8] Див.: Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 214–255.
- [9] Константинов А., Дикселиус М. Бандитская Россия. СПб.; М., 1997. С. 17.
- [10] Волошин М.А. Пророки и мстители // Волошин М.А. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М., 1991. С. 274.
- [11] Дао дэ цзин // Древнекитайская философия: Собр. текстов в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 126.
- [12] Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого. К., 1999. С. 124.
- [13] Цит. за: Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 131.
- [14] Див.: Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. Л., 1971. С. 5–134.
- [15] Див.: Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д, 1998. 416 с. Пор.: Гайденок П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Кьеркегора. М., 1970. 248 с.
- [16] Достоевский Ф.М. Преступление и наказание: Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 7. С. 158.
- [17] Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981. С. 42.
- [18] Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 63.
- [19] Цветаева М. И Мой Пушкин. 3-е изд., доп. М., 1981. С. 52.
- [20] Макаренко А.С. Коммунистическое воспитание и поведение // Макаренко А.С. Соч.: В 7 т. М., 1958. Т. 5. С. 453–454.
- [21] Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 79.
- [22] Винниченко В. Конкордизм – система будування щастя. (Рукопис). С. 4–5. Цит. за: Лацик Є. Винниченкова філософія щастя // Філософська думка. 1998. № 1. С. 144. Пор.: Гусак Н.І. Щастя в етичній концепції «Конкордизму» Володимира Винниченка: Автореф. канд. дис. К., 1999. 19 с.

Лекція 8

- [1] Наводиться за: Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987. С. 145–146.
- [2] Див.: Бандзеладзе Г.Д. О понятии человеческого достоинства. Тбилиси, 1979. С. 100, 25–27.
- [3] Там само. С. 74.
- [4] Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 295, 294.
- [5] Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: В 2 кн. Л., 1990. Кн. 2. С. 67, 71.
- [6] Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 223.
- [7] Мильнер-Иринин Я.А. Этика, или Принципы истинной человечности. (Принцип совести) // Актуальные проблемы марксистской этики. Тбилиси, 1967. С. 286–287.
- [8] Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 192.
- [9] Федотов Г.П. О национальном покаянии // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (Избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. СПб., 1991. Т. 2. С. 47.
- [10] Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 124, 225.
- [11] Див.: Изард К. Эмоции человека. М., 1980. С. 358.
- [12] Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 128.

[13] Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 234.

[14] Див.: *Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture.* Cleveland; N. Y., 1969. 324 p.

[15] Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? // Античность и современность: К 80-летию Федора Александровича Петровского. М., 1972. С. 251–263.

[16] *Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture.* P. 223.

[17] Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3. С. 121.

Лекція 9

[1] *Бернард Клервоский.* О благодати и свободе воли // Средние века Вып. 45. М., 1982. С. 268.

[2] *Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Твори.* К., 1965. Т. 20. С. 110.

[3] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 121.

[4] *Геродот.* Исторія. К., 1993. С. 330.

[5] *Пинес Ш.* О метаморфозах понятия «свобода» // Страницы. 1992. № 1. С. 33.

[6] *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг. Ростов н/Д, 1998. С. 267.

[7] *Сервантес М. де.* Дон Кихот Ламанчський. К., 1955. С. 468.

[8] *Донцов Д.* Дух нашої давнини. 2-е вид. Дрогобич, 1991. С. 288.

Лекція 10

[1] *Кон И.С.* В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., 1984. С. 313.

[2] *Карри П., Зарате О.* Макиавелли для начинающих. Ростов н/Д, 1998. 176 с.

[3] *М-н В.* Иезуиты // Энциклопедический словарь / Изд.: Ф. А. Брокгауз, И А. Ефрон. СПб., 1894. Т. 13-а. С. 625.

[4] *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 6. С. 322.

[5] *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 9.

[6] Там само. С. 132.

[7] *Гусейнов А.А.* Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 79–80.

[8] Див.: *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 696–697.

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Німецька ідеологія // *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори. К., 1959. Т. 3. С. 19.

[10] *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 року // *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори. К., 1980. Т. 42. С. 88.

[11] *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 160.

[12] *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 73. 121–122. Пор.: Там само. С. 127.

[13] *Вебер М.* Протестантська етика і дух капіталізму. К., 1994. С. 122.

[14] Там само. С. 128–129.

[15] Там само. С. 125.

[16] *Дао дэ цзин* // Древнегреческая философия. В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 116, 126.

[17] Там само. С. 128.

Лекція 11

[1] *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 190, 203, 204.

[2] Там само. С. 186.

[3] Див.: *Ясперс К.* Комунікація // *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996. С. 132–148.

[4] Див.: *Ермоленко А.Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). К., 1994. С. 38–40.

[5] Сухомлинский В.А. О воспитании. М., 1975. 2-е изд. С. 262.

[6] Див.: Каган М.С. Мир общения' Проблема межсубъектных отношений. М., 1988. С. 141–156.

[7] Бахтин М.М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М.М Эстетика словесного творчества. М, 1979. С. 312.

Лекція 12

[1] Вайсбанд И.Д. Соционика: определите свой тип личности. К., 1992. Вып. 2. С. 2. Див. також: Прокофьева Т.Н. Соционика. Алгебра и геометрия человеческих взаимоотношений. М., 1999. 108 с.

[2] Соловійов Е.Ю. Толерантність як новоєвропейська універсалія // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. К., 1997. С 99.

[3] Cranston M. Toleration // The Encyclopedia of Philosophy / Paul Edwards Ed in Chief. N. Y.; L., Vol. 7. P. 143.

[4] Тишков В. Толерантность и согласие в трансформирующихся обществах // Культура мира и демократии. Культура мира: Учебное пособие М., 1997. С. 173.

[5] Див.: Уотсон Л. Ошибка Ромео // Жизнь после смерти. М., 1991. С. 115, 116.

[6] Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма. (Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. 1971. № 10. С. 196.

[7] Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990. С. 82.

[8] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 304.

[9] Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. К., 1999. С. 114.

[10] Там само. С. 107.

[11] Там само С. 148, 169.

[12] Див.: Там само. С. 105–117.

[13] Бубер М Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М, 1995. С. 23.

[14] Цит. за: Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. Л., 1971. С. 94.

[15] Див.: Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 49–69.

[16] Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 218, 215.

[17] Див., напр.: Грабовий Г. Шевченко як міфотворець. К., 1991. С. 74–87.

[18] Див.: Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 77.

[19] Див.: Бердяев Н.А. Эрос и личность. (Философия пола и любви). М., 1989. С. 118–119, 122–123, 140

Навчальне видання

Малахов Віктор Аронович

ЕТИКА

Курс лекцій

Художнє оформлення та редагування *Олексія Григора*

Технічний редактор *Людмила Швець*

Коректори *Людмила Іванова, Алла Бараз, Алла Бородавко*

Оператор *Наталія Громова*

Підп. до друку 05.05.04. Формат 84 x 108/32. Папір офсет. № І. Гарн.

Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 20.16. Ум. фарбовідб. 20.58.

Обл.-вид. арк. 22.37. Вид. № 4185. Зам. № 4-990

Видавництво «Либідь» при Київському університеті,

01004 Київ, вул. Пушкінська, 32

Свідоцтво про державну реєстрацію № 404 під 06.04.2001 р.

ЗАТ «ВПОЛЬ», ДК № 15

03151 Київ 151, вул. Волинська. 60



Малахов Віктор Аронович народився 1948 р. в Києві. В 1972 р. закінчив філософський факультет Київського державного університету ім. Тараса Шевченка. З 1992 р. – доктор філософських наук.

Працює в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Має багаторічний досвід викладання етики в Київському університеті ім. Тараса Шевченка, Національному університеті "Киево-Могилянська академія", Міжнародному Соломоновому університеті. Кращим навчальним закладом вважає НаУКМА, кращою академічною установою – Інститут філософії.

Сфера наукових інтересів – етика, філософія культури.

Серед праць – "Культура и человеческая целостность" (К., 1984), "Искусство и человеческое мироотношение" (К., 1988), "Стыд" (М., 1989), "Наука расставанья..." (М., 1992) та ін.

Прагне писати цікаво, хоч не завжди вдається. Не втратив сподівання, що головна книжка - попереду.