

**Мовчан В. С**

**Етика**

**Навчальний посібник / К.: Знання, 2007.- 483 c.**

Навчальний посібник містить систематизований виклад теорії та історії етики як філософської науки, що розглядає закономірності морального життя особистості й суспільства, шляхи та засоби вдос­коналення моральних стосунків між людьми, способи запобігання руйнації моральнісних відносин, моральну культуру особистості, міру людяності міжособистісних зв'язків і моральність ставлення людини до природи. Посібник написаний у формі текстів лекцій з бібліографією до кожної теми та запитаннями для самоконтролю.

Для студентів вищих навчальних закладів, викладачів, аспі­рантів, науковців, усіх, хто цікавиться проблемами моралі.

|  |  |
| --- | --- |
| [ПЕРЕДМОВА](http://www.info-library.com.ua/books-text-8888.html) | 9 |
| **РОЗДІЛ І. ВСТУП ДО ЕТИКИ** | 15 |
| **Тема 1. Предмет і завдання етики як науки** | 16 |
| [1.1. Про предмет етики](http://www.info-library.com.ua/books-text-8891.html) | 16 |
| [1.2. Основні поняття науки "етика"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8892.html) | 18 |
| [1.3. Коло проблем дослідження етики](http://www.info-library.com.ua/books-text-8893.html) | 27 |
| [1.4. Основні завдання етики як науки](http://www.info-library.com.ua/books-text-8894.html) | 28 |
| **Тема 2. Етика в системі наук про людський дух** | 31 |
| [2.1. Три образи культури](http://www.info-library.com.ua/books-text-8896.html) | 31 |
| [2.2. Мораль як явище культури](http://www.info-library.com.ua/books-text-8897.html) | 32 |
| [2.3. Мораль і мистецтво](http://www.info-library.com.ua/books-text-8898.html) | 34 |
| [2.4. Мораль та релігія](http://www.info-library.com.ua/books-text-8899.html) | 36 |
| [2.5. Мораль і право](http://www.info-library.com.ua/books-text-8900.html) | 38 |
| **РОЗДІЛ II. ІСТОРІЯ ЕТИКИ** | 45 |
| **Тема 3. Етичні вчення давніх цивілізацій Сходу** | 45 |
| [3.1. Моральне регулювання в добу ранніх цивілізацій](http://www.info-library.com.ua/books-text-8903.html) | 45 |
| [3.2. Моральні ідеї в культурі Давнього Єгипту](http://www.info-library.com.ua/books-text-8904.html) | 49 |
| [3.3. Етика Давнього Вавилону, Палестини, Ірану](http://www.info-library.com.ua/books-text-8905.html) | 51 |
| [3.4. Давньоіндійська етика](http://www.info-library.com.ua/books-text-8906.html) | 53 |
| [3.5. Давньокитайське етичне вчення](http://www.info-library.com.ua/books-text-8907.html) | 55 |
| **Тема 4. Давньогрецька та давньоримська етика** | 61 |
| [4.1. Становлення етичних ідей у Давній Греції](http://www.info-library.com.ua/books-text-8909.html) | 61 |
| [4.2. Етика Сократа](http://www.info-library.com.ua/books-text-8910.html) | 64 |
| [4.3. Етичні ідеї у філософії Платона](http://www.info-library.com.ua/books-text-8911.html) | 66 |
| [4.4. Етика Арістотеля](http://www.info-library.com.ua/books-text-8912.html) | 68 |
| [4.5. Етичні школи доби еллінізму](http://www.info-library.com.ua/books-text-8913.html) | 70 |
| **Тема 5. ЕТИКА ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ** | 76 |
| [5.1. Етика раннього християнства](http://www.info-library.com.ua/books-text-8915.html) | 76 |
| [5.2. Візантійська етика](http://www.info-library.com.ua/books-text-8916.html) | 79 |
| [5.3. Етика Київської Русі](http://www.info-library.com.ua/books-text-8917.html) | 81 |
| [5.4. Етика Західноєвропейського середньовіччя](http://www.info-library.com.ua/books-text-8918.html) | 83 |
| [5.5. Етика гуманістів доби Відродження](http://www.info-library.com.ua/books-text-8919.html) | 88 |
| **Тема 6. ЕТИКА ДОБИ РАЦІОНАЛІЗМУ ТА ПРОСВІТНИЦТВА XVII-XVIII СТ.** | 96 |
| [6.1. Два напрямки в етиці Нового часу](http://www.info-library.com.ua/books-text-8921.html) | 96 |
| [6.2. Учення Гоббса про мораль](http://www.info-library.com.ua/books-text-8922.html) | 97 |
| [6.3. Етика Джона Локка](http://www.info-library.com.ua/books-text-8923.html) | 99 |
| [6.4. Етика Спінози](http://www.info-library.com.ua/books-text-8924.html) | 100 |
| [6.5. Етика західноєвропейського Просвітництва](http://www.info-library.com.ua/books-text-8925.html) | 104 |
| [6.6. Етична думка в Україні XVII—XVIII ст. Етика Сковороди](http://www.info-library.com.ua/books-text-8926.html) | 121 |
| **Тема 7. ЕТИКА КЛАСИКІВ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ** | 128 |
| [7.1. Етика Канта](http://www.info-library.com.ua/books-text-8928.html) | 128 |
| [7.2. "Науковчення" Фіхте](http://www.info-library.com.ua/books-text-8930.html) | 132 |
| [7.3. Етика свободи Шеллінга](http://www.info-library.com.ua/books-text-8931.html) | 134 |
| [7.4. Етика Геґеля](http://www.info-library.com.ua/books-text-8932.html) | 136 |
| [7.5. Евдемоністична етика Фойєрбаха](http://www.info-library.com.ua/books-text-8933.html) | 141 |
| **Тема 8. СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ РАДИКАЛІЗМ** | 146 |
| [8.1. Витоки соціально-етичного радикалізму](http://www.info-library.com.ua/books-text-8935.html) | 146 |
| [8.2. Утопічний соціалізм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8936.html) | 149 |
| [8.3. Декабризм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8937.html) | 152 |
| [8.4. Революційний демократизм (Росія, Україна)](http://www.info-library.com.ua/books-text-8938.html) | 155 |
| [8.5. Революційне народництво: ідея "морального боргу"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8939.html) | 164 |
| [8.6. Етика марксизму](http://www.info-library.com.ua/books-text-8940.html) | 169 |
| [8.7. Ленінізм: соціально-етичні ідеї](http://www.info-library.com.ua/books-text-8941.html) | 171 |
| **Тема 9. СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ ХІХ-ХХ СТ.** | 175 |
| [9.1. Багатство напрямків в етиці ХІХ-ХХ ст.](http://www.info-library.com.ua/books-text-8943.html) | 175 |
| [9.2. Утилітаризм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8944.html) | 176 |
| [9.3. Позитивізм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8945.html) | 178 |
| [9.4. Прагматизм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8946.html) | 184 |
| [9.5. "Філософія життя"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8947.html) | 185 |
| [9.6. Феноменологічна етика](http://www.info-library.com.ua/books-text-8948.html) | 192 |
| [9.7. Екзистенціалізм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8950.html) | 194 |
| [9.8. Фройдизм. Неофройдизм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8951.html) | 198 |
| [9.9. Метаетика](http://www.info-library.com.ua/books-text-8952.html) | 204 |
| [9.10. Етика "всеєдності"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8953.html) | 205 |
| **Розділ III. ТЕОРІЯ ЕТИКИ. ОНТОЛОГІЯ МОРАЛІ** | 211 |
| **Тема 10. ГЕНЕЗА МОРАЛІ** | 212 |
| [10.1. Історія ідей походження моралі](http://www.info-library.com.ua/books-text-8956.html) | 212 |
| [10.2. Антропогенез і регулювання стосунків](http://www.info-library.com.ua/books-text-8957.html) | 218 |
| [10.3. Міфологічна свідомість і мораль](http://www.info-library.com.ua/books-text-8958.html) | 222 |
| [10.4. Моральні якості людини ранніх культур](http://www.info-library.com.ua/books-text-8959.html) | 225 |
| **Тема 11. ЗАКОНОМІРНОСТІ ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ МОРАЛІ** | 230 |
| [11.1. Принципи аналізу історії моралі](http://www.info-library.com.ua/books-text-8961.html) | 230 |
| [11.2. Мораль доби рабовласництва](http://www.info-library.com.ua/books-text-8962.html) | 232 |
| [11.3. Феодальна мораль](http://www.info-library.com.ua/books-text-8963.html) | 235 |
| [11.4. Мораль доби вільної конкуренції](http://www.info-library.com.ua/books-text-8964.html) | 242 |
| [11.5. Поняття морального прогресу](http://www.info-library.com.ua/books-text-8965.html) | 246 |
| **ТЕМА 12. СУТНІСТЬ, СТРУКТУРА ТА ФУНКЦІЇ МОРАЛІ** | 253 |
| [12.1. Проблема сутності моралі](http://www.info-library.com.ua/books-text-8967.html) | 253 |
| [12.2. Мораль як діяльнісно-практичне відношення до світу](http://www.info-library.com.ua/books-text-8968.html) | 255 |
| [12.3. Диференціація понять "моральна свідомість", "моральна діяльність", "моральнісне відношення"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8969.html) | 258 |
| [12.4. Соціальні функції та ціннісний зміст моралі](http://www.info-library.com.ua/books-text-8970.html) | 263 |
| **Тема 13. ПРИНЦИПИ МОРАЛЬНІСНОГО ВІДНОШЕННЯ. АЛЬТРУЇЗМ-ЕГОЇЗМ. КОЛЕКТИВІЗМ-ІНДИВІДУАЛІЗМ** | 270 |
| [13.1. Поняття "принцип" в етиці](http://www.info-library.com.ua/books-text-8972.html) | 270 |
| [13.2. Альтруїзм-егоїзм — вихідні принципи родового життя](http://www.info-library.com.ua/books-text-8973.html) | 273 |
| [13.3. Колективізм-індивідуалізм — принципи соціального буття](http://www.info-library.com.ua/books-text-8974.html) | 281 |
| [13.4. Принцип єдності мети і засобів: методологія моральної діяльності](http://www.info-library.com.ua/books-text-8975.html) | 288 |
| [13.5. Моральний ідеал — мета діяльності](http://www.info-library.com.ua/books-text-8976.html) | 293 |
| **Тема 14. ПРИНЦИП ДІАЛЕКТИЧНОГО ЗВ´ЯЗКУ СВОБОДИ І НЕОБХІДНОСТІ У ФЕНОМЕНІ МОРАЛЬНОСТІ** | 299 |
| [14.1. Поняття свободи в моралі](http://www.info-library.com.ua/books-text-8978.html) | 299 |
| [14.2. Об´єктивні підстави свободи](http://www.info-library.com.ua/books-text-8979.html) | 303 |
| [14.3. Фаталізм. Волюнтаризм](http://www.info-library.com.ua/books-text-8980.html) | 307 |
| [14.4. Суб´єкт свободи](http://www.info-library.com.ua/books-text-8981.html) | 310 |
| [14.5. Свобода самоутвердження особи](http://www.info-library.com.ua/books-text-8982.html) | 317 |
| [14.6. Свобода і безсмертя](http://www.info-library.com.ua/books-text-8983.html) | 320 |
| **Розділ IV. ГНОСЕОЛОГІЯ МОРАЛІ** | 325 |
| **Тема 15. КАТЕГОРІЇ ЕТИКИ** | 325 |
| [15.1. Поняття "категорії етики"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8986.html) | 325 |
| [15.2. Категорії етики як система](http://www.info-library.com.ua/books-text-8987.html) | 330 |
| [15.3. Добро-зло — вихідні етичні категорії](http://www.info-library.com.ua/books-text-8988.html) | 333 |
| [15.4. Основні категорії моральної свідомості](http://www.info-library.com.ua/books-text-8989.html) | 343 |
| [15.5. Поняття "сором"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8990.html) | 344 |
| [15.6. Категорія честі](http://www.info-library.com.ua/books-text-8991.html) | 347 |
| [15.7. Категорія "гідність"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8992.html) | 349 |
| [15.8. Категорія "обов´язок"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8993.html) | 351 |
| [15.9. Категорія "справедливість"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8994.html) | 354 |
| [15.10. Категорії моральної самосвідомості. Категорія совісті](http://www.info-library.com.ua/books-text-8995.html) | 357 |
| [15.11. Категорії "сенс життя" і "щастя"](http://www.info-library.com.ua/books-text-8996.html) | 360 |
| **РОЗДІЛ V. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МОРАЛІ** | 369 |
| **Тема 16. ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА** | 370 |
| [16.1. Екологічна етика як наука](http://www.info-library.com.ua/books-text-8999.html) | 370 |
| [16.2. Діяльність людини в природі та її наслідки](http://www.info-library.com.ua/books-text-9000.html) | 374 |
| [16.3. Унікальність планетарного життя](http://www.info-library.com.ua/books-text-9001.html) | 377 |
| [16.4. Еволюційна етика](http://www.info-library.com.ua/books-text-9002.html) | 380 |
| [16.5. Етологія](http://www.info-library.com.ua/books-text-9003.html) | 384 |
| [16.6. Біоетика](http://www.info-library.com.ua/books-text-9004.html) | 385 |
| [16.7. Екологічне виховання](http://www.info-library.com.ua/books-text-9005.html) | 388 |
| **Тема 17. ПРОФЕСІЙНА ЕТИКА** | 393 |
| [17.1. Моральні аспекти професійності](http://www.info-library.com.ua/books-text-9007.html) | 393 |
| [17.2. Етика вченого](http://www.info-library.com.ua/books-text-9008.html) | 397 |
| [17.3. Лікарська етика](http://www.info-library.com.ua/books-text-9009.html) | 404 |
| [17.4. Юридична етика](http://www.info-library.com.ua/books-text-9010.html) | 411 |
| [17.5. Педагогічна етика](http://www.info-library.com.ua/books-text-9011.html) | 415 |
| [17.6. Етика бізнесу](http://www.info-library.com.ua/books-text-9012.html) | 421 |
| **Тема 18. МОРАЛЬНЕ СПІЛКУВАННЯ ЯК ТВОРЧІСТЬ** | 432 |
| [18.1. Методологічні засади культури спілкування](http://www.info-library.com.ua/books-text-9014.html) | 432 |
| [18.2. Любов як феномен невідчуженого спілкування](http://www.info-library.com.ua/books-text-9015.html) | 443 |
| [18.3. Моральні засади дружби](http://www.info-library.com.ua/books-text-9016.html) | 454 |
| [18.4. Основні принципи морального спілкування](http://www.info-library.com.ua/books-text-9017.html) | 461 |
| [18.5. Спілкування — джерело виховання і самовиховання](http://www.info-library.com.ua/books-text-9018.html) | 471 |
| [**ПІСЛЯМОВА**](http://www.info-library.com.ua/books-text-9019.html) |  |

## ПЕРЕДМОВА

Перед сучасною цивілізацією постала низка проблем, пов´я­заних із можливістю виживання людства як виду та збережен­ня феномена планетарного життя. Серед найгостріших на межі тисячоліть — екологічна, демографічна, ресурсо-енергетична та ядерна безпеки. Причини їх породжені суперечністю між роз­витком цивілізації та культури. Людство досягло великих успі­хів у пізнанні таємниць природи, підпорядкувало своїм потре­бам інші види планетарного життя, навчилося виробляти не­обхідні засоби для гарантованого виживання.

Однак стає усе очевиднішим, що людство не опанувало влас­ної природи і тому перебуває у постійній небезпеці її стихійних виявів. Складність сучасного життя, що визначилася як криза гуманізму, ставить людство перед необхідністю зосередження уваги на чинниках, здатних відкрити перспективи подальшого розвитку і усунути відчуття наближення есхатології історії.

Одним із вагомих факторів применшення стихійної змагаль­ності воль, характерної для сучасної постіндустріальної циві­лізації, євідповідальнамораль. Вона оперта на свідомий, розум­но визначений вибір морально доброго. Критерій його — діяльність, що утверджує людину як розумну, творчу і, отже, людяну істоту.

Мораль визначилася у культурі людства не лише як один із вагомих чинників творення злагоди у міжособистісних стосун­ках та всередині людських спільнот. Усі чесноти людства, а са­ме: здатність пізнання, здатність предметного формування дійсності, художні здібності тощо мають передумовою моральне відношення до світу. Небайдужість як усвідомлення самоцінності явищ здатна бачити у них мету та взаємодіяти з ними на засадах єдності мети і засобів. Зрештою, на емпіричному рівні людина здатна доходити висновку, що обмеженість мети або обмеженість засобів навіть за умови моральності мети дають руйнівні наслідки як для об´єкта, так і для суб´єкта.

Людство визначилося як свідомий суб´єкт життєвості у про­цесі творення стосунків. Вироблена ним суспільна організація стала певним гарантом злагоди всередині людських спільнот. Право, закони, державні та суспільні інституції регулюють стосунки на декількох рівнях складного соціального організ­му, утворюючи певну цілісність.

У кожному з названих структурних елементів суспільного організму наявні моральні чинники, що надають стосункам якісної визначеності. Щоразу це історично зумовлений рівень людяності життя. Вироблені способи регуляції більшою або меншою мірою відповідали своєму призначенню. Вони форму­вали носіїв досвіду стосунків, що регулювалися звичаєвістю, опертою на страх та моральні авторитети. Ця форма регуляції, особливо на попередніх етапах історії, коли досвід окремої людини ще не розійшовся з досвідом спільноти, виступала ефек­тивним чинником організації суспільного життя.

У сучасну епоху все очевидніше виявляється відмінність у творенні досвіду стосунків. Цінним бачиться не те, у чому людина спільна з іншими, а те, у чому вона відмінна від них, навіть безвідносно до моральної, естетичної тощо цінності цьо­го відмінного.

Результати активності визначаються їх практичною корис­ністю. Звільнене від страху перед зовнішнім світом та від мо­рального почуття в собі цивілізоване людство зосереджене на предметно-речових цінностях, що стали метою. Тим самим воно опинилося у полоні власної чуттєвої природи. Виражене праг­нення, навіть жадоба, задоволення тілесно чуттєвих потреб стали новим джерелом несвободи людини. Вона потрапила у по­лон до себе самої. її розкута енергія, спрямована на виборюван­ня простору для самоутвердження, часто без будь-яких вну­трішньо покладених обмежень, створює стійку психічну напругу, викликану очікуванням неконтрольованих вибухів агре­сивності. Свідомість, звільняючись від страху (страх гніву богів, морального осуду середовища тощо), не прагне утвердити на його місце мораль як засіб саморегуляції. Особа не знає (і не прагне знати) себе як свідомого суб´єкта морального вибору. Егоїстична зорієнтованість виявляє себе не лише в ігноруванні моральних вимог, але і в агресії щодо моральних цінностей. Зосереджена на творенні умов життя, особа звикає розуміти справді цінною лише його матеріальну сферу.

Ця ситуація висуває перед культурою, зокрема етичною тео­рією, моральну вимогу: відкривати суспільству і людству мас­штаби небезпеки, що загрожують цивілізації, яка ігнорує мо­раль. Етична теорія, що володіє критеріями моральності про­цесу творення людьми умов свого життя, знанням шляхів гармонізації стосунків у межах конкретних людських спільнот та у масштабах людства загалом, — вагомий чинник запобіган­ня стихійності суспільних процесів. Останні особливо небезпечні в умовах розвинутих технологій, що працюють на творення засобів масового знищення людей. Перед сучасною цивілізацією постала моральна відповідальність величезної ваги: утвердити принципи гуманізму та поширити їх на усі види планетарного життя. Егоїзм людства небезпечний тим, що, зрештою, загро­жує обернутися проти нього самого.

Стосунки всередині людських спільнот потребують осягнен­ня сфери моральності. Обмеженість суспільного життя вияв­ляє себе у відсутності моральних (і ширше — духовних) чин­ників, здатних живити розум і почуття людини, надихати на щире, безпосереднє спілкування, на взаємну приязнь і довіру, тобто на самоздійснення у формах морально-прекрасного. Су­спільне життя, що не містить у собі спонуки на моральне само­пізнання та самоздійснення людської особистості, відкривається власною обмеженістю. Принаймні великий потенціал культу­ри, величезні її здобутки, характерні для попередніх епох, ни­ні практично вилучені з числа вагомих чинників творення мо­ральності.

Мораль відсунулася на периферію стосунків, втратила себе як засіб регуляції відносин між людьми та саморегуляції. Опинившись у ситуації вибору між моральними і позаморальни-ми засобами самоутвердження, особа вибирає останні як най­ближчий шлях до життєвого успіху. Аморалізм життя виявляє себе утому, що в ньому потерпають моральні особистості, тоді як відверто аморальні утверджуються і почувають себе господа­рями життя. Дискредитація моралі, яка відбувається при цьо­му, — одне з найнебезпечніших явищ, що спричиняє руйнування людського духу і культури загалом. Однак, як не парадоксально, егоїзм має свої позитивні сторони. Він спонукає людство дбати про збереження життя на планеті, усуваючи загрозливі для ньо­го чинники. На рівні особи егоїзм спонукає пізнавати себе та середовище життєвості. Як пише К. Юнг, людині слід знати, на яке добро вона здатна і до яких підлостей може вдатися. "Вона має стежити за собою, щоб перше стало дійсним, а інше — зали­шилося в уяві". Лише за цієї умови вона максимально здійснить життєві задуми і здобуде приязнь оточення. Отже, опанування власних інстинктів — безумовна цінність.

Сказане свідчить про зростаючу цінність теорії моралі не лише як джерела пізнання людиною та людством самих себе, але також як засобу організації стосунків на засадах розумно­го, а отже і морально доброго. Із сфери теорії мораль об´єктив­но висувається у сферу актуальних проблем практики.

Моральність етичного знання покладена у його природі. Воно не містить примусу чи залякування, а звернене до сумління особистості, до її свідомості з метою спонукати самопізнання. Етична теорія пояснює людині її власну природу, відкриває суперечності між чуттєвими прагненнями та розумним вибо­ром діяльності, орієнтує на свідоме обмеження стихії чуттєвості, вказує шляхи опанування своєю природою. У такий спосіб вона виконує гуманістичну функцію, надаючи особі можливість здо­бути об´єктивні підстави самоповаги та поваги з боку інших. Етична теорія виходить, таким чином, з принципу поваги людської особистості. Вона бачить у суб´єкті великий, ще мало задіяний сучасним суспільним життям, творчий потенціал мо­рально доброго. Апелюючи до свідомості з прагнення озброїти знанням сутності добра та показати шляхи до нього, етична теорія бачить особу основним джерелом удосконалення життя.

Свідомий вибір морально цінного у діяльності зовсім не усу­ває з числа важливих чинників моральності механізм безсвідомого як морального регулятора. Етична теорія показує, що він вироблений процесом еволюції виду "людина" і закріпився у гли­бинних шарах психіки у вигляді внутрішнього недопуску (табу) на ті чи інші дії, шкідливі для життя (власного або інших людей). Вона спрямовує увагу суб´єкта на поглиблення "інстин­ктивної моралі" свідомим моральним вибором на підставі знан­ня сутностідобра. Вона також показує шляхи уникання мож­ливих неконтрольованих вибухів агресивності.

Наявна у природі людини агресивність може викликатися з глибин психіки, актуалізуватися суспільними ситуаціями, що налаштовують на ворожість проти інших.

Етична теорія переконливо доводить, що людина як суб´єкт життєвості має моральні зобов´язання як перед собою, так і перед людством. Щодо роду людського, то кожен його представник зо­бов´язаний не осоромити рід людський, своєю поведінкою не при­нижувати гідність людини. Як представник виду "людина розум­на", а отже як член певної спільноти та людства, людина зобов´я­зана примножувати чесноти свого роду (народу), сприяти його матеріальному та духовному добробуту. Названі вище обов´язки, зрештою, осягаються зобов´язанням людини перед самою собою, а саме: здійснити закладені в ній природою творчі здібності на за­садах людяності. Оскільки інтерес особи, за умови його мораль-нісної визначеності, не суперечить суспільному інтересу, творча її самореалізація об´єктивно містить у собі морально цінний зміст.

Цінність людини навіть не у тому, що вона вміє і як багато знає, а утому, наскільки знання та вміння зігріті людяністю відношення до світу. Розгортаючись у суб´єкті здібністю чути і розуміти інших, бути небайдужим до них та утверджувати життя у багатстві його виявів як вищу цінність, моральність є вагомим чинником соціального оптимізму. Розумна воля, або, що те ж саме, добра воля — джерело спонуки свідомого творен­ня суспільної злагоди, приязні та порозуміння. Апелюючи до особи з метою стимулювати самопізнання для морального са-моздійснення, етична теорія утверджує людину як вищу цін­ність світу.

Можливість здобути підстави для оптимізму щодо перспек­тив виходу з глобальної духовної кризи сучасної цивілізації також зумовлює актуальність звертання до етичної теорії. Вона показує, що вихід знаходиться не десь поза суспільством та людиною, а в їх зорієнтованості на гуманістичні цінності. Подолання відчуженості людини від людини, людини від су­спільства сприяє необхідності, поряд із зовнішніми (відчуже­ними) формами, створювати підстави для внутрішніх (мораль­них) взаємодій. Зрозуміло, що така можливість відкривається за умови зменшення стихійної змагальності воль, що, у свою чергу, передбачає зміну суспільних орієнтацій у напрямку по­силення ролі морального чинника.

Суб´єкт моральності, що є носієм ідеї добра та утверджує його у стосунках як норму відносин, постає ідеалом людини. Між тим, життя потребує його як реального і типового суб´єкта сто­сунків, оскільки на кожному з рівнів творення людьми своєї життєвості (людство, конкретні спільноти, особа) якість проце­су визначається наявною в її суб´єктах мірою людяності.

Зосереджуючи увагу на зростанні ролі морального чинника у сучасному світі, ще раз звернемо увагу на спільне та відмінне урегулюванні стосунків засобами моралі у минулому і нині. Аналіз становлення моралі в антропогенезі та закономірностей її розвитку в соціогенезі засвідчує її величезний творчий потен­ціал: організуючої сили специфічно людського життя.

Моральність, укладена в традиції та звичаєвість, об´єктиво­вана у змісті законів, розглядалася як умова збереження жит­тя, її цінність утверджувалася також тим, що мораль вважала­ся дарунком богів. Контроль за дотриманням її вимог здійсню­вали усі члени соціального цілого.

Нині особистість, яка поставлена в ситуацію вільного вибо­ру способу життя, опиняється перед необхідністю свідомого налаштуванняна принцип морального добра, щоб утвердитися як суб´єкт моральності. Отже, особливої актуальності набувають питання морального виховання.Розв´язання низки політичних, економічних, соціальних проблем, що особливої гостроти набули нині в Україні, неможливе без опори на свідо­мий моральний вибір.

Життя за законами моралі — не лише вимога філософів-моралістів. Це об´єктивна необхідність: умова збереження со­ціальної злагоди та творення добробуту не лише для "обраної меншості", а для широких верств суспільства. Зрештою, це умова подальшого поступу в усіх сферах життя. Пізнання сут­ності моралі та організація життя згідно з ЇЇ законами — умова свободи ЇЇ суб´єкта — людської особистості.

Ґрунтовне опанування етичною теорією та усвідомлення її як засадничої основи моральнісних взаємодій у педагогічному процесі — необхідна складова фахової підготовки вчителя.

|  |  |
| --- | --- |
| **РОЗДІЛ І. ВСТУП ДО ЕТИКИ** | 15 |
| **Тема 1. Предмет і завдання етики як науки** |  |

## 1.1. Про предмет етики

Етика належить до філософських наук. Проблеми, які вона ставить, мають світоглядний, смисложиттєвий характер. Етика розглядає закономірності морального життя особистості й су­спільства, шляхи та засоби удосконалення моральних стосун­ків між людьми, способи запобігання руйнації моральнісних відносин, моральну культуру особистості, виражену в змісті та засобах діяльності, міру людяності міжособистісних зв´язків і моральність відношення людини до природи.

 У подальшому слід розрізняти поняття: відношення, відносини, спілку­вання, зв´язки, стосунки, ставлення.

Відношення— специфічно людський спосіб творчої взаємодії зі світом. У ньому відображається здібність людини пізнавати світ та діяти згідно з йо­го законами, тобто на моральних засадах.

Відносини— об´єктивно зумовлена сутнісна визначеність взаємодій, у яких формується і відтворюється суспільний характер людської життєвості (виробничі відносини, відносини власності тощо).

Спілкування— діяльність творення суспільності життя у безпосередній або опосередкованій взаємодії його суб´єктів.

Зв´язки— вид спілкування, у якому відображаються закономірності со­ціального життя у його історично-конкретній визначеності.

Стосунки— вид зв´язку, сторони якого включені у взаємодію на підставі належності до певного формального чи неформального цілого (колектив, ро­дина, подружжя тощо).

Ставлення— вид відношення, характер якого зумовлюється цінністю явища для людини.

І. Кант характеризує етику як "практичну філософію". Вона досліджує духовні структури особистості, що визначають куль­туру відносин. На ґрунті етичної теорії відкривається розумін­ня того, що моральний зміст властивий не будь-якому відно­шенню людини до світу, а лише такому, що має виражену рису людяності.Скажімо, суто корисливий інтерес, якщо він має характер мети, віддаляє людину від інших, адже їм відводить­ся роль засобу.Таке спілкування вичерпує себе, коли мета досягнута. її суто прагматичний зміст небезпечний однобічністю в стосунках, що утверджується як норма. Проникаючи в сферу сім´ї, міжособистісного спілкування, корисливість руйнує дружбу, любов. Зрештою руйнується — внутрішньо спустошу­ється — виразник ідеї та практики корисливого спілкування. Він бачить світ лише в призмі його корисності для себе.

Етична теорія, досліджуючи емпіричний рівень стосунків, вводить їх у межі свідомості суб´єкта, спонукуючи рефлексію над власними вчинками. А отже вона є важливим чинником формування моральних переконань.

Реальні передумови становлення та розвитку моральної свідо­мості покладені в її суб´єкті: в духовних структурах особистості, в її небайдужості до світу, в її розумі та волі. Вони є основою виваженого вибору вчинків на засадах єдності в них доцільного та дсюрого. Розум є організуючим началом духовності, оскільки упорядковує емоційні структури людини, дозволяючи уникати імпульсивності, спонтанності в поведінці. Емоції, не організо­вані розумом, спричиняють непорозуміння, ворожнечу тощо. Нездатність людини рефлексувати над своїми вчинками та на­мірами робить її іграшкою власних пристрастей. Причини не­гараздів в особистому житті, у взаєминах з іншими, що їх часто пояснюють дією якихось "злих сил", приховані не десь поза людиною, а в ній самій: у нездатності розумно (морально визна­чено) організувати свої стосунки зі світом. Внутрішня напруга, стан безпорадності перед життям, страх існування часто зумов­люються саме відсутністю моральної культури стосунків. Щоб Досягти впевненості у собі, відчуття повноти буття, людина по­винна з необхідністю опанувати культуру моральнісного відно­шення до світу. Засаднича її основа — єдність волі, розуму та Почуттів, організованих поняттям "міра" морального як "сере­дина" між крайнощами, згідно з визначенням Арістотеля.

Етика— це наука про найбільш загальні закони становлен­ня та історичного розвитку моралі. Предметометики є мораль.Закономірності її становлення та вияву розглядаються етикою у трьох основних напрямках. По-перше, на рівні особистості як суб´єкта творення моральності у безпосередньому процесі спіл­кування (обміну досвідом людяності). По-друге, на рівні со­ціально-історичних форм та способів творення суспільності життя. Рівень його досконалості перевіряється рівнем людяно­сті стосунків. Досягнутий, реально освоєний досвід відношен­ня та перспектива його закріплюється в наукових ідеях і тео­ріях, що, в свою чергу, обертаючись на практику, ставлять пе­ред нею вимогу відповідати належному рівню людяності. По-третє, на рівні вселюдського, що відкриває сутнісну єдність людства, долаючи ментально обмежені уявлення про сутність людини та цінності людського життя. З історичним поступом людство підноситься до усвідомлення себе єдиним цілим. Поступ є настільки реальним, наскільки людство усвідомлює себе ноосферним цілим і в цих межах організовує свої стосун­ки, спираючись на моральні критерії. Можна з повною підста­вою твердити, що вся історія людства є історією творення обра­зу людяності.

Аналіз названих рівнів реального вияву моральності дає змо­гу свідомо підходити до процесів організації суспільного жит­тя, зокрема орієнтувати особистість на моральне самоутвер­дження на засадах поваги до себе як людини.Пізнання законо­мірностей морального саморозвитку людства — вагомий чинник становлення оптимістичного світовідношення. Воно засвідчує зростання рівня самоорганізації людських спільнот на засадах розумного, а також показує шляхи самоудосконалення особи — на засадах морального відношення до світу.

## 1.2. Основні поняття науки "етика"

В етичній теорії склалося два основних поняття для озна­чення феномена людяності: етика і мораль. Слово етика (ethika)давньогрецького походження. Склалося воно в культурі го­мерівського періоду і означало злагоду, обладнаність стосунків, а також життя на засадах дотримання традицій та звичаєвості. Згодом Арістотель (384—322 pp. до н. є.) вживає два поняття: ethikos(етичний) та ethika(етика). Поняття "етичний" означає чесноти характеру, а поняття "етика" визначилося як галузь знання, що вивчає людські доброчесності. Слово "мораль" (лат. — "moralis"— моральнісний) — пізнішого походження і склалося в культурі Давнього Риму для означення вдачі, ха­рактеру. Згодом на його основі виникло поняття "moralitas"— мораль. Воно означало цінність звичаєвості та традицій для ста­більності стосунків між людьми. У сучасній науці поняття "ети­ка" усталилося в значенні особливої галузі філософського знан­ня, а мораль — основної проблеми етики.

Етична теорія має розгалужену систему понять, що відобра­жають різні аспекти морального життя особи та суспільства. Так, поряд з поняттям мораль, в етиці склалося поняття мо­ральність (рос. "нравственность"), уведене в систему етичного знання Геґелем (1770—1831).

Поняття "мораль" і "моральність" розкриваються як єдність протилежного і в русі через заперечення дають змогу просте­жити діалектику саморозвитку моральної свідомості в її суб´єкті — у світі людської особистості. Першою сходинкою в цьо­му русі є звичаєва мораль.Це феномен етнічної свідомості, сфера її компетенції — ментальне ціле (mens— розум, спосіб мислен­ня, душевний склад). Геґель характеризує "традиційну" мораль як пов´язану з сім´єю, тобто таку, що підтримується кровно-родинними зв´язками.

Микола Гоголь у "Вибраних місцях із листування з друзя­ми" називає традиційну мораль "племінною". Вона складається У конкретних типах людських спільнот і спрямована на задово­лення потреби виживання та самозбереження ментального ціло­го. Звичаєва моральність є ґрунтом, на якому нашаровуються суспільні смисли, формуючи духовні структури людини. Вона базується на глибинних психічних процесах, пов´язаних з інстинктом виживання та самозбереження роду як умови ви­живання окремого індивіда. Оскільки вона визначалася як ва­гомий чинник виживання етносів, традиційна мораль — нереф-лексивна. Вона базується на дозволах та заборонах, що безза­стережно дотримуються як "закони богів", згідно з принципом: "так було завжди". Вона не ставить особу перед необхідністю вибору вчинку. Сам факт осмислення вчинку означав би "відпа­діння" від традиції. Нерефлексивне ставлення до традиції — характерна риса усіх патріархальних суспільств (патріархаль­ний побут, сімейні стосунки, вірування тощо). Дотриманням звичаєвості індивід демонструє середовищу свою злагоду з інши­ми і тим підтримує та зберігає її. Ґрунтом звичаєвої моралі є почуття.Самоідентифікація окремого суб´єкта життєвості в ме­жах традиції гарантує її безумовне дотримання.

**Позитивною**є роль звичаєвості, зокрема моральної: вона дозволяє зберігати етнічно-культурну своєрідність народів, те, що називають "неповторний образ народу".

Обмеженість її в тому, що традиційність стосунків та погля­дів на цінності життя "консервує", обмежує дух, робить його ворожим до нового. Так, народи, що ведуть традиційний (патрі­архальний) спосіб життя, майже закриті для іншого типу до­свіду уже на тій підставі, що він інший. Неподібність досвіду є підставою для його негативної оцінки. В мові деяких народів збігається смисл слів "свій" — "добрий"; "чужий" — "поганий".

**Позитивна**роль звичаєвої моральності в тому, що вона фор­мує почуття духовної спорідненості з певним суспільним цілим: своїм етносом, народом. Отже, вона є ґрунтом цілісності духу окремої особи.

**Обмеженість**її в тому, що вона, оскільки зосереджена на збереженні ментального цілого, не містить у собі підстав для розвитку індивідуально-неповторної особистості — свідомого суб´ єкта вибору. Більше того, вона ворожа до будь-яких вчинків, що виходять за межі вибору, санкціонованого середовищем. Зга­даймо хоча б долю героїнь Шевченка. В поемах "Катерина" та "Слепая" розкрита трагічна доля жінок-покриток. Середовище жорстоко засудило їх за "несанкціонованість" почуття: вони наважилися покохати "чужих" і кохання поставили вище за традиційну цінність — сім´ю. Звичаєва моральна традиція ста­вить на чільне місце не почуття кохання (воно — ознака інди­відуалізації відношення), а біологічне відтворення (сім´я) для примноження роду (народу).

З доби Реформації в європейській культурі усвідомлюється обмеженість звичаєвої моральності. Потреба розвитку активності та ініціативи особистості зумовила її гостру критику. Особливої гостроти вона набуває в творах Ф. Ніцше. У XX ст. цій проблемі значну увагу приділили 3. Фройд, Е. Фромм, М. Вебер.

І. Кант слушно твердив, що почуття, на які оперта звичає­вість, — ненадійний інструмент творення моральності. Кон­серватизм традиційної моральності, що не містить у собі потреби вибору вчинку (а отже і відповідальності за нього), заперечуєть­ся мораллю.

**Мораль**— друга сходинка руху до самоусвідомлення себе суб´єктом моральності як з боку окремої особи, так і з боку суспільства. Мораль — явище більш високого розвитку духов­ності, — складний суспільний феномен. Це система норм, що відображають реально наявне та бажане в стосунках із позицій інтересів суспільства та людства. З одного боку, мораль фіксує реальний рівень розвитку людяності стосунків у конкретному соціумі в конкретний історичний період, тобто "тут" і "тепер". З іншого боку, вона містить у собі ідею досконалості стосунків та утверджує їх ідеал у конкретних образах (символах), що слу­жать взірцем людяності як для людей певного часу, так і для людства в цілому. Такими образами моральності є герої — за­хисники роду (народу) або "подвижники духу" (захисники честі, гідності людини) тощо.

У моралі поняття "людина" розширює свої межі. Вона ба­читься не у ментальному вимірі, а в її суспільнійсутності. Мо­раль фіксує як бажане те, що відстоялось у практиці безпо­середніх стосунків та розкрилося як найбільш адекватний спосіб реалізації сутності людини. В моралі людина поставлена у якіс­но відмінні від звичаєвих стосунки із суспільним світом. Вона набуває статусу суб´єкта виборувчинків. Добровільний вибір між добром і злом створює простір свободи і покладає мораль­ну відповідальність за вчинки. Тим самим особа опиняється перед необхідністю свідомого, зваженого ставлення до себе як суб´єкта свободи.

Третя сходинка в розвитку моралі — це свідома моральність суб´єкта,оперта на добровільність вибору вчинків та здатність нести відповідальність за них у разі непередбачених наслідків. Вона передбачає велику самодисципліну, внутрішню налашто-ваність на добро.

В добровільності вибору добра та завдяки йому моральна свідомість підноситься на новий щабель розвитку — до рівня моральноїсамосвідомості.Носієм її є моральніснийсуб´єкт. При цьому заперечується розуміння моралі як зовнішньої не­обхідності. Остання із зовнішньої переходить у внутрішню. Отже, увесь процес розвитку моральності здійснюється як діа­лектичне заперечення. Звичаєва моральність зазнає заперечен­ня мораллю, а та, в свою чергу, заперечується моральнісною самосвідомістю. Інакше кажучи, природна моральність (зви­чаєвість) зазнає заперечення з боку суспільної форми стосунків (мораль), що, в свою чергу, заперечується моральнісною само­свідомістю. Єдність "природної" і соціальної форм стосунків утверджується у світі суб´єкта моральності як його суспільна сутність.

Що ж відрізняє мораль і моральнісне відношення, оперте на самосвідомість? Мораль містить у собі систему ідей та вимог з боку суспільства щодо особи. їх діалектику розкриває І. Кант, характеризуючи проблему обов´язку щодо інших людей. "Обов´язок... — це завжди примус: або я повинен примушувати себе сам, або ж мене примушують інші" [2, с 177]. Мораль із зовнішньої необхідності переходить у внутрішню, набуваючи рівня моральної самосвідомості на ґрунті моральних принци­пів.Моральність при цьому передбачає свідоме, розумно вива­жене відношення до себе та інших згідно з принципом рівностілюдей як суб´єктів життєвості. "Кожний із нас, — пише Кант, — має право насолоджуватися дарами світу. Оскільки кожному належить однакова частина, а Бог не відміряв нікому його част­ки, то кожен із нас повинен таким чином насолоджуватися дара­ми життя, щоб турбуватися про щастя інших, які мають право на однакові частини, і нічого не віднімати у них" [2, с 177].

У ситуації морального вибору важлива зорієнтованість на ідеал. Морально-бажане (ідеал стосунків) містить у собі ідею єдності мети та засобів. Ідеал відкриває перед особистістю можливість вибирати в межах, де вона, здійснюючи себе, разом з тим здійснює потреби спільноти, людства у вигляді примно­ження добра, тобто діє як суб´єкт моральності.

Основою організації свідомості навколо принципу морально доброго є єдність розуму та почуттів. їх взаємодія здійснюється так: почуття вирізняють об´єкти небайдужості, спрямовуючи розум на формування образу предмета небайдужості. Розум вибирає оптимальні способи взаємодії, коли об´єкт відкривається суб´єкту своїми якостями як цінний для спілкування. Увесь процес має творчий характер. Мораль в історії утверджу­валася у напрямку творення свободи особистості. Тут ідеться не про буденні ситуації, а про ситуації смисло-життєвого вибо­ру. В них людина ставиться перед випробуванням рівня людя­ності: порядності, честі, гідності тощо. Це ситуації, що став­лять людину перед необхідністю максимального вияву наявної в ній міри людяності. Часто про такі ситуації говорять, що "доля випробовує людину". Кажуть іще: "Випробовує тих, кого лю­бить". Справді, випробування дають шанс не розчинитися у бутті, не піти в забуття, залишитися в житті з усіма прийдеш­німи поколіннями завдяки вчинкам, що засвідчили про осо­бистість як "людину на всі часи". Тобто, необхідність і мож­ливість вибирати і роблять життя дійсним.Воно дійсне тою мірою, якою здійснилося не лише як суто фізична, а й духовнареальність. Велика, пересічна чи нікчемна є людина — це відкривають нам її вчинки. Вчинок — об´єктивована форма мо­ральності. У вчинках відкриваються характер, світоглядні переконання особистості, самоповага тощо. (Детальніше див. тему: "Структура, сутність та функції моралі").

Становлення моралі здійснюється за двома основними на­прямками. Перший — розгортає моральність у формах необхід ності,другий — у формах свободи.Необхідність зумовлена по­требою організації людських спільнот у межах, що створюють умови для певного рівня самодіяльності особи, але обмежують її з побоювань стихії активності. Така небезпека реальна внаслі­док двох основних причин: або егоїзму воління, або відсутності моральної культури, що повинна покладати поняття "міра вчин­ку". У випадку, коли мораль не в змозі забезпечити дотриман­ня людяності стосунків, її функцію беруть на себе закони. Людина для закону виступає не в повноті її людських якостей, а лише як об´єкт застосування примусу (або, навпаки, захисту від примусу). Тобто, на відміну від моралі, закон є відчуженою формою стосунків. Правда, у такий спосіб створюються певні гарантії всезагальності його дії: безвідносно до симпатій чи антипатій щодо конкретного об´єкта дії закону. Закони не су­перечать моралі тою мірою, якою вони увібрали в себе виробле­ні історичним досвідом людства знання дозволеного та заборо­неного в стосунках.

Оскільки в історії існування держав закони завжди захища­ли право сильних, а мораль відсувалася на периферію, на узбіч­чя стосунків, важливим засобом утримання ідеї моральної дос­коналості життя були соціальні утопії. В них людські стосунки розгорнуті в свободу і базуються на принципі людяності як на своєму ідеальному вияві. Формою соціальнихутопій є монотеї­стичні релігії (на відміну від міфології, що розгортає стосунки в межах: людина — космос). Тут стосунки вибудовуються на ідеальних засадах: на принципі рівності.В релігійній вірі кож­налюдина почувається суб´єктом спілкування з ідеальним взір­цем моральності, а отже кожна виступає представником люд­ства, гідним особистісного спілкування з Богом (згодом, ска­жімо у християнстві церква як суспільна інституція прагне монополізувати це право, стати посередником між віруючими і Богом). Принцип рівностімає місце і в тому плані, що сфе­рою дії "божественного добра" осягається тут не якийсь кон­кретний народ, а людство. В такий спосіб зазнає заперечення обмеженість конкретного типу суспільності та обмеженість мен­тальної моралі, що поширює дію лише на "своїх". Монотеїстичні релігії розсувають межі моральності, об´єднуючи людей не за кровно-родинною ознакою, а за спільністю духу (віри в ідеаль­ного носія добра і справедливості).

Звідси постає ширше розуміння справедливості. Дія її по­в´язується не з якимось конкретним ("вибраним") народом. За Старим Завітом, "своїм" народом Яхве обрав євреїв. У христи­янстві Бог обіймає милістю усіх людей.

Поняття справедливості конкретизується в цьому виді соціальних утопій і у тому сенсі, що наявний критерійдії Бо­жественного добра. Воно поширюється на тих, хто заслуговуєна добро, і тою мірою, якою вони гідні добра. При цьому людина не занурюється у фатальну безвихідь, оскільки їй завжди да­ється шанс усвідомити свої гріхи та уникати їх скоєння, а отже підпасти під дію Божественного добра. У такий спосіб соціальні утопії долають безвихідь, особливо в періоди зростання соці­альних негараздів. Правда, підстава, за якою утопія не перехо­дить у реальність, має в релігії онтологічну природу: це грі­ховність людини, зумовлена "тварністю" її єства.

Утопії передбачають і діяльнісне відношення людини до світу: у формі самовдосконалення, а отже уникання гріха, аморальних вчинків. Геґель характеризує моральне самозаглиблен­ня особи на ґрунті релігійної ідеї як явище суб´єктивацйдуху. Абсолютне в релігії дається "уяві суб´єктивним способом, так що серце, душа і загалом внутрішня суб´єктивність стає голов­ним моментом" [1, с 112].

Релігійна форма моральності зазнає заперечення як така, що занурює особу в світ ілюзій, переносячи сенс спілкування з ре­альних міжособистісних стосунків у сферу ідеї. Тож не виника­ють підстави для якісної зміни стосунків.

На етапі заперечення ілюзорної мети спілкування людина відкриває себе для себе як суб´єкт розумноїжиттєвості. Потреба моральної взаємодії переноситься з ідеального в реальний простір— у сферу безпосередніх людських стосунків. Геґель називає це етапом самовдосконалення духу на основі філо­софської рефлексії засобами розуму. І якщо не можна тверди­ти, що практика моральнісних стосунків стала нормою та роз­крилася всепроникною людяністю, то, принаймні, у філософії — в етичній теорії — вона визначилася як неодмінна умова само­збереження людства та збереження життя в планетарному мас­штабі.

Отже, розвиток моральності через заперечення розкрився як процес сходження людства щаблями досконалості завдяки зро­станню усвідомленого вибору добра.

До основних етичних понять, поряд з мораллю та мораль­ністю, належить метаетика.В науковий обіг воно було введе­не англійським ученим — неопозитивістом Дж. Муром (1873— 1958). Суть метаетики, як її визначає Мур, — заперечення "тра­диційної", "нормативної" етики. Предметом метаетики є не мораль,а мова моралі.В чистому вигляді мова моралі — це логічний вияв морального мислення.Метаетика досліджує не вчинки людей, їх поведінку та мотиви, норми моралі, а їх ло­гічні, лінгвістичні й понятійні вислови.

Звичайно, адекватність розуміння висловлених моральних намірів та оцінок надзвичайно важлива для порозуміння. Однак Цей аспект моральної теорії та практики не можнаабсолютизу­вати. (Детальніше сутність метаетики розглядається в розділі "Історія етичних вчень").

До основних етичних понять належить і поняття "етикет". Сутність його пов´язана з формоюповедінки. Гарантом її є знання правил, прийнятих (типових) для певних груп спільнот. Тому етикет часто характеризується як "візитна картка" людини (дотримання етикету створює престиж вихованої, чемної тощо). Це важливо для утвердження гідності власної особи, про що переконливо говорить у відомих "Листах до сина" лорд Честер-філд (1694—1773): "Вихованість — це єдине, що може налаш­тувати щодо тебе людей з першого погляду, адже для того, щоб розпізнати в тобі більші здібності, потрібно більше часу. Добре виховання полягає не в низьких уклонах і дотриманні усіх пра­вил ввічливості, а в невимушеній, чемній і шанобливій по­ведінці" [3, с 18]. Завершує думку філософ-мораліст висловом, що став крилатим: "Ніщо не здобувається так тяжко і ніщо не є настільки важливим, як хороші манери, які не мають нічого спільного ні з вимушеною церемонністю, ні з нахабною розпус­ністю, ні з безглуздою сором´язливістю" [3, с 18].

Опанування нормами належної поведінки та неухильне їх дотримання — важливе джерело психічної комфортності життя. При тому, що за етикетною поведінкою далеко не завжди сто­ять моральні переконання і часто вона — лише "етикетка", зовнішній бік прояву людини, — все ж вона надзвичайно важ­лива. Виконуючи вимоги щодо належного в поведінці, людина, зрештою, починає сприймати ці вимоги як внутрішньо не­обхідні.

Важливою складовою етикетної поведінки є толерантність. Вона пов´язана з терплячістю до думок і вірувань. Нетерпля­чість, максималізм суджень часто стають джерелом напруги між людьми. Оскільки всім людям властиві недоліки, справжні або уявні, толерантність — терплячість до недоліків іншого — ви­сувається як моральна вимога стосунків. І. Кант говорить, що "толерантність є всезагальним людським обов´язком". Різниця думок, суджень не повинна породжувати ненависті. "Тер­плячість до релігійного погляду, — пише Кант, — полягає в то­му, що один без ненависті переносить недоліки і помилкові думки релігії іншого, хоча і відчуває при цьому невдоволення" [2, с 207]. Вимога терплячості у стосунках в умовах зростаючої різниці вірувань, ціннісних уявлень набуває все більшої акту­альності. (Детальніше див. тему: "Моральне спілкування як творчість").

## 1.3. Коло проблем дослідження етики

Упродовж тривалої історії розвитку етична теорія виробила цілісну систему етичного знання. Коло її проблем становлять дослідження людини як суб´єкта моральності. Вона розглядає моральяк специфічно людський спосіб взаємодії з іншими лю­дьми, із соціальним та природним світом. Етика досліджує ви­токита історичний розвиток мораліу зв´язку з історією само-становлення людства.

Предметом дослідження етики є основні поняття,що відо­бражають феномен моральностів багатстві його проявів, а саме: моральнісне відношення; моральна свідомість; моральна діяль­ність,їх конкретизація виводить на проблему принципівмо­ралі: основоположних понять етичної теорії, що розкривають вихідні засади морального життя людства. До основних нале­жать: альтруїзм — егоїзм; колективізм — індивідуалізм; сво­бода — необхідність. Принципивідображають об´єктивний про­цес моральнісного відношеннядо світу — онтологіюморалі.

До кола проблем етичної теорії входять категорії етики.Це основні поняття науки, що концентрують найсуттєвіші аспекти моральної свідомості (гносеологія моралі). Основними є: добро, зло, честь, совість, гідність, обов´язок, благо та інші. Моральна свідомістьапробує цінності добра, честі, совісті тощо в мо­ральній діяльності— в практиці. У відповідності або, навпаки, невідповідності сущого (реально наявного) та належного в сто­сунках розкривається рівень досконалості життя.

Моральна діяльність конкретизується у творенні стосунків, що має місце на усіх рівнях у різних формах опредметнення людських духовних здібностей. Це феноменологіяморалі. На рівні загального, що є відношенням масштабу, людина — при­родний світ, вона конкретизується в екологічнійморалі. Тут гуманне ставлення людини до природи є свідченням становлен­ня ноосферної цивілізації.

На рівні особливого конкретизація моральності відбувається в професійнійетиці. Моральнісні потенціали людини об´єкти­вуються в процесі та наслідках її діяльності.

Нарешті, індивідуально-неповторне у досвіді творення сто­сунків виявляє себе в дружбі, любові, коханні.Це стосунки, що не опосередковані жодними чинниками, окрім потреби в спіл­куванні, де інша людина набуває значення мети.Це спілку­вання, в якому моральність заявляє про себе як творчалюд­ська здатність (детальніше див. тему "Моральне спілкування як творчість").

Назване коло проблем утворює цілісністьетичного знання.

## 1.4. Основні завдання етики як науки

Етична теорія виконує в культурі людства специфічнізав­дання, зумовлені її предметом,.Разом з тим, вона виконує і за­гальнізавдання, виходячи з феномена всепроникностіморалі. Тому, скажімо, І. Кант, ставлячи питання про "кінцеве при­значення людського роду", розв´язує його саме на ґрунті етичної теорії та феномена моральності.

Завдання етики, по-перше, полягає в дослідженні зако­номірностей становлення моральної свідомості в онтогенезі та філогенезі, тобто окремої особи та роду людського. Завдяки цьо­му відкривається розуміння сутнісної єдності людського роду та окремого індивіда, що важливо, зокрема, для практики мо­рального виховання.

По-друге, вивчення етичної теорії дозволяє пізнати "ме­ханізм" формування моралі у стосунках, у діяльності творення суспільності життя, тобто його людяності. Опора на належнеу поведінці (деонтична етика) ефективна за умови, коли врахо­вано інтереслюдини. Вимоги, що їх висуває "нормативна ети­ка" ~ деонтологія, спрямовані на допомогу людині. Вони да­ють їй змогу утвердитися не лише як суб´єкту фізичноїжит­тєвості, але й як духовнійістоті. Тобто утвердитися цілісно, в повноті двох її природ. Причому, етична теорія відкриває, що домінування духовного начала визначає увесь процес здійснен­ня життєвості саме як розумної, творчої. А носій енергії розум­ного добра утверджує себе як прекрасна людина.

По-третє, етична теорія, обґрунтовуючи діалектичний зв´я­зок між намірами, засобами та наслідками людських дій, фор­мує свідомого суб´єкта моральності. Вона допомагає усувати відчуття фатальної безпорадності перед життям та страх існу­вання, що є результатом невиважених намірів, легковажних дій та їх небажаних наслідків. Отже, етична теорія бере безпо­середню участь у становленні особистості як суб´єкта свободи.

Нарешті, по-четверте, етика безпосередньо причетна до роз­в´язання питання про кінцеву мету людського існування. І. Кант пояснює: "Кінцеве призначення людського роду полягає у най­вищій моральній досконалості, яка досягається за допомогою свободи людини, завдяки чому людина здобуває здатність до вищого щастя... Іманентний принцип світу — свобода. Призна­чення людини полягає, отже, в тому, щоб досягти вищої доско­налості завдяки своїй свободі" [2, с 221]. Щодо щастя як кінце­вої мети людства, то його Кант бачить не певним готовим на­слідком ("дарунок" Бога), а процесом,оскільки важливо не лише те, щоб ми були щасливі, "але і щоб самі зробили себе щасли­вими — в цьому полягає істинна моральність". Мета, отже, по­лягає в моральній досконалості.Кант пише: "Вища моральна досконалість — це всезагальна мета людства. Якби всі чинили так, щоб їх поведінка збігалася з загальною метою людства, то цим уже була б досягнута вища досконалість. Кожна людина повинна прагнути зробити свою поведінку адекватною цій меті, завдяки чому вона вносить сюди свій доробок, і якщо кожний буде так чинити, то досконалість буде досягнута" [2, с 221]. Кожнулюдську особистість Кант бачить суб´єктом моральної творчості, від кожноїзалежить моральна досконалість людства. У такий спосіб поставлена проблема морального поступу люд­ства має важливе значення для становлення свідомого суб´єкта морального добра. Особа виходить за межі "часткового" та "ви­падкового" існування, сповнюючись почуттям самоповаги, при­четності до долі світу та відповідальності за нього. Діяльність, узгоджена із всезагальними потребами, переводить особу в ста­тус свідомого творця моральної досконалості стосунків, а отже і самовдосконалення.

Як бачимо, етика висувається в аванґард наук про людський ДУХ, оскільки на її засадах реальною стає гуманізація життя.

Література

1. Гегель.Эстетика: В 4 т. — М.: Искусство, 1968. — 312 с.

2. КантИ.Лекции по этике. — М.: Республика, 2000. — С 38—222.

3. Честерфилд.Письма к сыну. Максимы. Характеры. — Ле­нинград: Наука, 1971. — 352 с.

Література для самостійного опрацювання

Обов´язкова

1. КропоткинН.Этика. — М., 1991. — С 22—66.

2. Фортова А. И.Предмет этики как проблема современной науки // Этика и эстетика. — Вып. 31. — К., 1988. — С. 11—16.

3. Швейцер А.Культура и этика // Швейцер А. Благогове­ние перед жизнью. — М., 1992. — С. 41—237.

Навибір

1. Адорно Т.Проблемы философии морали. — М., 2000. — 239 с.

2. Ермоленко А. М.Комунікативна практична філософія. — К., 1999. — С. 231—254.

3. МурД. Э.Природа моральной философии. — М., 1999. — 352 с.

4. Эфроимсон В. Л.Надеяться на человека (Изучение пробле­мы этики с позиций эволюционной генетики) // Семья и шко­ла. — 1988. — № 5. — С. 24—27.

**Тема 2. Етика в системі наук про людський дух**

## 2.1. Три образи культури

Від часів Платона (428/7—348/7 pp. до н. е.) в культурі утвер­дився образ триєдності її складників: Істини, Добра, Краси. Вони відображають триєдність творчих здатностей людини. Це здатність розуму до пізнання світу; здатність волі бути органі­зуючим началом діяльності та здатність почуттів надихати ро­зум і волю на творення предметності згідно з законами краси. Розум відкриває об´єктивні закони дійсності, закріплюючи здо­бутки пізнання в логічних поняттях науки. Сфера пізнання за­конів людського мислення — філософія — посідає в системі наук провідне місце як світоглядно-методологічна основа пізна­вальної діяльності. В ній відображається становлення та само­розвиток духовних структур людини в їх здатності до пізнання світу та пізнання законів мисленнєвої діяльності. Налаштованість на пізнання, тобто естетичний принцип самооргані­зації розуму на адекватне відображення дійсності базується на специфічно людському відношенні до світу. Природа його моральнісна.Це здатність організовуватися якостями об´єкта, узгоджуючи процес руху мисленнєвих структур відповідно до логіки розгортання якостей в об´єкті. Лише за цієї умови яви-ща відкриваються такими, якими вони є насправді (в їх істині), а не такими, якими їх бачить наша потреба в них. Відношення до світу в єдності людської духовної потреби, волі до її задово­лення та творчих умінь опредметнити волю, розум і почуття в "практичних" наслідках — ідеях, теоріях, образах — базу­ється на феномені моральності. На ґрунті моральності потреба не набуває вузькозорієнтованого змісту, руйнівного для істи­ни. Мораль одухотворює потребу. Вона надає їй гуманістично­го спрямування завдяки поєднанню в змісті інтересу відношення до предмета як до мети і разом з тим як до засобу. Кант висуває принцип єдності мети та засобів як моральний закон, як умову людяності відношення: "Дій так, щоб ти ніколи не ставився до людства, як у твоїй особі, так і в особі будь-кого іншого, тільки як до засобу, але завжди водночас як до мети". Ця максима актуальна не лише в стосунках між людьми, але і в більш шир­шому аспекті — відношення людини до світу загалом.

Мораль є організуючим началом волі не лише в плані спону­ки на діяльність пізнання та творення. Вона надає якісно ви­значеного спрямування розуму, волі та почуттям: на задово­лення людських потреб творчими, а не руйнівними засобами. Тому будь-який вид творчості, що відповідає своєму поняттю, завжди опертий на моральність відношення до об´єкта як до своєї передумови.

Мораль, "задаючи" розуму гуманістичного спрямування, в свою чергу, спирається на розум. Основою моралі є не чуттєві спонуки,а.розумнаволя. Саме розумність відношення до світу визначає моральність взаємодій людини з природним та соці­альним світом. І тою мірою вони носять моральнісний харак­тер, якою оперті на розумно виважену мету та адекватні засоби її досягнення.

## 2.2. Мораль як явище культури

Цінність етики в культурі відкривається через її предмет —мораль. Мораль — це опредметнена в стосунках людяність життя. На відміну від тварини, взаємодія якої з природним світом підпорядкована інстинкту виживання, людина задоволь­няє свої багатогранні (матеріальні та духовні) потреби багато­гранним способом. Вона утверджує себе у взаємодії зі світом як суб´єкт свободи. В діяльності та завдяки їй людина творить ре­альний простір свободи. Людство живе у створеному ним спе­цифічно людському просторі (матеріальному та духовному). Не воно пристосовується до природи, а природу "пристосовує" до своїх потреб.

Здійснюване людиною матеріальне виробництво, що задо­вольняє людські потреби в житлі, харчуванні, одязі тощо, ство­рює образ затишного, оформленого, захищеного життя. Звіль­нення від випадковостей існування зумовлює особливе стано­вище людини в природі: суб´єкта свідомого творення власного життя. Специфікою людського життя зумовлена об´єктивна необхідність організації.її основою єрозумнерегулювання сто­сунків. Організація на засадах розумності — сутнісна характе­ристика людського життя. Воно заявляє про себе на усіх рівнях саме як специфічно людське. На рівні великих людських спільнот (держав) регулювання стосунків здійснюється засоба­ми законодавства, права та державних механізмів, що роблять організацію дійсною. Вона є гарантом захисту життя, майна, людської гідності кожного члена суспільства. Впродовж усієї історії існування держав, попри всю недосконалість їх історич­но-конкретних типів, носії ідеї організації утверджувалися в спільнотах як символічне уособлення порядку. На цій підста­ві вони тривалий час прирівнювалися до богів (фараони, царі). В межах державності людина утверджується як суб´єкт соці­альногожиття. В законах, праві, як соціальних формах, попри всю історично-конкретну обмеженість способів організації жит­тя, завжди наявні риси всезагального — риси моральності сто­сунків. Зрештою сама ідеяорганізації має моральнісний харак­тер, оскільки спрямована на збереження, відтворення і розви­ток специфічно людських способів життя. Не випадково, закони в ранніх культурах розглядаються як дарунок богів. Згадаймо хоча б скрижалі Завіту, дані Мойсею богом Яхве для єврей­ського народу.

Окреслюючи межі діяльності, закони регулюють стосунки не лише засобами громадської думки (що характерно для мо-ралі), але і шляхом примусу. Вони здійснюють необхідне в інте­ресах більшості, тому не суперечать моралі й підтримуються спільнотою. Лише в разі, коли державні установи, що поклика-ні регулювати і контролювати виконання законів, перестають відповідати інтересам спільноти, ці суспільні форми коригу­ються, в тому числі і засобами примусу: зміною типу держави та механізмів, що забезпечують її функціонування.

Розгалужена система форм суспільної організації (держава, класи, партії тощо) зрештою має сім´юсвоєю первинною заса­дою та основним чинником постійного відтворення суспільно­сті життя. Перший досвід соціальності в її цілісній і невідчуженій формі — у безпосередніх стосунках приязні, любові — людина здобуває саме в сім´ї. Саме сім´я, за словами Геґеля, є "природною" формою існування моральності.

## 2.3. Мораль і мистецтво

Предмет моралі — людяність спілкування. Опредметнення людського духу здійснюється в спілкуванні. Інший — джерело небайдужості. Моральне почуття як таке стає дійсним, коли організується своїм предметом. І щоразу воно конкретизується, розгортаючись навколо предмета небайдужості. Усе багатство та різноманітність, неповторність процесу спілкування пов´я­зані з його суб´єктами. Вони творятьлюдяністьстосунків. Спілкування, що має обмежений або руйнівний характер, роз­криває обмеженість, антилюдяність його суб´єктів.

У моральному спілкуванні процес має самоціннийхарактер. Духовний досвід одного з суб´єктів "згасає" в досвіді іншого і на­впаки. Зрештою він певним чином виявить себе. Трансформуючись в особистісний досвід іншого, суб´єктивуючись, він зая­вить про себе в інших формах. Це і є спосіб, у який мораль реа­лізує себе, а саме — у феномені творення суспільності. Остання є дійсною в діяльності творення людьми стосунків. Це явище можна характеризувати як суб´єктиваціюдосвіду людяності у процесі спілкування. Мораль здобуває можливість об´єкти­вації з допомогою інших форм духовного досвіду. В першу чергу це мистецтво. Специфіка мистецтва — в об´єктивації досвіду за­собами художньої образності. В художньому образі духовність конкретизує себе предметними формами. Тобто дух, що розгор­нувся навколо предмета небайдужості, надає останньому іде­ального буття в образі. Якісна визначеність наслідків формування — це свідчення досконалості духу (розуму, почуттів, твор­чих здібностей). Ці наслідки засвідчують, наскільки доскона­лими є предмет і творчі уміння митця. Художньо-естетичне формування визначилося як найбільш відповідний змісту відношення спосіб його об´єктивації. Художній образ — це відображення якостей об´єкта відповідно до того, як вони відкрилися почуттям суб´єкта. Єдністю виражальної предмет­ності та суб´єктивних здатностей її сприймання і опредметнен­ня в образах створюється досвід специфічного змісту. Це досвід людського ставлення до світу, моральний за змістом та есте­тичний за способом його існування. Завдяки специфічним особ­ливостям естетичного формування мораль не "консервується" в нормі, а розгортається в чуттєвому явленні як процес. Так, поняття "герой" та "героїчне" в повноті властивої їм людяності ґрунтовно осмислені не етичною, а естетичною теорією та ху­дожньою практикою. Специфіка художньої образності дозволяє розгорнути ідею людяності в цілісне буття героя, не обмежую­чись аналізом конкретного вчинку, до чого вдається моральна свідомість. Етична теорія, оскільки сферою інтересів останньої є об´єктивована у вчинку людяність, неминуче звертається до конкретного та особливого. Лише на цій підставі вона може фор­мувати поняття, закріплюючи в них сутнісні риси явищ. У ми­стецтві явище героїчного об´єктивується як цілісність духов­ного досвіду героя, що містить у собі й всезагальність досвіду.

Вплив християнства на становлення культури співпережи­вання стражданням боголюдини величезною мірою зумовлений мистецтвом. Численними зображеннями боголюдини, зокрема її страждань, воно формувало культуру почуттів, виражену в небайдужості до страждання іншого. Воно формувало також Почуття власної провини та відповідальності за вчинки, що здатні стати причиною чужих страждань. Отже, мистецтво спри­яло формуванню ідеї людяності не як певної абстракції, а як Реальної небаидужості людини до людини. В її творенні задіяним Через співпереживання виявлявся кожний, у кому жевріють бодай якісь іскорки людяності. Звернене до боголюдини, воно Цілком могло стати реальністю і щодо конкретної іншої людини.

Форми, в яких моральне явлене мистецтвом, не є зовнішніми щодо сутності моралі. Вони зумовлені природою художньо-естетичного процесу, в якому досконалість у її самоцінності, тобто краса,споріднена з істиноюлюдського, що виявляє себе як добро. Отже, на ґрунті краси мистецтва органічно поєдну­ються істина і добро.

Духовний досвід, закріплений у мистецтві у символічно-об­разній формі, постає в його істині як досвід моральнісний.В ньо­му ідеал людяності здобуває свою повноту не лише як естетично-художня реальність. Він постає дійсним і звернений до дійсно­сті, оскільки досконале естетичне формування завжди базується на моральності відношення до предмета небайдужості. Надання предмету форм, органічних його сутності, засвідчує не лише повагу митця до об´єкта небайдужості, а й таку закоханість у своє творіння, що породжує здатність "вдихнути" в нього жит­тя. Не випадково, Ф. Шіллер називає митця "медіум" (лат. теdius— посередник між людьми і "світом духів").

Міф про Пігмаліона та Галатею говорить про чудодійну силу закоханості митця. Силою почуття він перетворює оброблену брилу мармуру, що набула образу жінки, в живу істоту — пре­красну Галатею.

Характерно, що до об´єктивації ідеї засобами мистецтва ши­роко вдається релігія. Чуттєво явлений Бог (образ) та символи віри стають предметом чуттєвого переживання з боку віруючих і живлять тим самим почуття віри. Укоріненість символів віри в свідомості людини великою мірою зумовлена дією феномена художності.

## 2.4. Мораль та релігія

Релігія є одним із вагомих чинників творення моралі. Це культурна форма, в якій мораль утверджується в її всезагаль­ності, оскільки вона персоніфікована в образі абсолютного но­сія моральних чеснот (символ віри). Вона живить моральні почуття людей образами всезагальної небайдужості, що уособ­люють абсолютне добро і моральну красу. Спонукою до мораль­ності в релігійно-міфологічному світобаченні виступають кра­са та добро у їх самоцінності, а не у їх відношенні до кінцевої мети людського існування. Релігійна есхатологія пов´язує мету не з профанним минущим світом, а з іншим — вічним, потойбічним. Буття в ньому ("вічне") людина готує сама собі в цьому іті: готує або вічні пекельні муки, або райське життя під опікою Бога. В усіх релігіях має місце виражене спрямування на ідею неминучої "відплати", тобто вимоги дотримання мо­ральності оперті в релігії на вищий авторитет і тримаються си­стемою заохочень (спасіння душі) та покарань (пекельні муки в потойбічному світі). Нагорода за добро і кара (гнів Божий) за зло — форми спонуки до моральних вчинків. Персоніфікація моральності в ідеальному суб´єкті робить її дійсною в свідомо­сті віруючого. Тим більше, що, скажімо, в християнстві вона оперта на образ Бога-Спасителя, який постраждав за людство. Релігійна віра знаходить опору в людській свідомості, що живе надією на існування Добра як субстанційної сили. Отже, здобуваються підстави для надії, що життя має сенс, закладе­ний не в ньому як такому (природна реальність), а в певному надприродному началі, що Добро, якщо не в цю мить, то ко­лись, у перспективі, утвердиться як основа життя заполонить усе живе.

Закономірності розвитку моральної свідомості відобра­жаються в релігії у зміні образу бога як суб´єкта моральності. На ранніх етапах історії це бог, що утверджує моральність у фор­мі заборонна певні дії, тобто у формі регламентаціїповедінки. Санкції за порушення вимог слідують неодмінно і мають жор­сткий характер. Порушення моральних заборон віруючими розглядається як недовіра до бога. Тому бог Старого Завіту — Яхве — суворий і караючий. Зміна історичного типу мо­ральності знаходить відображення в Новому Завіті. Тут образ моральності вибудовується навколо персоніфікованого втілен­ня абсолютного добра — Христа. Це індивідуалізованийобраз Моральності, що розгортається у форми морального подвигу заради інших. Спонукою до моральних вчинків тут виступає не примус, а моральнийприклад. Не страх, а заохочення. Хоча відповідальність за вчинки несе кожен осібно. Це означає, що кожен бачиться суб´єктом вибору і самоздійснення. Тим самим релігія, створюючи моральні символи, регулюєстосунки, спо­нукаючи до дотримання моральної поведінки. В тому числі і примусом, причому не лише страхом кари у потойбічному світі. Вона бере на себе роль "посередника" в регулюванні стосунків між Богом і людьми, коригує ідеї та символи віри відповідно до потреб часу, виступаючи активним чинником творення духов­ної атмосфери стосунків. Ці стосунки набувають характеру системи завдяки церкві, що виступає суспільною інституцією і чинником творення та укорінення релігійної ідеології. Відпо­відно вона долучає до віри, часто спираючись на примус. Широко відома активна роль католицької церкви як карного органу, що часто вдавався до примусу, нищив вільнодумство, будь-яку опозицію тощо. Особливо відома ця її діяльність у до­бу середньовіччя та Відродження — часу, коли вона була панів­ним видом ідеології. Церква санкціонувала релігійні війни проти "невірних" (хрестові походи, релігійна експансія на Аме­риканський континент тощо), спалення єретиків та ін. У її сум­ному "доробку" мільйони людських життів.

Нині все очевидніше (принаймні це очевидно в кінці друго­го — на початку третього тисячоліть), що основною причиною конфліктів у різних регіонах планети стає різниця релігій та вір. Не випадково, гуманістично зорієнтована культура та мо­раль Новітнього часу зосереджують увагу на шляхах та засобах формування свідомогосуб´єкта морального вибору, що відмов­ляється від життя релігійними міфами.

## 2.5. Мораль і право

Право не створює моралі. Як суспільна форма відтворення стосунків (їх збереження), воно фіксує ситуацію їх відчужен­ня. Адже сама потреба правового регулювання виникає й існує тоді, коли втрачають дієвість механізми морального регулю­вання та саморегулювання (коли відсутній внутрішній недопуск антисоціальної дії).

Цінність права стосовно моралі в тому, що воно забезпечує дієвість механізмів дотримання усталених моральних вимог. Геґель говорить про право як форму організації свідомості: це моральні вимоги, зведені у закон. Вимоги, що їх висуває право перед суспільством, полягають, на думку Геґеля, в "очищенні від потягів". Моральна виправданість вимоги "очищення" у то­му, що "потяги мають стати розумною системою волевиявлен­ня. Таке їх розуміння, розвинуте з їх поняття, складає зміст науки про право", — пише Геґель [1, с 47]. Чітка регулятивність відрізняє право від моралі, яка може апелювати хіба що до сумління особи або спиратися на громадську думку. Якщо право утверджує людину-громадянина (соціально-історична категорія), то мораль утверджує її як людину(її сутнісну визначеність: почуватися людиною і бути людиною за ознакою людяностіставлення до світу). Право захищає певні суспільні привілеї ("дворянин — завжди дворянин" — така логіка стосун­ків доби середньовіччя). У такій формі утверджують себе сто­сунки, що відповідають поняттю "доцільного" на певних ета­пах історії. Принаймні, в суспільстві, де діють закони і де пра­во не суперечить моральним уявленням про справедливість, громадяни здобувають відчуття захищеності існування.

Право у його історично-конкретних формах виходило з утвер­дження цінності людини залежно від її місця і ролі у соціальній структурі. У давніх греків права мали лише вільні громадяни, а громадянином був той, хто був жителем міста-полісу, був вільнонародженим і мав майно як ознаку громадянського ста­тусу. Заслуги перед державою були гарантією прав, давали певні привілеї та почесті. Тому основними моральними категоріями визнавали мужність, честь, доблесть. Якщо у давніх греків право відображає не лише соціальний статус людини, але й людські якості, то в подальшій історії, починаючи з часів Дав­нього Риму, вони розходяться між собою аж до протилежного. Право захищає сильного.

Ідеал зв´язку закону, права і моралі — їх несуперечність одне одному на основі домінування моральнісного начала. Закони, відображаючи зміст права, не суперечать поняттю моральності, якщо не протистоять їй. Біля своїх витоків вони спираються на vоральну звичаєвість" або "звичаєве право" — усну традицію Дотримання норми стосунків.

Право враховує нові тенденції у стосунках людських спільнот у межах держави та в міждержавних взаєминах, укладаючи їх у закони. При тому, що останні закріплюють стосунки еконо­мічної та політичної нерівності людей, вони відповідають історично -конкретному рівню потреб суспільства. А отже, задо-вольняють не лише вимоги дотримання дозволеного в стосунках, але містять риси моральнісно цінного. Моральнісний елемент ви­ражений тут певним простором свободи для самоутвердження людини. Тим-то, при всій напрузі соціальних стосунків, право­ві відносини відповідають потребам подальшого руху шляхом саморозвитку суспільного життя. Обов´язки, що визначені пра­вом, не створюють несвободи. Навпаки, покладання обов´язку ставить його суб´єкт у позицію актуальних зв´язків із суспіль­ним цілим і тим самим спонукає розум та волю до виконання покладених обов´язків. Скажімо, в умовах Давньої Греції за­хист держави-полісу був почесним обов´язком його громадян, а отже і привілеєм, адже такий обов´язок покладався лише на громадян.Привілеєм лицарства в середні віки було добровільне служіння своєму сюзерену (королю). Смерть заради збережен­ня його життя — вища доблесть. Моральна доброчесність за таких умов сприймалася як суспільний привілей — привілей знатних. На цій же підставі людям незнатного походження відмовлялося у почутті честі, морального обов´язку тощо. Попри історичну обмеженість засобів, якими утверджувалися права та обов´язки, цінність має сам феномен утвердження мораль­ності як духовного привілею.

Тенденція гуманізації суспільного життя в історичному поступі людства відображається у праві розширення привілеюпочуватися морально зобов´язаною особистістю. Зобов´язаною перед інтими, тими, хто входить у межі дії твоєї волі; зобов´я­заною neрeд собоюутвердитися як людина, тобто як моральнісний суб´єкт.

Важливим аспектом права, що розкривається у моральнісному контексті, є право людини на вільний вибір вчинку.Впер­ше цю ситуацію як духовний привілей особистості усвідомили давні греки. В трагедії Софокла "Антігона" героїня, іменем якої названо твір, керується у виборі не вимогами конкретного момен­ту, а вищими "законами богів", тобто моральними вимогами. Усвідомлюючи свою правоту, вона воліє прийняти смерть, але не зраджує таким моральним істинам, як добро, співчуття, про­щення гpixa. Право особистості утверджувати людяність як вищу цінність вступає тут у суперечність з правом покарання за протизаконну дію (здійснення Антігоною поховального об­ряду щодо свого брата, звинуваченого у зраді своєму полісу). Антігона керується звичаями ("родове право", "Закони богів") і вступає у конфлікт із законами, що обстоюють інтереси дер­жави ("людський утвір"). Моральний конфлікт двох видів права засвідчує розходження між поняттями "людина" і "соціаль­ний суб´єкт".

Етична теорія розглядає такі аспекти стосунків, які регулю­ються совістю та громадською думкою і лише у крайньому випадку вимагають втручання механізмів примусу. Мова йде про моральні принципи відносин між людьми, що базуються на визнанні іншоготакою самою людиною, як і я, а отже правана життя, майно, повагу гідності тощо. І. Кант пише: "Вищим серед обов´язків є глибока повага права інших людей. Наш обов´язок полягає в тому, щоб глибоко поважати право інших і як святиню цінувати його. У всьому світі немає нічого святі­шого, ніж право інших людей. Воно недоторканне і непорушне. Прокляття тому, хто ущемлює право інших і топче його нога­ми!" [2, с 178]. Моральний пафос слів Канта є одночасно імпе­ративом, до якого вдається філософ, щоб переконати та спону­кати людей на взаємне шанування людських прав. За умови дотримання цього імперативу, на думку філософа, зникли б усі страждання, крім тих, що зумовлені тілесною природою люди­ни (хвороби та смерть). Вимога дотримання прав людини по­винна виконуватися неухильноі мати всезагальнийхарактер. Ця вимога стосується і взаємин громадян і держави. Обґрунто­вуючи її необхідність, Кант пише: "Оскільки люди, в яких ми повинні любити людство, є предметом любові і симпатії, то і суд­ді при накладанні штрафу на злочинця не повинні забувати про людство. Вони повинні покарати злодія,але не ображати люд­ство шляхом принизливих засобівпокарання" [2, с 181]. Вимога визнання прав кожноїлюдини як природної і суспільної істоти продиктована просвітницьким ідеалом європейської культури XVIII ст. Нині вона є однією з основоположних засад гуманіз­му, що як принцип відносин утверджується культурою на пе­реламі другого і третього тисячоліть.

І Політика,на відміну від права, не належить до числа сутніс-них характеристик людської життєвості, а тому щодо неї склад­но застосувати моральні критерії, оскільки вона підпоряд­ковується конкретним потребам моменту і часто ігнорує вимоги моралі. Моральні принципи використовуються часто як засіб маскування істинних цілей політики держави. Політи­ки вдаються до моральних декларацій з метою спонукати своїх громадян дотримуватися вимог, корисних для тої або іншої соціальної групи. З такою ж метою використовується деклару­вання моральних принципів у стосунках з іншими державами.

Сказане зовсім не означає, що до політики не можна застосу­вати моральні критерії. Моральність політики визначається тим, який простір для розвитку активності та ініціативи своїх громадян вона відкриває, наскільки гарантований захист їхніх прав і обов´язків. Зрештою, її моральність у тому, наскільки політика створює почуття захищеності існування, стабільності життя для своїх громадян. Це досягається дотриманням зако­нів у державі за умови контролю за їх дією з боку громадян. Політика в міждержавних стосунках має морально визначений характер, якщо вона не базується на принципі конфронтації, а виходить із необхідності дотримання злагоди в стосунках. Взаєморозуміння при врахуванні інтересів кожної держави за принципом рівності та поваги — це ідеал міждержавних сто­сунків, так само, як він є ідеалом стосунків усередині держави.

Історія проблеми переконує, що міждержавна політика най­частіше мала і має характер конфронтації. У ній завжди домі­нує право сильного. Всередині держави — в стосунках грома­дян — діє той же принцип: політика, спираючись на право та закони, захищає сильних світу цього. З усією відвертістю про аморальний характер державної політики як про її істину і навіть її ідеал говорить Н. Макіавеллі в трактаті "Государ". Доки існують відмінності інтересів держав, різниця вір, відмінності в уявленнях про цінності життя, реальністю по­літики в межах держав та міждержавних стосунках є не мораль­на, а радше, позаморальна її спрямованість. Моральність при цьому має "ритуальне" призначення: дотримуватися зовнішніх форм стосунків. Регулятивна функція політики не виключає такого чинника, як мораль, коли мова йде про виховну функ­цію суспільства. В трактатах Платона "Держава" та "Закони", в праці Арістотеля "Політика" одна з основних функцій, яку покладають філософи на внутрішню політику держави, є вихо­вання людини-громадянина. Але методи, які Платон вважає придатними для досягнення поставленої мети, далекі від мораль­ності. Людина перетворюється на засібдля держави, а остання набуває сенсу мети.До такого сумного висновку приходить філософ, сповнений прагнення захистити державу та її грома­дян від системи "охлократії", коли купка сильних, прагнучи здобути панівне становище в державі, вдається до інтриг, підку­пу і прямого насильства. Фізичне знищення або компрометація кращих громадян, які виражають суспільні інтереси (як це було Греції епохи еллінізму), спричинило втрату державної не­залежності і, зрештою, призвело до загибелі цієї великої куль­тури.

Тому моральність політики є виявом моральності відношення громадян до своєї держави та народу.

Література

1. Гегель. Г. В. Ф.Философия права // Соч. — Т. VII. — М. — Л.: Соцэкгиз. — 1934. — 380 с.

2. Кант И.Лекции по этике. — М.: Республика, 2000. — С. 38—222.

Література для самостійного опрацювання

Обов´язкова

І.Агацці Е.Етика і наука // Філос. і соціологічна думка. — 1991. — № 9. — С 59—71.

2. Рікер П.Етика і політика // Філос. і соціологічна думка. — 1995. — № 5—6. — С 145—150.

3. Темченко В.Етика та право: теоретичні аспекти співвідно­шення // Право України. — 2002. — № 9. — С 24—26.

На вибір

1. Берк Е.Мораль та історія // Консерватизм. — К., 1998. — с- 369—372.

2. Капустин Б.Г.Различия и связь между политической и частной моралью // Вопр. философии. — 2001. — № 9. — С. 24.

3. Берк Е.Мораль та історія // Консерватизм. — К., 1998. — С 369—372.

4. Попович О.Основи етики / Навчально-методичні матеріали // Завуч. — 2001. — № 8 — Вкладка.

5- Фуллер Л. Л.Мораль права. — К., 1999. — 232 с

|  |  |
| --- | --- |
| **РОЗДІЛ II. ІСТОРІЯ ЕТИКИ** | 45 |
| **Тема 3. Етичні вчення давніх цивілізацій Сходу** |  |

## 3.1. Моральне регулювання в добу ранніх цивілізацій

Виникнення держав припадає в історії на період IV тис. до н. є. Найдавніші з них: Давньоєгипетська (IV тис. до н. е.), Шумерська (IV тис. до н. е.), Давньоіндійська (II — початок І тис. до н. е.), Давньокитайська (сер. II тис. до н. е.). Поява майнової нерівності ускладнює відносини, а отже зумовлює необхідність їх регулювання. Заборон уже недостатньо. Важливу роль відіграє система захисту ініціативи, спонуки до діяльності, що розширює досвід стосунків. Функцію регулятора життя бере на себе держава — особливе соціальне утворення з розгалуженою системою правового регулювання. Механізми регуляції спира­ються на закони та інституції, що гарантують їх дотримання. Цим визначається цінність держави, яка перебирає на себе функції примусу, стає гарантом підтримання злагоди всереди­ні людських спільнот.

Попри усю різноманітність інтересів її членів, держава утри­мує життя в межах соціального цілого, застосовуючи механізми заохочення та покарання. На цій підставі ідею державної органі­зації вважали дарунком богів, а носіїв влади мали за нащадків богів. Держава виробляє право та закони, зосереджені навколо творення соціальностівідносин. Право і закони звернені до розуму, оскільки людина розкривається, в першу чергу, як творець умов життя — як суб´єкт життєдіяльності. Мета їх — укласти в норми, упорядкувати стихію активності індивіда, зосередженого на примноженні багатств, здобутті соціального статусу тощо. Соціальні регулятиви, апелюючи до розумної міри вчинків, дозволяють суб´єкту утримуватися в їх межах. У разі ж виходу за ці межі закон вдається до санкцій. Вони мають моральний характер тою мірою, якою суб´єкт своїми вчинками загрожує май­ну життю, людській гідності інших. Отже, держава забезпечує процесвідтворення суспільності життя шляхом раціоналізаціїдосвіду стосунків. Регулятивна функція її має моральне спряму­вання (при всій обмеженості історичних типів держави).

Поряд із раціоналізованим змістом моралі зберігається досвід безпосередніх форм спілкування. Вони зумовлені суспільністю людини, що відчуває потребу спілкування з собі подібними як життєво необхідну. Це потреба почуватися людиноюта відтво­рювати людське життя, його людяність у спілкуванні.Численні форми поведінки: обряди, ритуали, звичаї — це явища творен­ня прецедентів, або "подій" спілкування. А отже вони моральні уже за самим змістом потреби. Характерна їх ознака — спільне виконання ритуальних дій, тобто творення дії моральності стосунків навколо спільно вироблених символів небайдужості. Такий зміст, скажімо, має ритуал проводів покійника, весільна чи трудова обрядовість. Оскільки вона виконується як безумов­на і поширюється на стосунки людини та людини, людини та природного і надприродного світів, що формами спілкування з ним уподібнюється до світу людського життя, природа ритуалізованої моральності міфологічна.Моральність, завдяки її формуючій ролі в межах людських спільнот, бачиться силою, що здатна впливати на природний світ (упорядковувати природні стихії, впливати на померлих родичів тощо).

Повнота людського життя та його моральна визначеність досягається єдністю двох рівнів моральності. Перший рівень — соціальний,опертий на раціонально визначені норми стосунків вимога належної поведінки). Другий — суспільний,витоки якого лежать у діяльності творення суб´єктом моральних стосунків у їх самоцінності. Ми не випадково назвали ці два шари моральності двома її рівнями. Полем їх зустрічі є людська осо­бистість. Як суб´єкт суспільного життя вона постійно перебуває в просторі дії двох названих рівнів суспільності. Це простір, у межах якого вона вільна вибирати. Проблема вибору пов´язана зі змістовним полем моральності. Вибираючи норми розумно необхідногоне як зовнішні, а як особистісно бажані, особа утвер­джується як вільний суб´єкт моральності. Розумно осмислю­ючи ритуали з огляду наявної в них потенції творення людя­ності спілкування, вона утверджує себе суб´єктом збереження традиції, а не її рабом. Ідеал моральних стосунків формується на стику раціонального та чуттєвого, соціального та індивіду­ального як укладений у норми, розумно визначений та сприйня­тий почуттями досвід бажаного у відносинах між людьми.

Діалектичні зв´язки звичаєвості та свідомвї моральності мають місце уже в культурах Давнього світу. Діалектичне схо­дження від безумовного дотримання вимог до рівня їх усвідом­леного засвоєння спирається, по-перше, на авторитет божествен­них сил. Моральність бачиться їх дарунком. По-друге, починає складатися більш виражена культура внутрішньої настанови на моральні вчинки. Безумовність вимог-заборон ("табу"), що не мали пояснюючого характеру, змінюється повчаннями. І хоча вони зберігають тон категоричних вимог, у них наявна апеля­ція до сумління. Тобто, вони вже враховують світ почувань суб´єкта життєвості.

Мораль виробляє не лише заборони, але і певні види спонук на виконання своїх вимог. Одна з них — утримання належного в стосунках під страхом адекватної відплати за вчинок, згідно з принципом "око за око", "зуб за зуб". Це зовнішня форма регламентації вчинків у вигляді морально припустимих санкцій. Вона прийшла у культури Давнього світу ще з часів "зрівняльної справедливості".

Інша форма, не менш давня, звертає людину всередину себе самої, спонукаючи плекати життєве начало в собі — душу.Страх занапастити її, приректи на вічні муки у потойбічному світі звертає погляд людини всередину себе, примушує її регламен­тувати свої бажання та пристрасті. Поняття душі зумовлює явище суб´єктивації моралі. Переносячи центр уваги на себе, індивід прагне уникати дій, що можуть зашкодити душі. Утримання стосунків у межах визначених вимог (зовнішній бік моралі), виступає засобом збереження внутрішнього начала — власного "Я" індивіда(в образі "безсмертної душі"). У такий спосіб кожен носій душі стає відповідальним перед собою.Інак­ше кажучи, егоїзм суб´єкта, що усвідомлює цінність власного життя (на основі поняття душі), зумовлює становлення альтру­їзму: дійсне життя душі можливе лише за наявності середовища її життєвості — світу інших людей.

На ґрунті поняття душі складається явище рефлексії людини над власною поведінкою. Саме вона дає підстави говорити про початкисвідомоїморальності. Співучасть утворенні морально визначеного досвіду закріплюється в ідеї невмирущості душі. Згодом це поняття переходить у монотеїстичні релігії. Зокрема, воно є одним із визначальних у культурі християнства. Поняття душі утверджує сутнісну визначеність людини — її якісну відмінність від тваринного світу. Моральний аспект пов´язаний з утвердженням цінності життя на підставі належності індивіда до роду: безсмертя дійсне, якщо душа покійного перебуває в ме­жах роду. У такий спосіб усувалося відчуття трагізму існуван­ня, з яким людство стикається неминуче, щойно починає усвідом­лювати себе. Моральність набуває сенсу необхідної умови са­мозбереження людини (її душі). Творення норм стосунків сприймається як величезне благо. Це — об´єктивований, укла­дений у норми шлях (і гарант) уникання несподіванок.

## 3.2. Моральні ідеї в культурі Давнього Єгипту

В усіх культурах Давнього світу наявні пам´ятки заупокій­ної літератури, "нагадування" мертвих про себе як про сумлін­них виконавців моральних приписів. Так, Давньоєгипетська "Книга мертвих" (бл. XXIV ст. до н. є.) містить перелік великої кількості доброчесностей, якими володів покійний, та не меншу кількість моральних вад, яких він уникав: "Я не чинив підступно зла ніякій людині. Я не примушував працювати по­над силу. Я не примушував голодувати. Я не призвів нікого до сліз. Я чистий, чистий, чистий!!!"

У моральних уявленнях Давнього Єгипту має місце спроба систематизації моральних вимог (закони Маат). Як засвідчує культ Маат, богиня уособлює творче, упорядковуюче начало світу. Як дочка бога Ра, вона, згідно з міфом, брала участь у створенні сві­ту, коли був знищений хаос і встановлений порядок. Фараони, що на землі виступають носіями ідеї порядку, включають ім´я Маат у число своїх епітетів. Маат бере участь у загробному суді Осіріса, де на одні шальки ваг кладеться душа покійного, а на другі — статуетка Маат. Рівновага означає виправдання покійного. Отже, він гідний блаженства в світі Осіріса. Маат вважалася уособлен­ням законодавчої справедливості. Цікаво, що тут вона виступає як Мааті, тобто "двоїста" правда (існувало уявлення про двох се­стер Маат), тобто в суді враховувався не лише голос потерпілого, але і голос того, хто скоїв злочин. Судді як такі, що призначені до здійснення справедливості, носили на грудях статуетки Маат. Багатство функцій, закріплених за богинею істини і порядку, за­свідчує усвідомлення цінності істини у людському житті.

Простежується, однак, й інший напрям становлення мораль­ної рефлексії: розчарування у можливості справедливості та у реальному існуванні добра. В тексті під назвою "Бесіда розча­рованого зі своїм духом" (XXII—XXI ст. до н. є.) говориться про людську жорстокість, про нехтування добра. "Немає пра­ведних, і земля надана творящим беззаконня" [2, с. 386]. Автор скептично висловлюється щодо справедливості віддяки у потой­бічному житті, адже ніхто звідти не повернувся на землю. Подібні думки містить інша пам´ятка під назвою "Пісня арфі­ста" (XXII—XIV ст. до н. е.). Автор закликає радіти в земному житті, а не жити сподіванням на краще у потойбічному. Ніхто не приходить звідти, щоб розповісти про їх перебування, щоби збадьорити наші серця, допоки ви не відправитеся у те місце, куди вони пішли! Звеселися ж!" [2, с. 382].

Поширеною формою рефлексії над питаннями моралі є по­вчання.Це один із найпопулярніших видів давньоєгипетської літератури. Вони містять дидактичні настанови щодо належної поведінки. Найдавніша пам´ятка "Поучения Кагемні" фараону Снефру (III тис. до н. є.) викладає правила поведінки у формі настанови батька своїм синам.

Про географію поширення єгипетських поучень, зокрема названого вище, засвідчує відоме "Поучения" Володимира Мо-номаха своїм синам, написане в першій половині XII ст. При тому, що цей твір — пам´ятка християнських часів, форма, в яку укладені думки автора, має прадавню традицію (сягає часів Давнього Єгипту).

До періоду III тис. до н. є. належить "Настанова начальника міста і візиря Птаххетепа". Вона звернена до знатних людей і на­ставляє їх у правилах поведінки, аж до найдрібнішого. Смирен­ня, неухильне виконання моральних приписів бачаться джере­лом моралі, а отже — умовою щастя людини. Про популярність поучень, про дієвий вплив на свідомість засвідчує ретельне зберігання численних копій текстів, у тому числі й найдавні­ших, їх клали навіть до могил покійникам, щоб і в потойбічно­му світі вони поводилися належно.

## 3.3. Етика Давнього Вавилону, Палестини, Ірану

У IV тис. до н. е. в районі між Тигром та Євфратом склада­ються державні утворення: Шумер та Аккад. Збережені часом писемні пам´ятки того періоду говорять про існування ста "ме", тобто божественних законів і правил. Вони подаровані людям богинею неба Інанн, яка попросила їх у свого прабатька — бога мудрості Енкі. Боги регулюють поведінку людей: карають та винагороджують. Намісники богів на землі — царі — уособлю­ють справедливість. Вони захищають слабкого від сильного, бідного від багатого. В II тис. до н. є. виникає практика заміни тілесних покарань грошовим штрафом. Це створює підстави для становлення почуття людської гідності.

У XVIII ст. до н. е. у Вавилонському царстві створено законо­давчий документ, названий "Закони царя Хаммурапі" (знайдено в 1901—1902 pp. під час розкопок іранського міста Сузи). На ка­м´яному стовпі вирізьблено 282 закони, що регламентують дер­жавне, суспільне та придворне життя. Деякі з них згодом (через 800 років) будуть повторені в Біблії — в "Законах Мойсея". Зокрема такі: "Якщо буде шкода, то віддай душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу" [Вихід XXI, 23—24].

Принцип рівної відплати повертає до первіснородових тра­дицій покарання за учинене. Вітхозавітна Біблія, книги якої створювалися впродовж десяти століть (XII — середина II ст. до н. е.), регламентує стосунки, спираючись як на родові тра­диції, так і на нові рабовласницькі стосунки. В книзі "Вихід", глава XX, викладено 10 заповідей; а в главі XXIV — їх 13. Перші 4 заповіді містять вимогу шанування єдиного бога, накла­дають заборону на шанування ідолів, вимогу не згадувати бога даремно, а також дотримуватися свята суботи. Інші — регла­ментують стосунки між людьми. Заповіді "не убий", "не кради", "не чини перелюбу" повністю запозичені з вавилонських запо­відей. Ці заповіді поширювалися лише на "своїх". Біблійні опо­віді про суворі покарання євреїв богом Яхве за недотримання законів "вибраним народом" засвідчують, що люди вчилися ба­чити причини нещастя у власних пристрастях, а не у мінливо­сті долі, тобто вчилися долати їх, укладаючи в межі розумного. Розумне бачилося дарунком вищих сил. Приборкання пристра­стей, що увійшли в життя людей із "гріхопадінням", — одна з актуальних біблійних тем. Мудрість починає розглядатися як здобута людьми ціною великих страждань, а не лише як дару­нок богів. Поряд із моральними приписами, що набули сили закону, існувала велика кількість моральних "рекомендацій" — висловлювань, думок про моральну поведінку та шляхи її до­тримання, а також нарікання з приводу втрати людьми мораль­ного сумління. Так, відома літературна пам´ятка Давнього Вавилону II тис. до н. є. "Діалог пана і раба про сенс життя" висловлює сумнів у вірності погляду жерців на сенс життя. Господар прагне знайти цей сенс у земному житті і будує для цього різні плани. Однак щоразу відмовляється від них, пере­конавшись, що вони не наблизять до істини. Він намагається здобути сенс у людських стосунках, але переконується в під­ступності та зрадливості людей, бо "вони візьмуть твій хліб і бу­дуть проклинати тебе ж. Отже, життя позбавлене сенсу. Може, цей сенс є десь в іншому світі?" Устами раба говориться, що і жертви богу даремні, адже хіба змусиш його бути виконавцем твоїх потреб? Приписи доброчесності даремні, оскільки життя зрівнює усіх. "Пройди руїнами давнини і подивись на черепи людей, що жили раніше і пізніше: хто з них був володарем зла і хто з них був володарем добра?"

Криза свідомості, викликана індивідуалізацією досвіду стосунків в умовах зростаючих суперечностей соціального жит­тя, як свідчить сказане, позначається і на одному з фундамен­тальних уявлень, що спонукало до моральної поведінки: на уяв­ленні про існування душі. Вираженою є зневіра в існуванні потойбічного життя та безсмертя душі.

Зміна спонуки на моральну дію простежується у культурі пізнішого періоду. Дотримання моральних вимог розглядається як необхідність, навіть якщо воля бога жорстока і немає надії на справедливий суд. В Іудеї І—III ст. н. є. складається велика талмудична (тлумачна, "учительна") література, що чітко регла­ментує поведінку, спираючись на старозавітні приписи (за­гальним числом 613:248 спонук і 365 заборон).

## 3.4. Давньоіндійська етика

Етика Давньої Індії складається в II—І тис. до н. є. їй вла­стиве багатство уявлень про сенс моралі, що відображають ба­гатство тенденцій суспільного життя. Визначається чітка регла­ментація характеру стосунків кастовим поділом індійського суспільства. Так, традиція закріплювала цілковиту залежність жінки від чоловіка, дітей — від батька. Після смерті чоловіка жінка мала йти за ним на вогнище, щоб з´єднатися в іншому світі зі своїм "богом", тобто чоловіком. У релігійних ученнях моральні традиції набували змісту "закону богів".

Брахманські "Закони Ману" — збірка правових та етичних норм — закріплюють названі традиції сімейних стосунків як норму.Брахманізм, що виник у X ст. до н. е., освятив кастовий поділ індійського суспільства. Він дав чіткі регламентації щодо життя і поведінки віруючих усіх каст. У цьому вченні основна увага звернена не на земне життя, а на потойбічнийсвіт. Матеріальний світ дає лише ілюзію, оману життя. Тому слід Дбати не про тілесні блага, а, відмовившись від радощів життя, прагнути досягнення мокши (звільнення). "Розумний, — гово­риться в етичних настановах брахмана, — надає перевагу благому Над приємним, дурний заради мирського благополуччя вибирає Приємне" [1,с. 90]. Брахмани ретельно дбали про збереження існуючої соціальної структури. В їхньому вченні наголошується, що людині не варто прагнути перейти з нижчої касти до вищої.

У потойбічному світі Брахм зверне на нього увагу, і, якщо вона добре жила у своїй касті, пошле душу до вищої касти.

Ідея відплати за добро і зло у потойбічному світі (закон карми) базувалася на понятті "перевтілень"душі людини після її смерті. Бог Яма перевіряє поведінку людей і залежно від учин­ків карає чи винагороджує їх. Винагородою за виконання дхар-ми (обов´язку) є перевтілення душі: вона здобуває життя в тілі представника вищої касти.

Низка інших релігійно-філософських течій Давньої Індії так чи інакше спиралася на вчення брахмана. Вони пропонували відречення від світу як шлях звільнення від страждань (Ньяя); моральне самопізнання (Санкхья), "знання" моральних правил та їх виконання (Міманса), моральний аскетизм та самозречен­ня (Йога); занурення у власне "я", покірність (Веданта).

У V ст. до н. е. в касті воїнів (кшатрії) виникає нова релігія джайнізм,опозиційна брахманізму. Об´єктом критики стають основи уявлень брахмана про світобудову та про соціальний устрій. Заперечується існування брахманських богів, створен­ня світу богом. Джайністи твердять, що Всесвіт утворився сам собою. Вони заперечують кастовий лад та стосунки, що зумов­лені ним. У свої общини вони певний час приймали людей різних каст. Щастя обіцяли не у потойбічному, а у земному житті за умови належної поведінки. В поглядах на цінності життя джайнізм близький до інших релігійно-філософських те­чій. Це вчення прославляє бідність, аскетизм, вчить нехтувати радощами земного життя, утримуватися від пристрастей. "Доб­рочесність є втілення добрих учинків, а гріх — протилежне цьо­му. Лжа та інші подібні вади — причини залежності" [1, с. 147]. Основним законом моралі Махавіра (засновник джайнізму) вва­жав співстражданняз усіма живими істотами. Оскільки душу мають не лише люди, але і тварини, слід відмовитися від м´яс­ної їжі і дбати, щоб не заподіяти шкоди будь-якій живій істоті. Проповідь ненасильства та практика аскетизму складають ос­нову моральної культури джайнізму.

У VI ст. до н. є. склалося опозиційне щодо брахманізму релігійно-етичне вчення буддизм.Воно обіцяло спасіння всім лю­дям, незалежно від кастової приналежності. Заперечувалася необхідність жертвоприношень та складна обрядовість. Ідея ду­ховної рівностілюдей зумовила популярність буддизму серед широких мас населення. Під впливом етичного вчення буддизму великого поширення набула практика чернецтва. Монахи по­винні виконувати десять заповідей: не вбивати живих істот, бути цнотливими, не брехати, не красти, не пити вина, уникати над­мірностей в їжі, уникати розваг, не користуватися пахощами і прикрасами, не спати на розкішних ложах, не брати в дар золото і срібло. Монахи мали періодично сповідатися і каятися у грі­хах. Перші 5 заповідей мали виконувати також миряни. Добровільна аскеза в умовах тяжких матеріальних нестатків виконувала певну моральну функцію: людина позбавлялася відчуття безпорадності перед життям. Адже виходило, що це вона сама добровільно обрала для себе шлях уникання насолод земно­го життя. Основні ідеї буддизму спрямовані на відкриття шляху врятування людини від страждань. Учення про страждання — одне з основних в етиці буддизму. "Те, що описується як таке, що має природу "я" і "моє" і з чого виникає цілий світ [пристра­стей, таких, як] рага та подібне йому, є причина страждання" [1, с 139]. Рага — це прихильність до чогось. Буддизм учив про "чотири благородні істини": про сутність життя як страждання; про причини страждання; про позбавлення від нього; про шляхи позбавлення. Центральною була думка про буття як зло, а не­буття — як благо. Оскільки причиною страждань є людські при­страсті, треба уникати почуттів і бажань. Буддизм виходить із того, що "всі зумовлені речі миттєві", а отже усвідомленняїх миттєвості — шлях, що веде до припинення страждання. "При­пинення ж страждання називається звільненням (мокша)" [1, с 139]. Навіть любов і співчуття небажані, оскільки спонука­ють до діяльності. Уникання бажань — спосіб звільнення від страждань. "Приборкай очі, щоб не спокуситися спокусливими речами, приборкай вуха, язик і тіло, приборкай мову, розум, при­боркай усе" [3, с 283—284]. Непротиставлення злу розглядається як шлях приборкання пристрастей.

Серед етичних теорій Давньої Індії вирізняється оптимістич­ним, радісним, життєстверджуючим началом етичне вчення чарвака(VI ст. до н. е.). У ньому заперечується моральний аске­тизм, уникання радощів життя. Піддається сумніву існування потойбічного світу та безсмертя душі. Заперечення презирства До життя супроводжується утвердженням його мети: звільнен­ня від страждань та прагнення одержати задоволення від жит­тя. "Єдиний смисл життя людини полягає в задоволеннях, що їх дають чуттєві насолоди. І не слід відкидати їх на тій підставі, що насолоди завжди пов´язані зі стражданнями. В нашій владі використовувати найбільше число задоволень і уникнути неми­нуче супутнього їм страждання" [1, с 166].

Багатство тенденцій у розвитку етики засвідчує зростаюче багатство напрямків пошуку сенсу життя на шляхах доброчес­ності.

## 3.5. Давньокитайське етичне вчення

Етичні вчення Давнього Китаю складаються в середині II тис. до н. є. Вони набувають цілісного характеру у вигляді трьох тисяч статей законів та моральних норм легендарного царя Му. В них відображені стосунки перехідного етапу в історії Китаю: від первісно-родових до рабовласницьких (XVI ст. до н. е.). Патріархальна родова община з властивим їй способом життя утверджується як ідеальний спосіб організації стосунків. Тут поважали старших, допомагали слабким і немічним, усі по­чувалися родичами.

До числа основоположних етичних понять входили: "сяо", "лі", "де". "Сяо" — ієрогліф для означення шанування предків. Знатність походження визначала місце людини не лише в зем­ному, але й у потойбічному житті. Вважалося, що душа знатно­го покійника стає духом — покровителем живих. Тому кожен пан є батьком своїх підлеглих і опікується ними не лише в зем­ному, але й у потойбічному світі.

"Лі" — ієрогліф для означення обряду жертвоприношення покійним предкам. Він означає також порядок у світі, де сто­сунки підпорядковані принципу служіння нижчих вищим.

Ієрогліф "де" — означає доброчесність і тотожний поняттю "сінь" — слухняний. Доброчесними вважалися люди, що вико­нували моральні приписи. Моральні поняття розглядалися згідно з принципом протилежного: світлі (відданість, вірність тощо) та темні (нещирість, розпусність тощо). Носіями "світлої" моралі вважалися люди знатні, темної — прості люди. В "Кни­зі часів" ("Іцзинь") добро і зло зображуються ЯК "ЯН" (світле) та "інь" (темне) начала світу та людського життя. Знатність ото­тожнена з небом і сонцем; незнатність — з пітьмою і землею.

Характерне для китайської культури уявлення про злагод­женість буття природного світу та світу людського життя знай­шло відповідне відображення в етичних ученнях. Так, світ при­роди бачиться як світ взаємодії п´яти стихій. Це — вода, во­гонь, земля, дерево, метал. Відповідно вони визначають п´ять людських якостей: мудрість, людинолюбність, вірність, шану­вання старших, мужність. У "Книзі часів" визначається 8 еле­ментів світу і відповідно 8 людських чеснот.

Суспільні негаразди VII—VI ст. до н. є. зумовлюють розви­ток У настроях людей скептицизму. Звучать сумніви щодо існу­вання гармонії в природному світі та в людських стосунках. Піддається сумніву думка про існування "вищої справедливості" на небі. Існування зла, аморалізму починає розглядатися як наслідок людської діяльності, а не якихось природних сил зла. Криза традиційної моральності зумовлює розвиток філософської рефлексії, спрямованої на пошук вихідних засад моралі, здат­них забезпечити суспільну злагоду. Визначним філософом-ети-ком Давнього Китаю (V ст. до н. є.) був Конфуцій (551—479 pp.). Основна його праця з питань етики "Луньюй" ("Бесіди і мірку­вання") укладена його учнями. Основним в етичному вченні філософа є поняття "жень" (людинолюбність). Конфуцій наго­лошував, що його етика оперта на традиційні цінності. Вона виходить з уявлень про панування гармонії в природному світі та в людських стосунках. Люди отримали моральність у дару­нок від небесного володаря. Він вручив правила моральності двом легендарним царям Яо і Шунь.

Етика Конфуція базувалася на всезагальних моральних зобо­в´язаннях. Якщо багаті та знатні будуть дотримуватися правил "лі" (порядок світу), то прості люди будуть слухатися їх. Закон "лі" вимагав дотримання традиції жертвоприношень та шану­вання родичів. Цю моральну вимогу Конфуцій розглядає як вихідну, як основу людськості. Нею перевіряється велико­душність, вірність, доброта тощо. Віддякою за ці якості стає сприяння богів. Носіями названих чеснот, цілком у дусі свого часу, філософ вважає лише знатних громадян. Однак його по­вчання містить і всезагальні моральні принципи. Так, у відповідь на питання учня: "Чи можна одним реченням висловити прави­ло, якого необхідно дотримуватися усе життя?" — Конфуцій відповів: "Можна. Чого не бажаєш собі, того не роби й іншим" [1,с 193—194].

Система всезагальних моральних підпорядкувань поширю­ється на ставлення підлеглих до своїх правителів. Імператор — ´син неба"— "батько і мати народу". Непослух йому— най­більше зло. За жодних обставин чи то знатні, чи прості люди не мають сумніватися у вищій мудрості і справедливості імпера­тора. Вищий прояв "і" (обов´язку) — відданість царю; вища мета життя людини — служити вельможі як батьку.

Ієрархічна упорядкованість стосунків, коли кожен діє в ме­жах, визначених його соціальним статусом, бачиться умовою збереження життя та його гармонії. Адже цей порядок, як на­голошує Конфуцій, не витвір людей, а дарунок богів. Поняття "жень" має специфічний зміст: людинолюбність бачиться в на­данні кожному явищу (кожній суспільній верстві) належного їм образу і способу діяльності. Цій меті служить, зокрема, ви­сунутий Конфуцієм принцип "виправлення імен". Тобто, ко­жен має почуватися і діяти в суспільстві згідно зі своїм соці­альним статусом. На цій підставі Конфуцій вимагав повернути зубожілій аристократії її багатства і соціальні привілеї. Апелю­ючи до свідомості "благородних", він говорить про "принцип середини", тобто уникання крайнощів (згодом поняття "міри" моральності ґрунтовно розробить давньогрецький філософ IV ст. до н. є. Арістотель у праці "Нікомахова етика").

Етика Конфуція зберігалася аж до початку XX ст. у статусі державної релігії Китаю.

Опозиційним щодо конфуціанства стало релігійно-моральне вчення даосизму("дао" — шлях). Засновником даосизму вва­жається легендарний мудрець Лао-цзи (VI—V ст. до н. е.), су­часник Конфуція. Ідеї даосизму викладені в трактаті "Лао-цзи" (інша назва "Даодецзин"). В основу його покладені традиційні для китайського народу уявлення про гармонійні зв´язки при­родного і суспільного життя. "Дао" — це певна надприродна сила, що наповнює собою світ. Протягом віків це поняття напов­нювалося різним змістом. Його тлумачили то як божество, то як дух, то як першопричину усіх речей, то як природний прин­цип життя.

Порушення "дао", зокрема спричинене негідною поведінкою людей, стає причиною людських нещасть. Даосизм учив відмові від чуттєвих задоволень, від пристрастей, від матеріального світу загалом. Відмова від бажань, пасивно-споглядальне жит­тя утверджується як вище благо. Песимізм і непротивлення злу лежать в основі етики Лао-цзи, де важливим є: "У світі най-слабші перемагають найсильніших. Небуття всепроникне. В сві­ті немає нічого, що можна було б зрівняти з користю недіяння" [4, с 139].

Ідеалом суспільних відносин в етиці даосизму є патріархаль­но-общинні звичаєві стосунки. Об´єктом його критики є держава, що спричиняє до воєн, поборів простого люду тощо.

Названий період в історії Давніх держав — це період майже одночасного становлення філософських учень, що осмислюють життя природи та людини, намагаються віднайти закони, які визначають буття світу, а також людське життя. Відомий німецький філософ XX ст. К. Ясперс у праці "Смисл та призна­чення історії" (1949) характеризує період між 800 і 200 роками до н. є. як початок відліку "осьового часу". Це період, коли для всіх народів "були знайдені спільні рамки розуміння їх істо­ричної значущості" [4, с 32]. Особливо вирізняються, на думку філософа, культури народів Індії, Персії та Греції. Створене ними "було одним із чинників, що зумовили характер осьового часу", причому, велику роль відіграли такі народи, як іудеї і ки­тайці" [4, с 81].

Література

1.Антологиямировой философии: В 4 т. — М.: Мысль, 1962. — Т. 1. — Ч. 1. — 576 с.

2. Матье М. Э.Из истории свободомыслия в Древнем Егип­те // Вопросы истории религии и атеизма. — М.: Мысль, 1953. Т. 3. — 242 с.

3. Рой М.История индийской философии. — М.: Иностран­ная литература, 1958. — 548 с.

4. Ясперс К.Смысл и назначение истории. — М.: Политиз­дат, 1991. — 527 с.

**Тема 4. Давньогрецька та давньоримська етика**

## 4.1. Становлення етичних ідей у Давній Греції

Початки філософської рефлексії над проблемами моралі чітко простежуються в Давній Греції епохи Гомера та Гесіода. Відлік часу у 200 років, що відділяє двох поетів, розкриває суттєву зміну уявлень про цінності життя. В епосі Гомера (XI—IX ст. до н. є.) основна увага зосереджена на уславленні таких доброчесностей, як фізична сила, мужність, військова доблесть. У поемах Гесіода (VIII—VII ст. до н. є.) утверджуються сумлінна праця, помірність у задоволеннях, простота в побуті. Основний принцип поведінки, що утверджується Гесіодом та його сучас­никами, — "дотримуватися міри в усьому".

До осмислення моральних проблем спонукав стиль життя давніх греків. Перевага ідеї аго ну (змагальності) на усіх рівнях життя ставила особу перед необхідністю вибирати вчинки та нести відповідальність за їх наслідки. Це змагання у здобутті слави на полі бою чи в Олімпійських іграх; у державному управлінні чи у художньо-мистецькій творчості (змагання ліричних поетів, драматургів тощо). На засадах змагальності будувалися політичні стосунки міст-держав та різних політич­них партій у межах міст-держав. Особливої актуальності набули питання про справедливість, моральну доброчесність, міру вчинків тощо. З потреби їх розв´язання складається давньо­грецька етика.

Діоген Лаертський говорить про десять шкіл з етики у Давній Греції: академічна (засновник Платон), кіренська (Арістіп Кіренський), елідська (Федон Елідський), мегарська (Евклід Мегарський), кінічна (Антісфен Афінський), еретрейська (Менедем Еретрейський); діалектична (Клітомах Карфагенський), пе­рипатетична (Арістотель Стагірійський), стоїчна (Зенон Кітійський), епікурейська (Епікур) [див.: 5, с 68].

Розмаїття ідей, що проголошували тогочасні філософи, вид­но уже з назви творів. Так, у працях Геракліта (VI—V ст. до н. е.), при тому, що тут переважає натурфілософська проблема­тика велика увага зосереджена на питаннях етики. Серед його праць називають трактати: "Про справедливість" (3 книги), "Про помірність", "Про благочестя" (5 книг), "Про щастя", "Про владу", "Про любов, або Кліній", "Закони і те, що до них нале­жить" та інші. Понад 10 трактатів з етики нараховує творча спадщина Демокріта, зокрема: "Про душевний стан мудреця", "Про гідність мужа, або Про добродійність", "Про душевний добробут". Велика увага приділяється етичній проблематиці в працях Платона та Арістотеля — двох найвизначніших філо­софів класичного періоду грецької античності. В спадщині Платона близько 17 трактатів з етики; у Арістотеля — 25.

Виділяють 3 основні етичні проблеми, навколо розв´язання яких зосереджується думка філософів. По-перше, це питання сутностіетичних понять "добро", "справедливість", "чесність", "мужність", "правдивість" тощо (гносеологічний аспект моралі) та умов, що визначають її дійсність між людьми (феноменоло­гія моралі). По-друге, це питання онтології моралі, а саме: чи моральні закони мають загальнообов´язковий характер, чи вони відносні; чи дані вони від природи, чи створені самими людь­ми. По-третє, це питання аксіології моралі, тобто питання про те, чи мають моральні вимоги ціннісний зміст, чи пов´язані вони з досягненням мети життя, почуттями задоволення життям тощо.

Зазначимо, що в розв´язанні моральної проблематики давні греки спиралися на реальний ґрунт людських стосунків і зосе­реджували увагу на самоздійсненні людини у цьому, а не по­тойбічному світі. Сам феномен моральності бачиться привілеєм людей, оскільки боги — вічно юні, безсмертні, а отже не пере­обтяжені необхідністю вибирати вчинки та нести за них мо­ральну відповідальність.

Етичні погляди Геракліта органічно поєднані з його натур­філософськими ідеями. Філософ говорить про мудрість як осно­ву доброчесності, оскільки вона спонукає слідувати законам природи (законам розумного), а не релігійним чи законодавчим приписам. Моральне самовдосконалення розглядається як умо­ва доброчесності, оскільки оперте на розумний вибір учинків. Геракліт виходить з діалектичного трактування сутності моралі, розуміючи відносність та взаємозалежність моральних понять. Він доводить, що від людини залежать її моральні чесноти. "Всім людям дано пізнавати самих себе і бути цнотливими" [10, с 198]. Сенс цнотливості філософ бачить в самообмеженні. Однак у самообмеженні він бачить і ваду, адже "цнотливість (самообмеження) — найвища доброчесність, а мудрість у то­му, щоб говорити істину і діяти згідно з природою усвідомле­но" [10, с 198]. Тобто він віддає перевагу не униканню дій, а ді­яльності.

Систематизацію ідей своїх попередників здійснив Демокріт (бл. 460—370 pp. до н. е.). Він не обмежується приписами мо­ральної поведінки, а розглядає етику як специфічний вид знан­ня. Він вписує її в космологічну теорію, вибудовуючи цілісне знання як учення про світ, про буття, про пізнання, пережи­вання (психологія) та діяння (етика). Говорячи про взаємозв´я­зок природного світу і людини, Демокріт розкриває сутнісну єдність природного (макрокосм) і людського (мікрокосм, малий світ) начал. "І (в людині) одні (частини), як розум, лише управ­ляють, другі ж, як серце, і підпорядковуються, і управляють, ... треті ж лише підпорядковуються, як бажання" [2, с 337]. Зла­годжена взаємодія людини зі світом визначається якостями останнього: його гармонійністю. Природа діє на відчуття люди-ни, налаштовуючи її на приємний чи неприємний стан. Стан відчуттів має, на думку Демокріта, етичне забарвлення. Те, що викликає приємні відчуття, є критерієм добра, а те, що не­приємні, — зла. Природним видається прагнення людини до са­мозбереження та задоволення. Останнє — сходинка до щастя. Однак не усяке задоволення торує шлях до щастя, а лише те, що задовольняє природні потреби і задовольняє їх не надмірно,а в межах необхідного. Надмірність розбещує людину, робить рабом пристрастей [див.: 4, с 217]. Поняття "міра" є одним із вихідних в етиці Демокріта. "Якщо перейдеш міру, то найбільш приємне стане найнеприємнішим" [4, с 232]. Поняття задово­лення філософ пов´язує не лише і не стільки з чуттєвими тілес­ними задоволеннями, скільки з духовно-інтелектуальними. Саме на цьому шляху людина пізнає справжнє щастя, що да­ється спокійним сумлінням, радісним станом душі. Спонукаю­чи людину до морального самовдосконалення як способу досяг­нення щастя, Демокріт говорить про спрямовуючу силу розуму: "Нестерпне страждання душі, враженої скорботою, виганяй розумом" [4, с 220]. Розум дає змогу пізнати закони і природи, і людської поведінки.

Як свідчить сказане, в філософії Демокріта етика виступає частиною натурфілософського вчення про космічну цілісність світу.

## 4.2. Етика Сократа

Переорієнтація філософії на гуманістичну проблематику відбувається в другий період історії давньогрецької філософії. В. Татаркевич визначає його як період просвітництва й антич­них систем (V—IV ст. до н. е.). Започатковують цю тенденцію софісти, що висувають проблеми моралі в центр духовних по­шуків. Власне з них починається гносеологіяморалі. На відміну від Демокріта, що пояснював моральність із позицій сенсуаліз­му, софісти утверджували раціоналістичний підхід до моралі. Людину вони розглядали як свідомий суб´єкт морального вибо­ру. Відтак піддавали критиці застарілі норми і звичаї, що галь­мують свободу вибору. До того ж вони відкрили відносність мо­ральних уявлень, оскільки у мандрах Грецією та країнами Сходу переконалися Біснуванні розмаїття моральних правил та за­конів різних держав. Ідея відносності моральних уявлень жи­вилася також історією та тогочасною дійсністю. Софісти бачи­ли відмінне у моральних уявленнях попередніх часів порівняно з існуючими. Часта зміна законодавчих положень, свідками яких вони були, порушення прийнятих норм поведінки визначили релятивізмїхніх висновків щодо моралі. Тобто, моральні поняття змінні, оскільки їх зміст зумовлюється практичними потребами людей, які керуються у вчинках принципом корис­ності. Добро визначається як те, що люди вважають корисним; зло — те, що шкідливе. Отже, моральні норми оперті, на їх дум­ку, не на якісь об´єктивні закони життя, як вважав, скажімо, Демокріт, а базуються лише на уявленнях та висловлюваннях людей. Оскільки у кожної людини свої уявлення про щастя та свій досвід шляхів його досягнення, то мораль — сфера, щодо якої годі говорити про істину.

Саме своїм нігілізмом щодо моралі софісти стимулювали по­дальшу розробку моральної проблематики. На ґрунті критики етичного скептицизму софістів складалася етикаСократа(469—399 pp. до н. е.). Він перший зробив етичну проблемати­ку предметом наукового дослідження. Аналізуючи вчинки лю­дей, філософ доходить висновку, що існують деякі всезагальні закони морального відношення. Люди налаштовані на добро в стосунках. Зло ж виникає як наслідок незнання шляхів до добра. За вихідний у творенні шляху до добра Сократ бере прин­цип: "Пізнай самого себе". Цей афоризм був накреслений на фронтоні Дельфійського храму, і автором його вважався один із "семи мудреців" Хілон. Послідовно застосовуючи його, Со­крат, по-перше, доходить висновку, що треба визначити вихідні моральні поняття та їх зміст, оскільки неясність моральних уявлень є можливою причиною аморальних учинків. По-друге, взявши за мету дати точне визначення понять, Сократ розроб­ляє метод пізнання сутності моральних понять. Це метод діа­логу, бесіди, в якій через вияв суперечностей у думках, через зіткнення їх досягається прояснення істини. В пізнавальному процесі думка проходить через сумнів щодо достовірності наявного знання. Наступний етап — етап іронії, що супро­воджує процес руйнування усталених уявлень про явища. Подальший етап пов´язаний із доланням суперечностей і віднай­денням однозначної відповіді на поставлене питання. Наступний крок до істини базується на віднайденні відповідних етичних фактів, зіставленні, порівнянні їх для отримання загального висновку. Нарешті, останній етап полягав у методі творення дефініцій, тобто віднайденні потрібного поняття. За таким прин­ципом Сократ досліджував основні моральні доброчесності, доходячи висновку, що кожна з них має чіткий зміст. Це по­няття: мудрість, помірність, справедливість тощо. Одною з ос­новних доброчесностей філософ вважає знання того, як прибор­кувати власні пристрасті та зрозуміти, що таке добро і що ко­рисне для людини.

Спрямовуючи людей на рефлексію над власними вчинками, Сократ прагне навчити їх, як бути щасливими. Для цього важ­ливо не уникати насолод життя, але і не бути їх рабом. Свобода волі стає одним із основних понять в етиці Сократа.

## 4.3. Етичні ідеї у філософії Платона

Учень Сократа Платон (428/7—348/7 pp. до н. е.) у перший період своєї творчості (90-ті роки IV ст. до н. є.) основну увагу приділяє моральній проблематиці, розробляючи її цілком у дусі Сократа. Він аналізує окремі моральні поняття, прагнучи від­найти їх родову сутність ("Апологія Сократа", "Крітон", "Протагор" та інші). В подальшому, в "перехідний" (80-ті роки) та "зрілий" (70—60-ті роки) період творчості Платон досліджує моральні проблеми, спираючись на розроблене ним поняття душі.Згідно з Платоном, індивідуальна душа — не що інше, як образ і породження "світової душі" (Філеб 30 А; Тімей 41 DE — 69 CD). Так, відповідаючи на питання, чи є душа у людському тілі і звід­ки вона, устами Сократа Платон говорить у діалозі "Філеб": "Звідки ж воно взяло б її, якби тіло Всесвіту не було одушевле-не, містячи у собі те ж саме, що міститься у нашому тілі, але при тому ще у всіх відношеннях більш прекрасне" (ЗО А) [8, с. 35]. Душа наділена трьома здібностями: ідеально-розум­ною, доцільно-вольовою та інстинктивно-афективною. Провід­не значення має перша. Названі здібності душі утворюють такі етичні доброчесності, як мудрість, мужність і просвітлення афектів. Єдністю цих доброчесностей утворюється найголовні­ша — справедливість. Чотири названі доброчесності зумовлю­ють такі якості душі: здоров´я, краса і благовидність. Добро­чесності душі бачаться Платону станом її ідеального буття ("ідея"). У реальних її виявах філософ відзначає суперечливість, відхід від добра.

У діалозі "Тімей" говориться про складність людської душі, що має "двоїсту" природу. Адже "божественні істоти", яким деміург доручив творення смертних, "наслідуючи його, прий­няли з його рук безсмертне начало душі і заклали у смертне тіло... але, крім того, вони приладнали до нього ще один, смерт­ний вид душі, вклавши в нього небезпечні і залежні від необхід­ності стани: для початку — задоволення, цю найсильнішу при­манку зла, потім страждання, що відлякує нас від блага" (69 D) [8, с 515].

Суперечності між потребами тіла та потребами душі дають підставу філософу говорити про тіло як в´язницю душі ("Федон" 64 А - 67 D).

Шлях до очищення душі Платон бачить у звільненні від тіла. "Очищення — чи не в тому воно полягає, щоб якомога ретель­ніше вивільняти душу від тіла, призвичаювати її збиратися з усіх її частин, зосереджуватися самій по собі і жити, наскільки можливо, — і зараз, і в майбутньому — наодинці з собою, зві­льнившись від тіла, як від кайданів" (67 D) [7, с 26]. Отже, для досягнення основного принципу етики — мудрої рівноваги усіх людських здібностей та потреб — необхідне належне вихован­ня. Воно має поєднувати упорядкованість тілесних потреб, гар­монійність душевних станів на основі розумно вибраного спосо­бу життя ("Держава" X 603 Е — 604 D). "Ми повинні привчати душу якомога скоріше звертатися до зцілення і надолужувати втрачене і хворе, тамуючи лікуванням скорботний плач. А те начало, що веде нас до пам´яті про страждання, до нарікань і ніколи цим не вгамовується, ми будемо вважати нерозумним, бездіяльним, подібним до боягузтва" ("Держава", X 604 D) [8, с 434].

Тобто, етична доброчесність полягає в активному "зціленні" душі, в діяльності з її удосконалення. Подібно до того, як лю­дина упорядковує у собі духовне та тілесне начала, у "Державі" Платона на всіх рівнях життя панує порядок. Основа соціально-етичного вчення Платона — ідея держави, що утверджує і сповідує принцип всезагальних підпорядкувань. Кожна су­спільна верства чітко знає свої доброчесності й культивує їх на­лежною поведінкою та вихованням і самовихованням. В ім´я суспільного цілого філософ вважає за можливе заперечувати особисте. В його державі немає місця будь-якій індивідуалізації у стосунках, у вихованні тощо. Вони мають суто державницький характер, аж до того, що діти відбираються у батьків на вихо­вання державою. Не існує й інституту сім´ї, оскільки діти і дру­жини спільні. Антидемократизм, антигуманізм платонівської теорії держави не пом´якшується і тим, що в ній відсутня при­ватна власність. Зрозуміти ці погляди на суспільство та держа­ву можна хіба що з огляду на суспільну ситуацію, яка була в тогочасній Греції. Загальний розбрат, боротьба різних політич­них партій та прошарків за панування спричинили економічне зубожіння та, зрештою, втрату політичної незалежності держа­ви. Трактати "Філеб", "Федр", "Банкет" свідчать, що філософ бачить й інші шляхи самоздійснення людини на моральних за­садах. Це, зокрема, шлях поєднання розуму і чуттєвого задово­лення ("Філеб" 61 В-Е); розуму і любові ("Федр" 244 А — 253 С). Думки про повноту життя, в якій людина отримує відчуття блаженства завдяки мудрому, упорядкованому задоволенню усіх природних людських здібностей, містять діалоги "Теетет" (176 Е — 177А) та "Горгій" (504 А-В) [див. 6, с 335—336].

Етичні ідеї Платона суттєво впливали в подальшому на хри­стиянську етику. Неоплатонізм запозичив ідеї про приналеж­ність людини до двох світів, про тіло як в´язницю душі, про безсмертя душі.

## 4.4. Етика Арістотеля

Ґрунтовна розробка етичної проблематики здійснена в пра­цях Арістотеля (384—322 pp. до н. е.). У трактатах "Нікомахова етика", "Евдемова етика", а також "Політика" філософ тлу­мачить витоки моральних уявлень, слушно вважаючи, що вони зумовлюються життям людей. "Очевидно, не безпідставно бла­го і щастя уявляють собі, виходячи з власного способу життя" [3, с 58]. Арістотель виділяє три основні способи життя, харак­теризуючи властиві кожному чесноти. Це, передовсім, життя більшості, що під благом та щастям розуміє задоволення. Тому для них бажаним є життя, сповнене насолод. Філософ називає таке життя низьким, тварним.

Інший спосіб — державницький, що характеризується праг­ненням особи до поваги, отже тут розуміння блага збігається з інтересом держави. Однак, як слушно зауважує Арістотель, повага є дещо зовнішнє, тоді як під благом ми розуміємо внутрішнє,те, що невід´ємне від людини. Найдосконалішим бачиться третій — споглядальний спосіб життя. Характеризу­ючи його, Арістотель пише: "Споглядальна діяльність... є ви­щою, так як і розум — вище в нас, а з предметів пізнання вище те, з чим має справу розум" [3, с 281].

Визначивши відмінне в розумінні блага, Арістотель доходить висновку, що воно не є універсальним поняттям. Аналізуючи позицію платоніків щодо існування ідеї блага, Арістотель запе­речує її: "Благо як дещо загальне, об´єднане одною ідеєю, не існує" [3, с 61]. Це зовсім не означає, що він стоїть на позиції релятивізму щодо моральних цінностей. У його етиці виявлено багатство змісту моральних понять. Стосовно поняття "благо" він говорить, що тут наявне те ж багатство значень, що і в по­нятті "буття". "У категорії суті благо визначається, наприклад, як бог і розум, у категорії якості, наприклад, як доброчесність, у категорії кількості — як міра" [3, с 59]. Благом філософ на­зиває те, що служитьйому і є його джерелом."Якщо для усьо­го, що робиться, є певна ціль, саме вона і буде благом, здійсню­ваним у вчинку, а якщо таких цілей декілька, то відповідно і благ декілька" [3, с 62]. Як свідчить сказане, основна мета моральності — у практичній її цінності для творення злаго­дженого, доброчесного життя. Розглядаючи людину як суспільну істоту, філософ зосереджує увагу на аналізі основних етичних доброчесностей, дотримання яких бачиться як шлях досягнен­ня основної мети життя — щастя. У процесі аналізу конкретних видів доброчесностей Арістотель виділяє два основні їх типи: діаноетичні(доброчесності розуму) та етичні(доброчесності волі та характеру). До перших належать: мудрість, знання, по­міркованість. До етичних — мужність, помірність, гідність, щедрість, щирість, справедливість тощо. Арістотель називає п’ять різновидів мужності, серед них найцінніша громадянська. Загальним же принципом визначення сутності доброчесностей є поняття "міра"як правильне співвідношення між двома край­нощами. Так, мужність — середина між боягузтвом і безрозсуд­ною хоробрістю; щедрість — між скупістю і марнотратством.

Важливість етичної теорії Арістотеля для становлення етики як науки пов´язана з утвердженням провідного значення в моральності. Цінною є її виховна спрямованість. Моральне виховання розглядається як процес, що поєднує пізнання суті доброчесностей, з одного боку, та вправи в доброчесності — з ін­шого, адже, як наголошує філософ, "при певній діяльності виникають певні моральні устої" [3, с 106].

Спонука на моральне удосконалення оперта на вчення про душу.Згідно з Арістотелем, душа складається з двох частин, які всередині ще поділяються, так що загалом їх чотири. Основним є поділ за ознакою наявності розумної і моральної (чуттєвої) частини. Розумна, в свою чергу, поділяється на теоретико-пізнавальну, якій властиве споглядання незмінних прин­ципів буття, та розсудливу. Остання осмислює конкретні обста­вини та здійснює правильний вибір способу дій. Щодо мо­ральної частини душі, то вона поділяється на доброчесність природну та "у власному смислі слова, а з них та, що добро­чесність у власному смислі, виникає [і розвивається] за участю розсудливості" [3, с 180]. Повага до розуму та впевненість у сумлінні людини як суб´єкта морального вибору звучать у сло­вах філософа: "Дійсно, доброчесність, так само як і порок, за­лежить від нас. Отже, якщо від нас залежить здійснювати вчи­нок, коли він прекрасний, то від нас же — не здіснювати його, коли він ганебний" [3, с. 105]. Отже, від нас залежить, бути нам добрими чи поганими. Суспільне життя, на думку філософа, базується на взаємному інтересі людей, що підтримується дер­жавою. Мета останньої бачиться у щасті її громадян, що утво­рюють певне суспільне ціле.

## 4.5. Етичні школи доби еллінізму

В епоху еллінізму (кінець IV—І ст. до н. е.) в давньогрець­кому суспільстві особливо посилюється інтерес до моральної проблематики у зв´язку з великими негараздами в житті су­спільства. Політичні перевороти, втрата солідарності в середо­вищі вільних громадян спричиняють локалізацію інтересу нав­коло питань індивідуального виживання. У суспільних настро­ях домінує скептицизм, індиферентність.

Філософська думка цієї епохи зосереджена на питаннях мо­ралі, їх прагнуть розв´язати кініки (IV ст. до н. е., засновник Днтісфен); стоїки (IV—III ст. до н. е., засновник Зенон); епіку­рейці (з кінця IV ст. до н. е., засновник Епікур). (Епікурейська школа набула популярності в Римі й проіснувала до початку VI ст. н. є. Школа стоїків існувала в Римі до II ст. н. є. і дала таких визначних представників, як Сенека, Епіктет, Марк Аврелій). Етика кініківбазується на утвердженні свободи людини, сенс якої вбачається у звільненні від усього, що може спричи­няти несвободу. На цій підставі бідності надавалася перевага перед багатством. Звільнення розуму від будь-яких пристрастей душі і тіла проголошувалося як шлях людини до щастя. Кініки обстоювали принцип "атараксії" — самозвільнення людини від суспільного життя, заперечували необхідність моральних норм. Треба сказати, що вони не лише проповідували своє вчення, але й намагалися діяти згідно з його вимогами. Така ж риса характерна і для етики стоїцизму та евдемонізму. Не випадко­во їх ідеї здобули авторитет у тогочасному грецькому та рим­ському суспільстві, ставши не лише здобутком науки, але й яви­щем в історії культури. Стоїкинавчали, що людина — вище і наймудріше створіння природи. Як така, вона володіє добро­чесністю, тобто "практичною мудрістю". їй властива сила духу, що, подібно до Платона, тлумачиться як чотири основні добро­чесності. Однак людина наділена ефектами, що можуть нега­тивно впливати на розум, а отже потрібне викорінення їх з ду­ші. Поняття морального самовдосконалення набуває в етиці стоїків провідного значення і розглядається як основна мораль­на доброчесність. Ідеалом людини бачиться мудрець, що уни­кає плинних задоволень життя. Ідея очищення душі від мину­щих вражень життя пов´язана з космогонічними уявленнями стоїків, запозиченими з натурфілософського вчення Геракліта Ефеського. Увесь космос вони вважали субстанційним цілим. Конкретні речі — лише форми зміни субстанції, або "першої Матерії". Вона вічна і лише переходить з одного стану в інший. Матеріальність охоплює все суще, в тому числі душу і Бога. Увесь космос є світовою державою, що управляється долею. Підпорядкування долі, тобто космічній необхідності, є всезагальний закон, дією якого охоплена і людина як природна істо­та. Мудрець той, хто приймає свою долю і любить її (лат. — "atnorfati").Та прийняття долі не означає, що людина прире­чена на несвободу. Її свобода покладена не у зовнішньому світі, а в духовному досвіді — у внутрішньому світі. В етиці стоїків поняття внутрішньої свободи набуває значення провідної кате­горії. Свобода здобувається в процесі морального самовдоско­налення шляхом приборкання чуттєвих пристрастей.

Визначним представником етики стоїцизму був Луцій Анней Сенека (бл. 4 р. до н. є. — 65 р. н. е.). Його відома праця "Моральні листи до Луцілія" охоплює велику кількість етич­них проблем: роздуми про життя і смерть, багатство й убогість, про дружбу, моральне вдосконалення тощо.

Одне з центральних понять етики Сенеки — virtus(від vii— муж), тобто мужність. Воно передбачає самовдосконалення і близьке до поняття "доброчесність", що конкретизується у по­няттях "хоробрість", "вірність", "поміркованість", "людяність" тощо. Усі названі чесноти розкриваються через співвіднесення їх із добром і злом. "Одна лише річ може вдосконалити душу: стійке знання добра і зла..." [9, с 350].

Велику увагу Сенека приділяє питанням людського щастя та шляхів до нього. "Сам себе зроби щасливим! — говорить він. — А на це спроможешся тоді, коли зрозумієш: благо — це те, що пов´язане з чеснотами, а що пов´язане зі злом, те ганеб­не" [9, с 123].

Належна увага приділена ролі філософії як шляху до пізнан­ня сутності моралі. Саме філософи-стоїки поділили філософію на моральну, натуральну і раціональну (етика, натурфілософія, логіка).

Етична проблематика є основною у праці одного з останніх римських стоїків Марка Аврелія (121—180). У праці "Наодин­ці з собою" він розмірковує про людське життя, про смертне тіло і безсмертну душу, про зв´язки тіла, душі та духу тощо.

"Час людського життя, — пише він, — мить; його сутність — вічна плинність; відчуття — невизначене; будова всього тіла — тлінна; душа нестійка; доля загадкова; слава недостовірна... Життя — боротьба і мандри по чужині; посмертна слава — за­буття. Але що ж може вивести на шлях? Ніщо, окрім філо­софії" [1, с 520].

Отже, щастя можна досягти у роздумах над життям, у ро­зумному, виваженому сприйнятті життя. Етичне вчення стої­ків характеризується внутрішньою суперечливістю. З одного боку, воно містить ідею внутрішньої свободи, а з іншого — стверджує про існування у світі фатальної необхідності, якій людина мусить підпорядкуватися.

Байдужість до матеріальних багатств, відмова від чуттєвих пристрастей, уникання зовнішніх зв´язків, що можуть зробити людину внутрішньо несвобідною, — риси етичного вчення стоїків, що згодом будуть запозичені християнством. Ідея стої­ків щодо життя в злагоді з природою відчутно вплинула на етичні ідеї доби Відродження (XV—XVI ст.), а також на етику Шефтсбері, Монтеск´є та Руссо (XVIII ст.). Внесок стоїків у роз­виток етичної теорії пов´язаний із структуруванням філософ­ського знання на логіку, фізику та етику, що зумовило виді­лення її в окрему науку.

Вчення про щастя та шляхи його досягнення, розроблене у працях Епікура, складає основу етики евдемонізму.Етичне вчення Епікура звернене до окремого суб´єкта життєвості, що бачить щастя у задоволенні від здоров´я тіла та душевного спо­кою. Філософ говорить, що для досягнення щастя необхідно за­довольняти здорові потреби тіла та уникати тривог душі. Тобто, щастя досягається сумою корисних задоволень. Мудрий той, хто знає, яким задоволенням слід надавати перевагу, дотриму­ючись при цьому принципу міри. Духовні задоволення Епікур ставить на чільне місце, адже вони дають відчуття повноти життя. Щастя — це свобода від зла. Особливу увагу він звертає на задоволення, що отримуються у пізнанні. Провідне значен­ня має заняття філософією, оскільки вона вчить людину мистец­тву жити, не боячись смерті. "Адже, коли ми існуємо, смерть Ще не присутня, а коли смерть присутня, ми вже не існуємо".

Цікавою є проблема співвіднесення особи, налаштованої на Досягнення щастя, та суспільства. Епікур висловлює думку про суспільство як певне ціле, що тримається "взаємною угодою". Вводяться такі угоди мудрецями і не для того, щоб не вчиняти Несправедливості, а для того, щоб не терпіти її від інших. Ідея суспільного договору згодом була розвинута в етиці раціоналіста Гассенді (XVII ст.) та його учня Гоббса, а також впливала на Лока, Ларошфуко, Мандевіля. У XIX ст. її впливу зазнала філософія Штірнера та Ніцше.

**Література**

1. Аврелий Марк.Наедине с собой // Антология мировой фило­софии: В 4 т. — М.: Мысль, 1969. — Т. 1. — Ч. 1. — С. 519—525.

2.Антологиямировой философии: В 4 т. — М.: Мысль,1969. - Т. 1. — Ч. 1. - 576 с.

3. Аристотель.Никомахова этика: Соч.: В 4 т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 53—293.

4. Демокрит.Фрагменты. — М.: АН СССР, 1935. — 105 с.

5. Диоген Лаэртский.О жизни, учениях и изречениях зна­менитых философов. — М.: Мысль, 1979. — 620 с.

6.Платон. Горгий:Соч.: В 3 т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. —С. 257—365.

7. Платон. Федон. Федр.Теэтет: Соч.: В 3 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 2. — С. 11—94; 157—222; 223—317.

8. Платон. Филеб. Тимей.Государство: Соч.: В 3 т. — М.: Мысль, 1971. - Т. 3. — Ч. 1. - С. 11-87; 455-550; 89-454.

9. Сенека.Моральні листи до Луцілія. — К.: Основи, 1996. — 603 с.

10. Фрагментыранних греческих философов. - М.: Наука, 1989. — Ч. 1. — 576 с.

Література для самостійного опрацювання

Обов´язкова

1.Аристотель.Никомахова этика: Соч.: В 4 т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 53—293.

2. Платон. Федон. ФедрТеэтет: Соч.: ВЗт.-М., 1970.— Т. 2. — С. 11—94; 157—222; 223—317 (на вибір).

3. Сенека.Моральні листи до Луцилія. — К., 1996. — 503 с.

Навибір

1. Диоген Лаэртский.О жизни, учениях и изречениях зна­менитых философов. — М., 1986. — С. 150—181; 205—216.

2.  Кессиди Ф.Этические сочинения Аристотеля. — В кн.: Аристотель: Соч.: В 4 т. — М., 1983. — Т. 4. — С. 5—37.

3.  Платон.Законы: Соч.: В 3 т. — М., 1972. — Т 3. — Ч. 2. — С. 83—503.

4.  Плотин.Эннеады. — К., 1995. — 361 с.

**Тема 5. ЕТИКА ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ**

## 5.1. Етика раннього християнства

Етичні ідеї раннього християнства починають формуватися у другій половині І ст. н. е. в Римській імперії періоду станов­лення християнства як релігії нового типу. Як пише П. Кро-поткін, "головна відмінність християнства! буддизму від попе­редніх релігій була у тому, що замість жорстоких, мстивих богів, повелінням яких мали підкорятися люди, ці дві релігії висунули — за приклад людям, а не для залякування — іде­альну боголюдину, причому в християнстві любов божествен­ного вчителя до людей — до всіх людей без різниці племені та станів, а особливо до нижчих, — досягла найвищого подвигу, смерті на хресті, заради врятування людства від влади Зла" [6, с 105].

У І—ІІІ ст. зміст етичних ідей розроблявся в межах аполо­гетики.Донікійське (до Нікейського собору 325 р.) християнство ще не виробило догматики та моральних вимог. Його етичні принципи виростали на ґрунті протистояння античній культурі та соціальним умовам тогочасного життя. Апологети утвер­джують людину як вищу цінність світу, оскільки Бог прино­сить себе у жертву заради її врятування.

Усі люди рівні незалежно від походження чи соціального становища і підлеглі лише Богу. Любов до людини проголошується основним принципом стосунків. Апологети правильно бачать пануючі соціальні відносини. Так, Тітіан говорить, що світ влаштований добре, але у ньому поганий політичний уст­рій. У ньому панують і цінуються аморальні люди, тоді як до­брочесні страждають і потерпають. Велика увага приділяється утвердженню моральної доброчесності, хоча вона не має зовні красивих шат. Про це, зокрема, говорить Юстин у своїй другій "Апології", посилаючись на розповідь Ксенофонта про добро­чесність і порок, яких зустрів Геракл в образі двох жінок. Алегорія пороку явлена у розкішній одежі, прекрасна і спокуслива. Доброчесність же — у грубій одежі, з простим обличчям. Але вона говорила: "Якщо підеш за мною, неприкрашеною, то прикрасися не скороминущою і тлінною красою, а прикрасами вічними і пре­красними". Останні вабили християн ще й тому, що обіцяли ви­нагороду: вічне життя у потойбічному світі. Вони вірили і закли­кали інших вірити у душу і вічне блаженство усіх бідних та при­нижених тут, на землі. Вірили також, що на всіх, хто знущається та принижує інших, чекає справедлива небесна кара.

Апологети не заперечують цінності земного життя, сенс якого бачать не у тілесних насолодах, а в моральній доброчесності. Ставлення їх до людського тіла двоїсте. Вони не заперечують його цінності, оскільки тіло розглядається як вмістилище ду­ші. Тілесне начало у цей період цінується на тій підставі, що Бог втілився у людську плоть і в такій, людській подобі, приніс себе у жертву людству. Воскресіння розглядалося як гарант на­ступного воскресіння людей також у плоті. Разом із тим, тілесність сприймалася як двоїста за своєю природою. Плоть бачилася уособленням гріховного начала та джерелом усякого гріха. Тому необхідно прагнути до стриманості, помірності та аскетизму. Однак у ранньому християнстві ще немає вимог крайнього аскетизму (монашество, пустельництво). Йшлося про "очищення" та "просвітлення" душі — "преображения" людини. Климент Александрійський (помер до 215 р.) наголошує, що мова йде про моральнеочищення. Лише така, морально красива, людина відповідає задуму божественного творення. Він ви­ловлює думку щодо свободи волі людини, вбачаючи в ній "образ бога в людині". Образами Логоса він бачить також розум і со­вість. Навпаки, гріх знищує "образ", принижує його. Шлях до уподібнення Богові Климент пов´язує з морально-релігійним удосконаленням ("правила гностичного уподібнення"). Головни­ми тут бачаться такі чесноти: покірність, людинолюбність, стри­маність, благочестя, розсудливість, постійне самоспостереження. УIV ст. складається патристика,що виростала на апологе­тиці. Вона спромоглася виробити основоположні догми, за межі яких ні мислення людини, ні її вчинки не мали права виходи­ти. Розрізняють патристику східну і західну. Уже в IV ст. церква суттєво змінює свої погляди на людину та навколишню дійсність. Це зумовлено зміною її суспільного статусу: христи­янство стає панівною релігією, а отже церква прагне узгодити своє вчення з існуючим суспільним ладом. Вчення попередни­ків, зокрема заповіді апологетів любити ближнього, були забуті.

Отці церкви — Василь Великий (бл. 330—379 pp.), Григорій Бого­слов (бл. 329—390 pp.) і особливо Григорій Ниський (бл. 335—394 pp.) на Сході та Августин (354—430 pp.) — на Заході — працюють над цілісною систематизацією догми, що оперта на філософські спекуляції. Зокрема, патристика розв´язувала питання джерел існування зла у світі, виходячи з принципу протиставлення Бога та людини, земного та небесного, тілесного та духовного. Осереддям і джерелом гріха проголошувалося людське тіло, а тому применшення зла гріховності пов´язується з постами і мо­литвами. У цей період відбувається повернення до ідей Філона Александрійського (бл. 25 р. до н. є. — 50 р. н. є.) — іудео-еллінського філософа, погляди якого справили великий вплив на християнське віроучення. Філона вважають батьком христи­янства. Він стверджував, що людина від природи гріховна і по­винна шукати порятунку шляхом аскези (обмеження потреб). Виходячи з уявлення про суперечність духа і плоті, він учив, що необхідно всіляко обмежувати плоть. (Тут відчутний вплив ідей стоїцизму). Філон уважав тіло в´язницею душі. Спираю­чись на ідеї Філона, отці церкви повчали, що царство небесне досяжне покаянням, упокоренням, непротивленням злу. Єван­гелія містили твердження: "Любіть ворогів своїх", "і коли уда­рить тебе хто у праву щоку твою, підстав йому й другу" (Матв. 5, 44, 39). У книгах євангелістів містяться проповіді відходу від земного життя. "Не любіть світу, ані того, що в світі" (І Іоан. 2, 15).

Етичне вчення отців церкви виходило з визнан­ня рабства нормою життя. Блаженний Августин говорить зок­рема: "Раби, підкоряйтеся своїм панам". Він навіть твердив, що рабство виникло з санкції Бога як кара людям за гріхи, а то­лу виступи проти рабства рівнозначні спротиву волі Бога. Особ­ливий вплив на становлення етики християнства справило вчен­ня Августина про Божу благодать, проповідь аскетизму та пре­зирства до світу. В праці "Сповідь" велика увага приділена моральній проблематиці, що осягає широке коло питань добра, щастя, сенсу життя, причин та джерел існування зла в світі тощо. Августин часом ставить питання надзвичайно гостро, навіть піддаючи сумніву всеблагість та всемогутність Бога. "Правдивий Бог, що створив не лише наші душі, але й наші тіла, і не тільки наші душі й тіла, а й усіх і вся, та все-таки питання про причину зла не було в моїх очах ані з´ясоване, ані розв´язане як слід" [1, с 106]. З´ясовуючи питання щодо дже­рел існування зла, він доходить висновку, що зло не може бути субстанційним, що джерело його — у волі, яка "відвертається від досконалої субстанції" [1, с 120]. Повертаючись до пробле­ми джерел зла, Августин знову ставить питання щодо все­сильності Бога. Якщо виходити з того, що причина гріха — людські бажання, то що робить їх такими внутрішньо на­гальними? Адже, коли вони виникають, здається, ніби хтось злий водить волею людини. А коли гріх уже скоєний, то кара Бога справедлива. Але ж хто керує волею людини? Якщо вину­ватець сатана, то "звідки взявся сам сатана?" — запитує Авгу­стин. Якщо "внаслідок підступності і своєї волі ангел перетво­рився на сатану", то "звідки вродилася в ньому ця зла воля"? [1,с. 107]. Поставивши гранично гострі питання, Августин знімає їх декларуванням ідеї Бога як "найвищого Добра": "Те, чого хоче Бог, — це добро, тому що Він Сам — це саме Добро". Щодо людини, то її призначення — "смирення", а її чеснота — "покірність".

## 5.2. Візантійська етика

Візантійська середньовічна етика розвивається на ґрунті пра­вославної етики, творцями якої були Василь Великий, Григорій Богослов, Іоан Златоуст та інші отці Східної Церкви. Основна ідеї її: презирство до життя.Іоан Златоуст (бл. 347—407 pp.) — константинопольський архиепископ — у промові "Про користь страху перед начальниками" твердив: доброчесний той, хто має страх перед Богом і владою. Виправданню піддається соціальна несправедливість та майнова нерівність. "Якщо ти знищиш бідність, ти знищиш і весь порядок ужитті".

Загалом, етична проблематика, що порушується у патри-стичній літературі, не ставить завданням спонуку особи до свідо­мого морального вибору. Повчально-проповідницька літерату­ра формує усталений образ стосунків, як даний Богом, а не людське творення. Мораль також розглядалася як божествен­на за своїм походженням. Моральні вимоги до особи зосередже­ні переважно на протиставленні тілесного та духовного начал у людині. Основна увага звернена на приборкання природних потягів, на відмову від радощів життя на користь аскетизму. Протиставляючи дві людські природи, отці церкви бачили джерело нещасть у тілесності. За гріховність тіла людині обіцяли вічні муки душі у потойбічному світі. Основна мета зем­ного життя вбачалася не у самоутвердженні, а в прагненні до небесного світу. Заперечення цінностей земного життя в ім´я небесного утверджувалося як вияв морально доброго. Зло по­в´язувалося з тяжінням до земного, минущого.

Поширенню ідей аскетизму, презирства до світу сприяли численні на ті часи повчальні збірки: "Бджола", "Златоструй", "Шестокрил" та інші. Зокрема популярною була збірка вислов­лювань про мораль "Мудрість Менандри" Григорія Богослова.

Була вироблена своєрідна ієрархія моральних чеснот. Провід­ними вважалися віра у Бога, сподівання на його любов та любов до нього. Похідними від них були справедливість, помірність, милосердя, скромність тощо.

На той час були вироблені ідеальні взірці безгрішного жит­тя: пустельництво, самітництво, пости, мовчазність, юродство в ім´я Христа. Григорій Палама (1296—1359) вчив, що істинної моральної досконалості можна досягти лише шляхом спогля­дання, у містичному екстазі. Тут відчутний вплив неопла­тонізму, зокрема ідей Плотина щодо руху душі у напрямку до поєднання з Богом. Саме від Плотина(бл. 203—269/270 pp.) іде зміна погляду на людські чесноти: очищення в ім´я уподіб­нення душі до Бога. Шлях такого уподібнення "не через твере­зе розумування, а через екстазу, не думкою, а інтуїцією, безпо­середнім доторком до досконалого буття" [10, с 207].

## 5.3. Етика Київської Русі

Етична проблематика періоду Київської Русі (IX—XII ст.) обґрунтовується відповідно до потреб державотворення та згідно з християнським моральним ідеалом. Він утверджується, з од­ного боку, під впливом ідей візантійських отців церкви, праці яких приходять на Русь разом із християнством. З іншого боку, складається власна проповідницько-повчальна традиція, що задіює досвід доброчесного життя києворуських отців церкви. По­вчальність у культурі Київської Русі розвивається у двох основ­них напрямках. Перший пов´язаний з церковною ортодоксією і звернений до монахів та служителів церкви. У ньому проти­ставляється два світи: земний та небесний. Земний — це світ зла, світ плинний і неістинний, світ плотського життя. Ця позиція має місце у житійній літературі, зокрема "Житії Феодосія Печерського", "Житії Бориса і Гліба", "Києво-Печерському па­терику". Богословське спрямування має "Поучения братії" єпис­копа Новгородського Луки Жидяти (помер 1059 p.). Воно сут­тєво вплинуло на розвиток давньоруського проповідництва [4, с 40]. Основна увага в "Поученні" зосереджена не на релі­гійних, а на соціально-етичних максимах. У ньому звучить за­клик до православних братів бути правдивими, турбуватися про ближніх (про бідних, сиріт), уникати сварок і непорозумінь, не бути злостивими, облудними, скнарами тощо. Однак вона не містить проповіді монашого аскетизму, характерної для візан­тійської церковно-учительної літератури X—XI ст. Інший тип повчальності має виражений світсько-гуманістичний характер. У ньому органічно поєднані тенденції світської вченості гре­цького взірця та народно-міфологічні уявлення про світ і місце людини у ньому. "Уявлення про світ, людину, притаманні давньослов´янській міфології, знаходять своє відбиття у релігій­них віруваннях того часу, де сакральному відводиться місце "вгорі" природного космосу, де припускається відносна єдність Духовного і тілесного начал. Ці уявлення накладають свій відбиток на характер філософської думки на більш високому рівні розвитку давньоукраїнського суспільства", — пише В. Горський  [3, с. 28].

Основне місце у філософській проблематиці посідають мо­ральні проблеми, оскільки філософія Київської Русі спиралася на християнський неоплатонізм. Згідно з ним, "філософія на­самперед навчає людину, як вона може наблизитися до Бога "ділами своїми" [3, с. 31]. Мудрість розглядається не стільки як знання істини, скільки як "життя в істині". Світ бачиться світлим і життєрадісним, сповненим моральнісного змісту, що зумовлено непротиставленістю земного і небесного начал. Таке розуміння оперте, як було сказано, на переосмислення патри­стикою неоплатонічних ідей "кеносису" — сходження божества у світ, а отже світ постає як єдність реального та ідеального, земного і божественного. Добро постає як іманентне світові. Назване розуміння здобувало певне "підтвердження" і в систе­мі суспільного життя, оскільки взаємини світської та духовної влади у Київській Русі базувалися на їх злагоді, а не протистоян­ні. Причому, світська влада виступала провідним організато­ром життя. Несуперечливість двох влад (принаймні, як ідеал їх зв´язку) створює для віруючих образ злагодженості двох світів: земного та небесного. Звідси зрозуміле недогматичне ставлення світської людини до віри: творення образу морально злагодженого життя зі світом.

Образ моральної злагоди як ідеал доброчесності містить ви­значна пам´ятка писемності "Поучения" Володимира Мономаха (1053—1125). Автор обстоює думку про доброчесне життя не у монашій аскезі, а в мирському житті, в активному творенні добра у державі, у родині, у стосунках між людьми. Повчаль­ність цього плану цінна не лише корисністю порад як такою, а й філософією життя, опертою на духовних зв´язках між людь­ми. В "Поученні" звучать слова осуду насильства над слабкими і вбогими, міститься заклик творити добро, мати душу чисту і непорочну, язик стриманий, розум смиренний. Осуду підда­ються такі моральні вади, як брехня, пияцтво, ледачість. Нато­мість утверджуються працелюбність, освіченість, наполегли­вість у справах: чи то у навчанні, чи то у домі своєму, чи на вій­ні, чи на полюванні.

Світське спрямування повчальності яскраво простежується у праці "Слово про закон і благодать" сподвижника Ярослава Мудрого Митрополита Іларіона. Автор порівнює Старий і Но­вий Завіт як закон і благодать. Старий Завіт — "детоводитель ко Христу", але він не сама істина. Він виправдовує, але не спасає. Закон Іларіон розглядає не в містико-релігійному, а в світському аспекті — як державний Закон, що роз´єднує лю­дей, адже одних підносить, а інших — принижує.

Інша справа — благодать. Це істина, що однаково світить усім народам, об´єднуючи, а не роз´єднуючи людей. Істина є джерелом спасіння, адже спрямовує не на земне і плинне, а на вічне. У "Слові про закон і благодать" немає песимізму і край­нощів аскези, немає спонуки на "монашу ангелоподібність" як умову спасіння. Натомість людина підноситься до Сина Божо­го — Ісуса Христа. Іларіон наголошує, що Христос заповідав наслідувати його, але у справах людських, а не божественних [4, с 47]. Тобто, свідомість віруючих спрямовується не на вте­чу від земних справ, а на моральну діяльність за прикладом Христа.

Етична проблематика порушена також у відомих пам´ятках книжності — проповідях Кирила Туровського та Климента Смо-лятича, "Слові" Данила Заточеника. Особливе місце у культурі Київської Русі посідає визначна пам´ятка світської літератури XII ст. "Слово про Ігорів похід". У ньому домінує мотив любові до рідної землі, бажання захистити її від ворожих нападів та розграбування, причинами яких часто є суперництво князів за владу. Силою поетичного слова автор намагається переконати князів забути чвари і розбрат, згуртуватися для захисту рідної землі. При усьому багатстві тенденцій осмислення моральної проблематики у культурі Київської Русі простежується цілісність погляду на цінності людського життя. Переважає тенденція поваги до людини як суб´єкта життєвості. Утверджується образ морально злагодженого життя людини зі світом та з собою.

## 5.4. Етика Західноєвропейського середньовіччя

Етика Західної Європи доби середніх віків (V—XIII ст.) розвивається у межах теології. Остання розробляє ідеальні взірці. Моральної доброчесності, виходячи з ідеї применшення зем­ного (гріховного) начала в людині на користь духовного (іде­ального). Спрямування середньовічному образу моральної досконалості визначив папа Інокентій VІ у трактаті "Про презирство до світу". "Ми помираємо, поки живемо, і лише тоді перестаємо помирати, коли перестаємо жити", — говориться у ньому [9, с 88]. В трактаті виражене презирство до потреб людського тіла, до земного плинного щастя, до насолод життя, до багат­ства та слави.

Бернар Клервоський (1091—1153)— французький теолог, засновник містичного напрямку, аскет і проповідник, був палким захисником скромного та подвижницького життя. У блискучій проповіді "Апологія до Гвіллельма, абата монасти­ря св. Теодорика" він утверджує ідею скромної краси на проти­вагу розкоші, якою не гребують отці церкви. З його ініціативи та на його вимогу в Мілані були зняті усі церковні прикраси. Внутрішнє моральне начало він ставив над чуттєвими задово­леннями та плинною красою. Він повчав паству: "Відмовтесь від плотських насолод... Любов до Бога віддаляє людину від світу, а любов до світу — від Бога". Морально доброчесним є всіляке применшення прагнень тіла. Тож основним шляхом до Бога є самоприниження, смирення, відмова від себе, знущання над тілом.

Під впливом Бернара Клервоського у XII ст. виникає велика кількість моральних повчань. У трактаті "Сума богослов´я" П. Кантор вказує, що "в одязі та їжі надмірність і вихваляння перетворюють роботу природи на порок, так що псується спра­ва вкінець від незнання належної міри". На цій же підставі, очевидно, щоб не спокутувати паству, автор "Суми", цілком у дусі Бернара Клервоського, вимагає скромності у побуті, зок­рема, обурюється проти розкоші багатих світських можновлад­ців та церковних ієрархів. "Палаци володарів поставлені на сльозах і коштом убогих". "Монастирі ж і церковні будівлі, побудовані від лихварства і поборів користолюбців, від обману і брехливості найманих проповідників, які від злих справ спо­руджені, часто у прах повертаються" [Див.: 5, с 296]. Думки автора, так само, як і думки Б. Клервоського щодо стилю жит­тя та розуміння його цінностей, перегукуються з ученням ран­нього християнства.

Тенденції боротьби з розкошами були поширені у серед­ньовічній Європі XII—XIV ст. "Апологія" Бернара накреслила програму дій для "жебрущих" орденів, що виникли у XIII ст. — францисканців та домініканців. Культ добровільного жебрацтва, затворництва, мовчазності базувався на переконанні, що будь-які матеріальні блага віддаляють людину від Бога. Фран-циск Ассизький (XIII ст.) — проповідник "нестяжання" — по­вчав, що "слід ненавидіти наше тіло з усіма його пороками і грі­хами, презирство і відразу слід відчувати до тіла, адже усі ми з нашої вини нещасні і гидкі, потворні черви". Самозречення в ім´я віри підноситься до ступеня вищого морального подвигу. Подвижництво розглядалося як моральний ідеал, оскільки ба­чилося засобом порятунку людства, що занурилося у пороки.

Спонукою дотримання вимог отців-богословів служила віра у безсмертя душі та неминучу відплату в потойбічному світі за моральні провини, скоєні за життя. Богослов Дж. Бонавентура (1221—1274) створив етичну систему, що мала на меті містичне спілкування людини з Богом. Відмовляючись від раціонально­го пізнання, Бонавентура говорить, що пізнати Бога можна через його образ, який ми маємо в душі. Видимим же є пізна­вання Його прямо,що можливо у містичних станах. Він визна­чає шість ступенів бачення ("пізнання"): перший — бачення природного ума; другий — бачення ума, піднесеного вірою; третій — просвітленого Письмом; четвертий — натхненного спогляданням; п´ятий — проясненого пророцтвами; шостий — поглиненого захватом. На вищих щаблях містичного пізнання душа ступає на шлях з´єднання з Богом. Це — найвищий із трьох шляхів душі, що їх розрізняла середньовічна містика. Початок цього шляху — визволення душі від зла. Друга схо­динка — внутрішнє просвітлення душі. В центр етичного вчен­ня Бонавентури поставлені теологічні доброчесності — віра, надія, любов. Це символи духовного очищення душі, що сприя­ють її містичному осяянню.

Найвизначніший теолог-схоласт Фома Аквінський (1225— 1274) при розробці питань про буття, про світ, про знання та віру, про Бога, про душу порушує також моральну проблема­тику. Відмінним у його підході, порівняно з попередниками, є усвідомлення важливості теоретичного обґрунтування мораль-них проблем. Попередники Фоми вважали, що питання мо­ралі — суто практичні й не потребують теоретичного обґрунту-вання. Відмінним було і те, що Фома спирався не тільки на стоїч­ний аскетизм та неоплатонівський екстатизм, а й звернувся до "раціоналізму" Арістотеля. Виходячи з античної ідеї міри та розуму, він цінує кожне благо і кожному відводить належне місце. Розум виступає провідником волі для правильного вибо­ру благ. Тут Фома стоїть на позиції античного інтелектуалізму у поглядах на зв´язок у моральному виборі розуму і волі. Щодо змістуморального вибору, то остаточна мета життя бачиться у досягненні щастя, а зміст щастя — у пізнанні Бога. Підстави такого розуміння виводяться з аргументу, що пізнання є най­вищою функцією людини, а Бог — найдосконалішим об´єктом пізнання. При тому, що Бог бачиться основною "ціллю і мірою вчинків", Фома не заперечує важливості моральних учинків як шляху до блаженства. Вправи у доброчесності — своєрідна підготовка до небесного блаженства. Доброчесності людей у зем­ному житті поділяються на нижчі, пов´язані зі ставленням до людей, та вищі, теологічні, пов´язані зі ставленням до Бога. Гріхом вважаються вчинки людини, що шкодять спасінню її душі, та вчинки проти ближніх і проти Бога. Для спасіння ду­ші недостатньо лише доброчесностей "нижчого" рівня, без до-лучення до "вищого" — Бога. Етика Фоми, ідеї якої викладені в праці "Сума теології", є цілісною системою, у якій понятій­ний апарат етики Арістотеля знаходить застосування для об­ґрунтування християнського розуміння цінностей життя.

Наступник Фоми Дуне Скот (бл. 1266—1308) був у теології та етиці критиком томізму, зокрема щодо розуміння можливо­стей розуму пізнати Бога. Замість розуму він чільне місце відво­дить вірі. У незмінність, нескінченність, мудрість, всемо­гутність, милосердя Бога слід вірити, але довести це неможли­во. Так само не можна довести ні безсмертя душі, ні створення душі Богом. Не можна довести участь Бога у людських діян­нях. Хоча Скот і не мав такого наміру, його сумнів у здатності розуму до пізнання богословських істин провадить до скепти­цизму.

У етичному плані плідною була думка Скота про цінність індивідуального буття. Ідея щодо одиничної природи буття (на противагу античному універсалізму) не суперечила релігійній метафізиці. Адже основою християнського бачення людини є індивідуальна людська душа та її спасіння. Однак акцент на тезі, що буття — одиничне,справив вплив на індивідуалізацію свідомості, готуючи ґрунт до вільнодумства наступних епох. Не менш важливе значення для усвідомлення людиною себе як суб´єкта морального вибору мала теза про свободу волі. Скот дещо змінив ієрархію духовних цінностей. Якщо у Фоми на першому місці стоїть пізнання, що бачиться метою життя, то Скот серед здібностей інтелекту на перше місце ставить волю. Істина — лише одне з благ, тоді як вільна воля є найдосконалі­шою серед здібностей. Пізнання — це пасивний процес. Не воно, а вільна воля уподібнює і наближує людину до Бога. Суть душі становить не розум, а воля. І хоча ідея волі була яскраво вира­жена вже у Августина, Дуне Скот розвинув і поглибив її у пла­ні розуміння природи моральних істин. У Скота Бог розгля­дається як воля, а оскільки рисою волі є свобода, то істини моралі (Божі заповіді), при тому, що вони досконалі, могли би мати й інший, не менш досконалий зміст. "Бог може інший закон установити як слушний, бо якби інший був Ним установ­лений, то інший був би слушним". Скот прокладає місточок до усвідомлення відносної істини. Адже істини є істинами тільки тому, що їх установив Бог. Те, що для людей є остаточною істи­ною, для Бога було лише справою вільного вибору. Тому ос­новою буття є не певні абсолютні істини, а свобода. Звідси уже ставало можливим подальше розгортання ідеї свободи, суб´єк­том якої є людська особистість. Обґрунтування вона здобуде в етиці гуманістів Відродження. В етиці Спінози поняття сво­боди визначиться як провідний етичний принцип.

Мораль як живий процес творення стосунків не вкладалася У богословські спекулятивні побудови. У практиці складались її альтернативи: світсько-аристократична та демократична гілки, що знайшли відображення, з одного боку, у лицарській етиці, а з іншого — в етичних уявленнях міських низів суспіль­ства. Ідеї відданості лицаря у дружбі, безумовне виконання мо­ральних зобов´язань васала щодо сюзерена, схиляння перед пре­красною дамою широко відображені у багатій лицарській літе­ратурі XII—XIII ст. та куртуазній поезії. У культурі народів Західноєвропейського середньовіччя зберігається також образ ідеального епічного героя епохи великого переселення народів (IV—VII ст.). З XII ст. набуває поширення міський фольклор, що відображає моральні уявлення середніх прошарків суспіль-ства — бюргерства. їм чужа ідея релігійного аскетизму, втечі від реального життя з його проблемами та радощами. Міщани вороже ставляться до нероб-монахів та до грабіжників-лицарів.

Замість лицарського ідеалу знатності й родовитості та на проти­вагу йому утверджується ідея особистої гідності людини, що досягається наполегливою працею, скромним способом життя та поміркованістю.

## 5.5. Етика гуманістів доби Відродження

Доба Відродження (XIV—XVI ст.) характерна зміною погля­ду на людину та цінності її життя. На відміну від аскетизму середньовіччя, ідеалом епохи стає земне, радісне життя в пов­ноті двох природ людини. Результатом зміни погляду на люд­ську природу стає зміна її самопочування: розвивається почут­тя гідності, а не приниженості, що мало місце у середні віки на ґрунті ідеї гріховності людини. Об´єктивною підставою гідно­сті людина доби Відродження бачить діяльність. Саме у діяль­ності відкриваються творчі можливості людини: здібності пізнавати явища та формувати досконалу предметність, керую­чись віднайденими розумом мірками краси. Здатність об´єкти­вації духу в формах краси розкриває сутність духу саме як красу та велич. У такий спосіб, на ґрунті естетично-художньої твор­чості, гуманісти Відродження "реабілітували" людину. їх етичні теорії, оперті на реальні творчі здобутки у пізнаванні світу та формуванні його ідеального образу, суттєво відрізняються від середньовічної богословської етики не лише змістом, але і фор­мою. Гуманістам чужий повчально-проповідницький тон. Вони обґрунтовують моральні ідеї, апелюючи до розуму людини, не залякуючи її фатальністю наслідків необачно вибраних учин­ків. Людина утверджується як свідомий суб´єкт вибору.

Відродження — це епоха, біля витоків якої стоїть Данте (1265—1321). Подальший розвиток ідей Ренесансу здійснюють Франческо Петрарка (1304—1374), Джанноццо Манетті (1396— 1459), Піко делла Мірандола (1463—1499), Вітторіо да Фельтре (1378—1446), Лоренцо Валла (1407—1457), П´єтро Помпо-нацці (1462—1525), Нікколо Макіавеллі (1469—1527), Марси-ліо Фичіно (1433—1499), Бернардино Телезіо (1508—1588), Томас Мюнцер (бл. 1490—1525), Томас Мор (1478—1535), То-мазо Кампанелла (1568—1639), а також визначні митці епохи, що утверджували красу і велич людини: Леонардо да Вінчі (1452—1519), Рафаель (1483—1520), Мікеланджело Буонарротті (1475—1564). За певної відмінності поглядів гуманістів Раннього, Високого та Пізнього Відродження, центральною проблемою їх етичних досліджень є людина, сенс її життя та щастя.

У трактаті Манетті "Про гідність та велич людини" лунає гімн людському розуму, що призначений для пізнання світу та активної творчої діяльності. Філософ розглядає працю як дже­рело і засіб формування людського суспільства. У "Промові" про справедливе управління, звертаючись до вищих посадо­вих осіб Флорентійської республіки, він закликає "любити справедливість". Він визначає справедливість, як "винагоро­ду добра і покарання зла" [7, с 138]. До низки доброчесностей філософ відносить справедливість, пов´язану з обміном та обі­гом, — розподільчу справедливість. Вона — гарант добробуту, миру та процвітання держави.

Особливе значення у розвитку гуманістичного погляду на людину мала "Промова про гідність людини" відомого філосо­фа, послідовника ідей Платона та Плотина, гуманіста Піко дел­ла Мірандола. У "Промові", що мала передувати філософсько­му диспуту "900 тез про все, що пізнаване" (забороненого па­пою Інокентієм VIII), містився виклад думок про людину та її місце у світі. Людина ставилася у центр світу і розглядалася як суб´єкт пізнання, а пізнання бачилося метою життя. Людина розглядалася як творець самої себе, як носій свобідної волі. Вона "свобідний і славний майстер", що сам формує себе в бажаному для себе образі. "Якщо з допомогою моралі сили пристрасті будуть напружені до відповідних розумних меж, так, щоб вони узгоджувалися між собою у непорушній гармонії, якщо з допо­могою діалектики буде розвиватися розум, то, збуджені пристрастями Муз, ми будемо насолоджуватися небесною гар­монією" [8, с 513]. Особливе місце людини у світі філософ ви­значає на підставі наявності двох надзвичайно цінних чеснот: розумності та моральності. Вони наближають людину до Бога. завдяки їх наявності ми, сповнені божества, станемо тепер тим, хто нас створив", — пише філософ [8, с 513]. "Промова" містить заперечення аскетизму з його презирством до світу та до мир­ських благ. Радощі земного життя, радість самопізнання та самоздійснення згідно з людською природою — такий ідеал моральності утверджується в "Промові".

У праці Лоренцо Валла "Про насолоду як істинне благо" міститься критика етики стоїків, а натомість і аскетизму зага­лом. Філософ проголошує земну радість буття вищим мірилом щастя. Він доводить, що прагнення до насолоди закладене у лю­дині самою природою. Витіснення природних схильностей, що вважалося моральною чеснотою у добу середньовіччя, філософ характеризує як злочин проти природи. Етичні ідеї Валла всту­пали у відкриту суперечність із приписами релігійної моралі. Досить назвати деякі розділи трактату, щоб переконатися у їх спрямованості на задоволення здорових людських потреб: "Про блага тіла і перш за все про здоров´я", "Про красу мужчин", "Про красу жінок", "Про смак і перш за все про їжу", "Про пит­тя і похвали вину" тощо. Обґрунтовуючи моральність підходу до життя в гармонії матеріальної та духовної його сфер, філо­соф пише: "...Природа поставила перед тобою насолоди і дала душу, схильну до них. Ти ж не дякуєш їй, іне знаю, з якої хвороби божевілля (саме так слід назвати цю хворобу) ти волієш вести життя самотнє і сумне і, щоб ще збільшити несправедли­вість, ти виступив проти природи, під керівництвом якої, якби ти мав трохи розуму, міг би жити щасливо, ніби з ласкавою матір´ю" [2, с 487].

Відроджуючи ідеї епікуреїзму, Валла не зводить насолоди лише до суто фізичних. Насолоди пов´язуються з корисністю, що має духовно цінний зміст. Насолода життям у його повноті та красі має виражений одухотворений характер. У ньому наявна ідея гармонійної злагоди людини з іншими. Люди по­винні прагнути бути один для одного джерелом радості. Тому любов є творчим відношенням людини до людини.

Велика увага моральній проблематиці приділена у філо­софській спадщині Марсіліо Фічино. Його етико-естетична кон­цепція органічно поєднана з онтологією, космологією та гносео­логією. Гармонійний космос включає у себе людину-мікрокосм, носія безсмертної душі. Християнська ідея безсмертя душі об­ґрунтовується Фічино з позицій раціоналізму. Людина посідає серединне місце у світі, а її причетність до світової душі надає всеосяжності її пізнавальним здібностям. Тут вона богорівна, земний бог. Ці думки знаходять обґрунтування зокрема у трактаті "В чому полягає щастя, які воно має сходинки, про його вічність". Простежуючи систему цінностей людського життя, філософ доводить, що справжній сенс здобувається не багат­ством, почестями, не задоволеннями тіла, оскільки вони мають плинний характер. Чуттєві задоволення не дають відчуття щас­тя, оскільки часто супроводжуються стражданнями. Вищий сенс життя філософ бачить у безкорисливій ідеальній любові, предметом якої називає Бога. Тут людина здобуває радість, а ра­дість, говорить він, — "приправа не лише до пізнання, але та­кож до самого життя, яке у разі, коли позбавлене цього, здаєть­ся безглуздим і мало привабливим" [12, с 225]. Етика Фичіно базується на принципі винятковості людської душі, наділеної свобідною волею. Вибір морального шляху залежить від самої людини. Вона може підноситися до божественного, занурюю­чись у споглядання, а може звертатися до тілесного. У першо­му випадку наслідком буде моральна досконалість, тоді як ін­ший шлях може бути хибним: привести до пороків.

У трактаті "Про моральні доброчесності" М. Фічино, поси­лаючись на Сократа та Платона, дає аналіз моральних добро-чесностей. Вчинки визначаються як гідні або негідні залежно від їх зв´язку з моральними зобов´язаннями людини. "Безсором­ними називають вчинки, протилежні обов´язкам, а гідними — абсолютні і довершені щодо виконання обов´язків" [13, с 211]. Даючи диференціацію обов´язків, філософ пише, що обов´язки виконують і ті, хто позбавлений доброчесностей, "досконалі ж лише ті, хто володіє нею" (тобто доброчесністю) [13, с 212]. Здатність доброчесного відношення покладена у розумі. Цікаво розгортається думка філософа щодо діалектики зв´язку в мо­ралі свободи,і необхідності. Природну необхідність він бачив як божественну визначеність, з якою свобідна воля людини може вступати у гармонійну взаємодію, якщо вчинки людини оперті на знання законів світопорядку. Знання зумовлює гар­монію людини зі світом.

П´єтро Помпонацці у трактаті "Про безсмертя душі" (1516) сторює етичну концепцію, у якій піддає критиці осново­положну засаду релігійної моралі: віра у безсмертя душі. По­довому ставиться проблема підстав моральної діяльності та спо-нуки до неї. Відповідь на питання філософ дає, вибудовуючи концепцію людини як свідомого суб´єкта морального вибору.

Адже моральність, що утримується страхом кари, не робить людину справді моральною. Так само принизливо виглядає до­тримання моральних вимог із розрахунку на винагороду. Пом-понацці говорить про людину як цілісний суб´єкт життєвості у єдності тілесного і духовного (розумного) начал. Розум потре­бує для свого живлення чуттєвих образів. А отже він "невід­дільний від матерії" (ні від матерії тіла, ні від матеріального світу загалом). А отже душа — матеріальна і смертна. Безсмерт­на вона лише у сенсі приналежності до вищих духовних сутно-стей. Вибудовуючи ієрархію сутностей, філософ віддає людині серединний простір. Він розміщує її між вищими нематері­альними тілами (духовні сутності) та тваринами. Таке станови­ще людини зумовлене її моральною природою. Коли людина здійснює великі справи, де сходиться з духовними сутностями, її душу називають божественною. Коли ж скоює злочини, — перетворюється на звіра. Оскільки душа смертна, то виникає питання: що спонукає людину до моральних учинків? Помпо-нацці виводить моральність з ідеї загального блага,тобто з розум­ності людської природи. Він виділяє 3 види розуму: споглядаль­ний (для розумного пізнання); практичний (для розрізнення добра і зла); діяльний (для практичного формування предмет­ності). Доброчесність цінна сама собою. Моральне діяння, що зумовлює чисте сумління, — шлях до щастя. Людина має праг­нути доброчесності не під страхом покарання, чи з надією на винагороду, а з привілею почуватися людиною. Адже всі види пороків зводять її до рівня тварини. Філософ бачить людину суб´єктом свободи, хоча говорить про складність вибору та роль мотиву у виборі. Внаслідок того, що більшість людей звикла жити під тиском страху, а не розуму, філософ визнає необ­хідність релігії, яка страхом утримує людей від поганих нахи­лів.

У добу Відродження повертається інтерес філософсько-етич­ної теорії до проблем соціального життя. Процес повернення здійснюється у напрямку творення теорії держави, що була б гарантом добробуту і захищеності громадян та формувала їх громадянські доблесті. Один із напрямків розробки соціально-етичної теорії представлений зокрема працею Н. Макіавеллі "Го­судар". Ідеальним взірцем правителя він бачить мудрого полі­тика, а досконалим типом правління — республіку на кшталт  римської. Він не підтримує ідеї одноосібної влади, бо вона за­грожує деспотизмом. Спиратися правитель має на народ, що є ос­новним оборонцем держави. Він менше дбає про особисту владу і більше прагне свободи. Людей з великими прибутками Макіа­веллі називав "заклятими ворогами громадянськості". Близькі до Макіавеллі погляди на державу містилися у трактаті Джа-нетті "Про Флорентійську республіку" (між 1525—1533); Бо-дуена "Про державу" (1576); Парута "Про покращення полі­тичного життя" (1579); Моджевського "Про виправдання дер­жави" (1551) тощо. У добу Відродження набувають поширення утопічні соціально-етичні теорії, що складалися не без впливу широких суспільних рухів XV ст., зокрема селянської війни у Німеччині під проводом Томаса Мюнцера. У теоріях утопістів відображені сподівання широких народних мас на можливість побудови суспільства соціальної справедливості.

Образ ідеального суспільства, заснованого на майновій та соціальній рівності громадян, описаний у працях Т. Мора "Уто­пія" (1516) та Т. Кампанелли "Місто Сонця" (1602).

Великий внесок у розвиток моральної свідомості людини зробили представники ренесансної натурфілософії. Природни­чо-наукові ідеї, викладені у працях Коперника (1473—1543), Джордано Бруно (1548—1600), Кеплера (1571—1603), Галілея (1564—1642), Юрія Дрогобича (бл. 1450—1494) створювали нову — наукову картину світу, руйнуючи його релігійно-міфо­логічну модель. Завдяки здобуткам, у першу чергу, в галузі аст­рономії, відбувалося звільнення свідомості від впливу релі­гійних догм. Розум та воля зверталися на пізнання земних ре­чей. Здобувалися об´єктивні підстави для віри людини у свої Можливості, а отже, і повага до себе як свідомого суб´єкта жит­тєвості. Саме з епохи Відродження складаються підстави для розвитку раціоналістичної етики,тобто етики, опертої на нау­кове обґрунтування природи людини.

В Україні період XIV—XVI ст. — доба Передвідродження, зумовлена, з одного боку, західноєвропейськими впливами, а з іншого — потребами національного життя. Моральна вимо­га оборони православ´я — віри батьків, визначила активний роз­еток полемічної літератури. Вона утверджувала національні Духовні цінності шляхом утвердження православ´я. В цій же Площині знаходиться перекладацька діяльність. Під впливом ідей Реформації Заходу в Україні здійснено українсько-біло­руські переклади з церковнослов´янської мови Біблії та Єван­гелія. Творче спрямування зусиль на пізнання істини, що ви­значило розвиток освітянства в Україні та потребу здобуття знань за її межами — в країнах Західної Європи, мало вираже­ний моральний характер [Див. 9].

Література

1. Августин.Сповідь. — К.: Основи, 1999. — 319 с
2. Валла Лоренцо.О наслаждении // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. — М.: Искус­ство, 1962. — Т. 1 — С. 486—497.
3. Горський В.Історія української філософії: Курс лек­цій. — К.: Наукова думка, 1996. — 286 с.
4. Замалеев А. Ф., Зоц В. А.Мыслители Киевской Руси. — К.: Вища школа, 1987. — 184 с.
5. Зубов М. В.Раннее средневековье // История эстетичес­кой мысли: В 6 т. — М.: Искусство, 1982. — Т. 1. — С. 278—298.
6. Кропоткин П.Этика. — М.: Политиздат, 1991. — 250 с.
7. Манетти Дж.Речь // Сочинения итальянских гуманис­тов эпохи Возрождения. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — С. 138—140.
8. Мирандола Пико делла.Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. — М.: Искусство, 1962. — Т. 1. — С. 506—514.
9. НудьгаГ.На літературних шляхах. — К.: Дніпро, 1990. — 349 с.
10. Очеркистории этики / Под ред. Б. А. Чагина и др. — М.: Мысль, 1969. — 430 с.
11. Татаркевич В.Історія філософії. Антична і середньовіч­на філософія. — Львів: Свічадо, 1997. — Т. 1. — 475 с
12. ФичиноМарсилио.В чем состоит счастье // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — С. 222—228.
13. Фичино Марсилио.О моральных добродетелях // Сочи­нения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. — М.: ИзД´ во МГУ, 1985. — С. 211—215.

Література для самостійного опрацювання

Обов´язкова

1. Августин.Сповідь. — К., 1999. — 219 с
2. Мирандола Пико делла.Речь о достоинстве человека // 0стория эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. — М., 1962. — Т. 1. — С. 506—514.
3. Фичино Марсилио.О моральных добродетелях // Сочине­ния итальянских гуманистов эпохи Возрождения. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — С. 211—215.

Навибір

1. Замалеев А., Зоц В.Мыслители Киевской Руси. — К., 1987. — С. 15—31; 68—77.
2. Кропоткин П.Этика. — М., 1991. — С. 102—124.
3. Ранович А.Первоисточники по истории раннего христи­анства. — М., 1990. — С. 137—232.
4. Фейербах Л.Лекции о сущности религии // Избр. филос. произв.: В 2 т. — М., 1955. — Т. 2. — Лекции 21—29.
5. Українськігуманісти епохи Відродження: Антологія: У 2-х ч. — К., 1995. — Ч. І - 429 с; Ч. II — 431 с

**Тема 6. ЕТИКА ДОБИ РАЦІОНАЛІЗМУ ТА ПРОСВІТНИЦТВА XVII-XVIII СТ**

## 6.1. Два напрямки в етиці Нового часу

В етиці Нового часу знайшли продовження два основні напрямки, що склалися ще в Давньогрецькій філософії. Пред­ставники одного бачили витоки моралі у надприродних силах, розглядаючи її як дарунок Бога. Ідеї Платона були використані християнською церквою для доведення думки, що моральні почуття людина здобуває не шляхом розвитку суспільних по­чуттів та удосконалення здатності розумного вибору, а одкро­венням, тобто навіянням вищою силою. Такі погляди зберіга­лися в етиці до середини XVIII ст. Поряд із цим продовжує роз­виватися погляд на мораль як явище, зумовлене природою людини. Цей підхід спирається на класичну традицію, визнач­ними представниками (і творцями) якої були Сократ, Арістотель і частково Платон.

У добу Відродження він чітко вираже­ний у етиці Помпонацці. У працях ФренсісаБекона(1561-1626) зроблена спроба вивести питання про походження та сутність моралі за межі релігії. Бекон висловив думку, що відсутність релігійних переконань не означає відсутності мораль­ності. Безбожник може бути чесною людиною, тоді як забобонний віруючий часто лише вдає чесного. У XVII—XVIII ст. ос­новна увага дослідників зосереджується на пошуку природних джерел моральності. Цю проблему досліджують представники англійської філософської етики Томас Гоббс (1588—1679), Джон Локк (1632—1704); голландської — Бенедикт Спіноза (1632— 1677). У добу Просвітництва подальша розробка проблем при­роди та сутності моралі здійснюється в етико-естетичних працях англійських філософів ІПефтсбері (1671 —1713) та Хатчесона (1694—1746), в етиці Давида Юма (1711—1776). У французько­му Просвітництві вона є предметом досліджень Вольтера (1694— 1778), Монтеск´є (1689—1775), Руссо (1712—1778). У Німеч­чині етична проблематика розглядається в працях Ляйбніца (1646—1716), Шіллера (1759—1805), Гердера (1744—1803). Ви­значним представником етики Просвітництва в Україні був Гри­горій Сковорода (1722—1794).

## 6.2. Учення Гоббса про мораль

Томас Гоббсу трактаті "Про людину" розглядає людину як розумну істоту, наділену свідомістю і мовою. Тобто, вона — суб´єкт свідомості, а отже і політики. Людина — діяльна істо­та, що творить багатий світ культури, різні "штучні" тіла. Філо­софія, використовуючи дедуктивно-синтетичну методологію, вивчає світ людини та її культуру. Вихідним у Гоббса виступає поняття "людська природа". Філософ висуває і обґрунтовує дум­ку про егоїзмлюдської природи. Характеризуючи цінності люд­ського життя, Гоббс говорить, що вони виступають "під за­гальним іменем добро,або благо;ті ж речі, яких ми уникаємо, визначаються як зло"[2, с 239]. Добро і зло розглядаються як Поняття відносні, хоча Гоббс не стоїть на позиції релятивізму, оскільки визнає: "Про деякі речі можна з повною підставою сказати, що це благозагалом, тобто благодля багатьох, або благо для держави" [2, с 240]. Називаючи низку благ, що забезпечу­ють людині відчуття захищеності існування, дозволяють реа­лізувати її природні здібності, Гоббс першим серед усіх благ нази-ває самозбереження.Його ідея оперта на історію культури, в якій чітко простежується зафіксована уже в античній етиці думка про властивий людині інстинкт самозбереження. "Вели­чезне благо — самозбереження; величезне природне зло — роз­пад", — говориться в трактаті "Основ філософії" [2, с 237].

Досліджуючи людські почуття і пристрасті (любов, співчуття, владолюбність, пожадливість), філософ виявляє їх відношення до морально цінного — до добра та його протилежності — зла. Зважаючи на суперечливість уявлень про добро і зло, він дохо­дить висновку, що мораль — це певна "угода", встановлена між людьми у межах певної спільноти — у межах держави. "Люди­на поза державою не зобов´язана слідувати чужому припису, у державі ж зобов´язання визначаються певними угодами" [2, с 258]. На цій підставі робиться висновок, що "наука про мораль людини як такої, взятої поза державною організацією, не може бути вибудувана, адже тут немає певноїміри,з допо­могою якої ми могли б визначити і оцінити доброчесність і по­рок" [2, с 258]. Сказане свідчить, що в основу розуміння мо­ральності покладено не природно-суспільні засади людського життя, а зовнішні приписи, що їх здійснює держава. Завдання етики — вивчати "душевні рухи" людини. А тому вона — час­тина "вчення про тіла". Тобто, етику Гоббс бачить складовою метафізики та наук, що досліджують "природні закони механіч­ного руху". Окрім того, етику, що є вивченням звичаїв су­спільства, Гоббс розглядає як наукову базу політики. Він до­водить, що в основі людської природи лежить потреба утвер­дитися ужитті, отже, людські стосунки вибудовуються за принципом змагальності та суперництва. Будь-яке суспільство "створюється або заради користі, або заради слави, тобто з лю­бові до себе, а не до ближнього" [2, с 287]. Філософ розглядає суспільство як засіб захисту людей від пристрастей, що їх перепов­нюють. Право, на якому базується суспільство, характеризу­ється як "свобода для кожного користуватися своїми здібностя­ми згідно з істинним розумом" [2, с 289]. Правда, з розвитком суспільства неминучими стають зіткнення людських воль та егоїстичних прагнень. У війні "всіх проти всіх" людина стає злою. Але, щоб не бути знищеною, вона мусить поступатися частиною своїх інтересів. Інші чинять так само. Утворюється держава. Це "Левіафан", якому люди підпорядковують свої пристрасті, щоб більш-менш гармонійно спілкуватися.

Моральні закони, якими керуються люди у стосунках, Гоббс визначає як "закони природи", маючи на увазі природу людини. Нa цій підставі до законів природи він відносить такі: дотри­мання угод, прагнення бути корисним, милосердним, не обра­жати інших тощо. "Завіт природи, — робить висновок філософ, — вимагає від кожного зважати на інтереси інших" [2, с 309]. Тобто, основою існування суспільства є моральні засади сто­сунків, встановлені людьми відповідно до їх розумноїприроди. "Природний закон у той же час є і моральним законом".Він відповідає необхідності збереження миру, а отже, і самозбере­ження людини.

Суспільство у формі держави є гарантом свободи особи. Сенс законуГоббс бачить "не у тому, щоб мучити злочинця,адже те, що зроблене, не може стати таким, що не здійснилося, а уто­му, щоб зробити злочинця й інших людей справедливими..."[2, с 592]. В етиці Гоббса велика увага приділена практичній моралі. Вимоги її висуваються і обґрунтовуються як корисні та доцільні

## 6.3. Етика Джона Локка

На відміну від етичного раціоналізму Гоббса, етика Локкабазується на ідеї сенсуалізму. В основу моралі покладено, на його думку, "добрі почуття" природної людини. На цій підставі, вважає Локк, із розвитком держави стосунки між людьми не­одмінно будуть удосконалюватися. Функції держави щодо гро­мадян — моральне виховання. Справді моральною є держава, Що регулює стосунки, стримуючи егоїстичні пристрасті. А отже, Держава є гарантом свободи своїх громадян. У "Педагогічних творах" велика увага приділена практичним моральним наста­новам. Доброчесність характеризується як "істинне поняття про бога, гуманність та правдивість", мудрість — як "уміле і перед­бачливе ведення своїх справ у цьому світі", як "продукт сполу­чення доброго природного характеру, діяльного розуму і досві-ду" [6, с 169]. При вивченні витоків моральних почуттів у праці "Дослідження про розум людини" Локк доходить висновку про існування "внутрішнього досвіду". Його джерело — враження від сприймання та переживання зовнішнього світу та одночасно рефлексія над власними почуттями і думками. У рефлексивно­му досвіді враження зовнішнього світу відображаються опосе­редковано, оскільки у ньому можуть міститися ідеї, відсутні у зовнішньому досвіді.

Заперечуючи існування у людини вроджених моральних ідей, Локк висловив думку щодо можливості існування "еро дженої здібності"до моральної взаємодії людини з іншими.

При дослідженні засобів виховного впливу він говорить про такі суспільні феномени, як релігія, закони та громадська дум­ка. Особлива увага звернена на вплив середовища, зокрема сім´ї, у моральному вихованні. Основними доброчесностями людини Локк вважав доброзичливість, гуманне поводження з іншими, правдивість, милосердя. Ці якості не закладені у природі людини, а є наслідком усвідомленої потреби дотримуватися пев­них правил, без яких суспільство просто не могло б існувати. Важливо також, що Локк виводив джерела моралі із досвіду,а не розглядав їх як навіяні вищою силою. Він наголошував, що всі "матеріали" для мислення людина отримує з досвіду і що "нічого немає у розумі, чого раніше не було б у відчуттях".Із досвіду, з відчуттів люди отримують уявлення та ідеї про мо­рально добре і погане, а також про шляхи уникання поганого. Із спостережень над владою розуму, здатного підпорядковува­ти вчинки, робиться важливий висновок щодо свободи волі людини. Правда, уЛокка це негативний висновок, оскільки, на думку філософа, воля опосередкована рядом попередніх впли­вів на людину. Характеризуючи вклад Локка в етичну теорію, П. Кропоткін пише: "Локк висловив у ясних словах основи при­родничо-наукового пізнання світу у такій важливій галузі цього пізнання, як моральна" [4, с 138]. Уся наступна етична теорія (кантівська метафізика, утилітаризм, позитивізм, матеріалізм) виходила з ідей Локка.

## 6.4. Етика Спінози

Етична система Спінози оперта на раціоналізм Декарта, оскільки він твердив, що математичний спосіб мислення на­ближає до істини. Спіноза, як і Декарт, вважав за необхідне пізнати людські пристрасті, щоб навчитися управляти ними.

Основою моралі Спіноза справедливо бачить розум, керую­чись яким людина вибирає вчинок і діє як свідомий суб´єкт, Філософ відкидає такі поняття релігійної моралі як безсмертя душі, одкровення, страх гріха тощо. Поняття Бога у нього впер­ше з усією послідовністю визначається як тотожне природі, у праці "Короткий трактат про Бога, людину та її щастя" Спіно­за зокрема говорить: "Крім безконечної природи немає і не може бути ніякої істоти..." [10, с 104]. Називаючи природу Богом, Спіноза вважає, що вона є причиною себе самої. Є одна субстан­ція — "Бог, або природа": вічна і безконечна. Оскільки людина є частиною природи, вона є чуттєвою істотою, що керується бажаннями. Бажання, на думку Спінози, не свобідне, на відміну від волі. Пояснюючи відмінне між ними, він пише: "Бажання залежить від поняття про речі, а пізнання (ідея) повинно мати зовнішню причину" **[10,**с 100]. Не поділяючи ідей аскетизму, Спіноза говорить про природність людських бажань, а причи­ни бажань виводить із того, що природою людина залучається до чогось, приємнішого, ніж попереднє. Отже, причини злого у людині виводяться не з її потреби отримувати приємне (що цілком виправдано), а з її помилкових уявлень про речі, які є предметом її бажань. Тобто, пристрасті зумовлені помилковими судженнями про речі. Філософ спеціально наголошує, що "не слід вважати одне лише тіло головною причиною пристрастей". Пристрасті, що базуються на хибних уявленнях і шкодять лю­дині, можуть бути нею самою подолані. Пізнання пристрастей — шлях звільнення від них. За умови, що "пристрасті не мають інших причин, крім допущених нами, ми ніколи не зможемо впасти в них, якщо правильно будемо користуватися своїм роз­судком..." [10, с 103].

На відміну від пристрастей, що базуються на судженнях (ча­сто хибних), "любов є з´єднання з об´єктом, котрий наш розум вважає прекрасним і добрим,і ми розуміємо тут з´єднання, зав­дяки якому любов і любиме стають одним і тим самим і склада­нь разом одне ціле" [10, с 79]. Наведена думка розкриває об’єктивні підстави істинності людських почувань та адекват­ного ставлення до предмета небайдужості. Такою підставою є людський розум, здатний пізнавати об´єктивні якості предмет­ного світу. Любов, що базується на розумі, також пристрасть. Однак вона суттєво, як свідчить сказане, відрізняється від при­страсті, опертої на хибних судженнях. З останніх випливають усі пристрасті, тоді як з ясного пізнання — "істинна і чиста любов". Однак вважати, що для Спінози раціональне пізнання є єдиним джерелом істини, було б неправильним. Світ не ви­черпується поняттям про нього. Спіноза наголошує на мораль­ному зв´язку зі світом у його чуттєво даній достовірності. "Ясним же пізнаннямми називаємо те, що випливає не з ро­зумного переконання, але з почуття і насолоди самими речами, і це пізнання далеко перевершує інші" [10, с. 72].

Вклад Спінози в історію етичної думки, як бачимо, зумовле­ний якісно новим підходом до розуміння сфери дії моралі. У її компетенції не лише стосунки людини з Богом (теоцентрична мораль) чи її стосунки з іншими людьми (античний та ренесан­сний гуманізм). У сферу стосунків людини Спіноза включає увесь природний світ. Його етика зорієнтована на діяльногосуб´єкта. Вона відображає потреби людини Нового часу. Поступово звільняючись від релігійно-теологічних уявлень про цінності життя, вона відчуває потребу в теоретичному обґрун­туванні шляхів розумного вибору діяльності, засобів здійснен­ня розумного. Не менш важливим було звільнення від страху відповідальності за наслідки діяльності. Страх її усувався дове­денням об´єктивних підстав зв´язку морального і розумного. Діючи згідно із законами розумного,-людина виявляє себе мо­ральним суб´єктом. "Людина, — пише Спіноза, — доки вона складає частину природи, повинна слідувати її законам. Це і є богослужіння" [10, с 102]. Відповідно до змісту діяльності Спі­ноза, посилаючись на Арістотеля, поділяє волю на добру і злу. Воля, що має у передумові добро — "добра воля", а та, що вияв­ляє схильність до поганого — "погана воля". Добро і зло не мають місця у природі. "У природі немає ні добра, ні зла", — пише Спіноза [10, с 77]. Добро, як і зло, є наслідком людського воління. Добро як бажане у діяльності — те, що має силу для роду: утверджує розумну і моральну сутність людини.

Поняття добра не має в етиці Спінози суто умоглядного ха­рактеру. Переводячи проблему в план практичної філософії, він наголошує на важливості утримання поняття для самовдоско­налення суб´єкта розумного воління. "Оскільки ми у нашому розумі склали поняття про досконалу людину, це може бути причиною, щоб подивитися (якщо ми досліджуємо самих себе), чи не маємо ми якоїсь змоги досягнути такої досконалості". Саморефлексія бачиться як шлях самоудосконалення, оскільки "людська душа, — як говорить Спіноза, — сприй­має не лише стани тіла, але й поняття цих станів" [10, с. 395]. Закономірності цього процесу розкриваються не як специфічно антропологічні. Природа (Бог — за термінологією Спінози) — єдина субстанція, а отже всі тіла в ній об´єднані у сутнісне ціле — у принцип доцільної життєвості (душі). Спіноза з цього приводу говорить так: "Наша душа як поняття тіла, хоча і здо­буває з нього свою першу сутність, але вона лише свідчить про нього у мислячій речі як у цілому, так і в частинах" [10, с. 114]. Отже, об´єктивні засади моральності виводяться не із специфіч­но людської життєвості, а із сутності (з ідеалу) життя як вищо­го блага. Як таке, воно є безумовне добро.

З поняття душі (сутність) виводиться принцип свободи. "Чим більшою сутністю володіє річ, тим більше вона має діяльності і тим менше страждання. Адже достовірно, що діяльна річ діє завдяки засобам, якими володіє, тоді як страдницька страждає від того, чого не має" [10, с 121]. При тому, що філософ звертає увагу на "корисність" моральної дії, зміст поняття "корисність" не має вузькоутилітарного характеру, так само як не пов´язане воно з конформізмом, соціальною мімікрією. Сенс корисності, у першу чергу, пов´язується з ідеєю утвердження людини у її суттєвому: носія життєвості. Оскільки людина прагне зберегти своє існування і здатна здійснити прагнення, вона доброчесна. А хто нехтує власною корисністю, тобто збереженням свого існу­вання, той безсилий. Інакше кажучи, "корисність" у розумінні Спінози є виявом поваги людини до себе як суб´єкта життєво­сті. Останнє є не що інше, як об´єктивна підстава гуманізму: той, хто живе з відчуттям цінності життя як вищого блага, прагне утверджувати його у кожному суб´єкті життєвості. При­чому, утверджувати не як певну умоглядну ідею, а з "почуття і насолоди самими речами". У цьому випадку— з насолоди світом іншої людини. Знаменно, що завершальною тезою його "Етики" є міркування щодо зв´язку доброчесності та блаженства.

"Блаженство, — пише Спіноза, — не винагорода за доброчес­ність, але сама доброчесність; і ми насолоджуємося ним не тому, що приборкали свої пристрасті, але, навпаки, внаслідок того, що ми насолоджуємося ним, ми спроможні приборкати свої пристрасті" [10, с 590].

Етика Спінози справила великий вплив на подальший роз­виток європейської етичної думки. Його твір "Етика" друзі видали після смерті філософа. У відповідь уряд Голландії опуб­лікував спеціальну постанову, у якій попереджалося, що всіх, хто буде поширювати або продавати це "богохульне" видання, чекає суворе покарання. Великий інтерес праця викликала у визначних просвітителів XVIII ст. її вивчали Вольтер, Дідро, Гольбах у Франції; Лессінг, Гердер, Гете в Німеччині.

## 6.5. Етика західноєвропейського Просвітництва

Філософія Просвітництва (XVIII ст.) величезну увагу приді­ляє моральній проблематиці. Вона зберігає традицію раціоналі­стичної філософії XVII ст. щодо дистанціювання моралі від релігії. Джерело морально гідної поведінки вбачається у "пра­вильному" мисленні. Мислення розглядається як складова при­роди людини, а розумний вибір вчинків як основа свободи. Єд­ність мислення та моральності, пізнання та свободи — найваж­ливіші ідеї просвітницького світогляду. Центром філософії є людська особистість, а центром дослідницького пошуку — дві основні проблеми. Перша — пізнання інтелектуальних, вольо­вих та емоційних потенцій людини. Друга — критика наявних соціальних інституцій з огляду відповідності їх потребам реалі­зації природних потенцій людини. При різноаспектності наукових пошуків представників англійського, французького та німецького Просвітництва їх споріднює зосередження на емпіричній проблематиці. Емпіризм розглядає людину в єдності її вітальних, емоційних, інтелектуальних та естетичних виявів. Тобто, характерною ознакою філософії Просвітництва є етич­ний сенсуалізм.

Англійське Просвітництвовиростало на ґрунті ідеї розумності людської природи, що зумовлює становлення розумний стосунків між людьми. Регулятором стосунків бачилася держава, існування якої виводилося з потреб та інтересів моральної природи людини. Інтерес до духовного світу звичайної людини — носія принципів "скромного індивідуалізму", що приходить на зміну "гордому індивідуалізму" доби Відроджен­ня, — демократизує зміст культури. Мистецтво здійснює пере­орієнтацію з виняткової особи-героя на людину звичайну: но­сія моральних чеснот у побуті, сімейних та дружніх стосунках. Сентиментальний роман, міщанська драма, опера-буффа бачать своїм героєм представника середніх верств суспільства. Вираз­ником ідей нового класу — буржуазії — стає герой на кшталт Робінзона Крузо. Він не лише вміє знайти вихід з несприятли­вих обставин, але і змінює обставини на свою користь. Поряд із утвердженням практичних умінь нових "господарів життя" звучить різка критика суспільних устоїв та моралі верхів: дво­рянства, духовенства, буржуазії. Вона виражена, зокрема, у тво­рах Свіфта(1667—1745) та Мандевіля(1670—1733). У відомій "Байці про бджіл" Мандевіль, відштовхуючись від ідей Гоббса, наділяє людину суто егоїстичними рисами. "Непомірну само­любність" він вважає причиною усіх інших негативних мо­ральних якостей, що є у людях. Правда, на відміну від Гоббса, він не вважав ці риси перешкодою у формуванні та функціону­ванні громадянського суспільства. Характеризуючи позицію но­вого класу власників, він наголошує на знеціненні здібності спілкування, відсутності жалісливості, привітності тощо. Натомість приходять інші "цінності": "Найбільш необхідними якостями, що дозволяють людині пристосовуватися до життя У найбільших і, на думку усього світу, найбільш квітнучих су­спільствах, є найбільш низькі і потворні властивості" [7, с 45]. Філософ дає чітку диференціацію понять "доброчесність" і "по­рок". "Порок — усе те, що людина робить для задоволення будь-якого зі своїх бажань, ігноруючи суспільні інтереси" [7, с 70]. Суспільність людини, виражена у здатності морального відно­шення до інших, характеризується як добро. Мандевіль розво­дить поняття природне і суспільне у людині. Останнє він розгля­дає як явище підпорядкування природного егоїзму. Доброзич­ливість є виявом людяності. Доброзичливість — це "усяка дія,

Допомогою якої людина всупереч природним нахилам прагне до блага інших і приборкання власних афектів, виходячи з розумнного бажання бути доброю" [7, с 70]. Філософ говорить про суспільні витоки моралі. Спеціально

наголошується, що не  релігія спричинила моральність, оскільки в усі періодиісторії людства мали місце "земна мудрість" і "моральна доброчесність". Засобом настанови на моральну доброчесність він вважає не релігію, а політику і державність. Цілком у дусі епохи Просвітництва, що покладала особливі надії на виховання моральної особистості, Мандевіль говорить про державу як виховну інституцію. "Не якась язичницька релігія чи інший ідолопоклонський забобон вперше направили люди­ну на шлях приборкання своїх пристрастей і пригнічення найбажаніших схильностей, а майстерні дії обережних політиків і, чим глибше ми досліджуємо людську природу, тим більше переконуємося у тому, що моральні доброчесності суть плоди політики, які підлабузництво породило з гордості" [7, с 71]. Держава бачиться інституцією, що добре застосовує механізми впливу на людину, враховуючи слабкості її егоїстичної приро­ди. Відчутним є перегук Мандевіля з думкою Спінози щодо сен­су доброчесності. Нагорода за неї — уній самій: у чистому сумлінні людини, що реалізувала себе, діючи згідно з логікою необхідності. Нагородою для людини, що рятує з вогню дити­ну, є її спокійне сумління.-Справді моральними є особистості, які здатні відійти від міркувань корисності особисто для себе і діяти лише з любові до доброти. Вони є уособленням усвідом­леної моральної діяльності.

Дослідження проблем етики у взаємозв´язку з проблемами естетики — характерна особливість творчої спадщини Шефтс­берітаХатчесона.Етика Шефтсбері базується на ідеї природ­ної схильності людини до морально доброчесної діяльності. У праці "Характеристики людей, нравів, думок, часів" (1711) говориться, що уява про прекрасне, справедливе і чесне — це природні властивості людської душі. Джерелом моральних по­чуттів він бачить об´єктивну ідею блага — краси. Вона доступ­на нашому етико-естетичному сприйманню. Шефтсбері до­тримується позиції зближення етичного та естетичного, вихо­дячи з ідеї спорідненості цих форм сприймання. Чуттєвий досвід людини — це суб´єктивна форма сприймання об´єктивно існую­чої досконалості, уособленої в ідеї Бога. В ідеї "вищої доскона­лості" гармонійно поєднані благо (етичне начало), краса (есте­тичне начало) та істина (розумне). Це міркування Шефтсбері близьке до позиції Платона, що вперше висловив думку про сутнісну єдність Істини, Добра і Краси. Космодіцея Шефтсбері базується на ідеї досконалого обладнання світу божественний розумом. А отже, окремі недосконалі прояви дійсності не мо­жуть порушити його загальної гармонії. Позиція автора бли­зька до думки німецького філософа-просвітителя Ляйбніца, який розглядав світ як явище "заданої гармонії".

У триєдиній системі форм досконалості: Істина, Добро, Кра­са — чільне місце Шефтсбері відводить добру, тобто морально-етичній сфері. Аналізуючи різні форми прояву краси: красу, виражену в природних предметах та наслідках людської ді­яльності; красу, наявну в розумі — у його формотворчих умін­нях, філософ найвище ставить третій вид краси — моральну. "Третій порядок краси, який створює не лише ті форми, що ми називаємо простими формами, але створює і самі формостворюючі форми. Адже ми самі чудові архітектори матерії і мо­жемо мертвим тілам надавати форму і образ нашими руками, — але те, що обладнує наші розуми і надає їм образу, містить у со­бі усі красоти, яким надали образу усі ці розуми, міркуючи послідовно, початок, ключ і джерело усього прекрасного" [12, с 215]. Мова йде про моральну красу у її вищому вияві, а саме: ідеї морально прекрасного. Здатність людини розрізня­ти морально добре від потворного бачиться як наявна від наро­дження у вигляді задатку. Тому особливої ваги набуває удоско­налення її духовного світу шляхом морального та естетичного виховання. Мета його — формування всебічної та гармонійної особистості. Ідеал Шефтсбері живився духом його епохи: надією на розумні соціальні стосунки, де між людьми панує злагода. Ґрунтом злагоджених моральних взаємодій членів громадян­ського суспільства бачиться їхній взаємний інтерес, у першу чергу, — економічний. Особлива увага до питань морального та естетичного виховання зумовлена гуманістичним поглядом на людину: негідні вчинки — лише наслідок незнання шляхів до добра й неправильного виховання.

Виховання, освіта, спрямовуючи особу на морально добре, здатні реально змінити життя на краще. Формування свідомої особистості досягається шляхом підпорядкування її афектів та Пристрастей розумним потребам. Шефтсбері належить ґрунтовний аналіз афектів, під якими філософ розумів усю багату сферу Людських переживань та потягів. Він поділяє афекти, залежно від рівня їх моральної цінності, на три основні групи: альтруїстичні (вищі); егоїстичні (нижчі); афекти зла (проти­природні). Залежно від якості афектів, людина може або розви­ватися гармонійно (перевага альтруїстичних афектів), або відхи­лятися від гармонії (при домінуванні егоїстичних афектів). Зрештою, за умови, що протиприродні афекти є визначальни­ми, особа руйнується загалом. Цінність думки філософа стає зрозумілою, коли ми диференціюємо поняття "сутність моралі" та "функціонування моралі у суспільстві". Сутністю моралі є лю­дяність,виражена у послідовному утвердженні добра. Носій духовної енергії, що виявляє себе у формах морально доброго, зберігає у собі людину за будь-яких обставин. Він не дається, щоб зло перемогло в ньому людину. У цьому полягає справжній сенс і найвища цінність моралі. Зосереджуючи увагу на зв´яз­ках морального та естетичного, Шефтсбері стверджує, що мо­ральні почуття найлегше збуджуються мистецтвом. Воно на­лаштовує на красу і народжує огиду до потворного.

Послідовником Шефтсбері був Хатчесон — професор мораль­ної філософії у Глазго. Він поглибив погляди свого вчителя на проблему зв´язків морального та естетичного. Він також за­хистив його від нищівної критики Мандевіля. Останній цілком утопічними твердження Шефтсбері щодо зв´язку етики та естетики і їх ролі у виправленні нравів суспільства. Хатчесон у трактаті "Дослідження про походження наших ідей краси і доброчесності", виходячи з принципів сенсуалізму, обґрунто­вує моральну та естетичну природу почуттів. Здатність отри­мувати задоволення від правильних форм природи та мистец­тва, а також задоволення від ідей, Хатчесон називає "перед-визначеними". Він уважає їх вродженими, хоча і не вживає цього поняття. Йому належить чітке розмежування моральних та естетичних почуттів. "...Ми будемо називати нашу здатність сприймати красу правильності, порядку, гармонії— внут­рішнім почуттям;а тій наперед визначеній здатностіотримувати задоволення від споглядання тих емоцій, дійчи xapактерів мислячих агентів,які ми називаємо доброчесними,вій дає назву моральне почуття",— говорить Хатчесон, характеризуючи позицію Шефтсбері [11, с. 47]. Естетичні почуття визначені як "внутрішні". Моральні ж — як такі, що спрямованіна переживання вияву моральності у її суб´єкті. Тобто моральність дійсна в акті її розгортання у стосунках, діях тощо.

Здатність переживання моральних явищ Хатчесон уважає вродженою, пристаючи до думки Шефтсбері. Так само вродже­ним він вважає потяг до доброчесних учинків. Витоки його у "моральному почутті" людини. "Творець природи,— пише він, — озброїв нас для доброчесної поведінки майже такими ж швидкодіючими і могутніми настановами, які ми отримали для збереження своїх тіл, тобто значно краще, ніж, здається, уяв­ляють наші моралісти.Філософ надав доброчесності красивої форми,щоб спонукати нас прагнути до неї, і дав нам сильніемоціїяк спонуку кожної доброчесної дії" [11, с 47]. Моральне почуття Хатчесон розглядає як незацікавлене, незалежне від корисливих міркувань, егоїстичних прагнень тощо. Тобто, за закладеним у ньому духовним змістом воно споріднене естетич­ному. Моральне почуття філософ визначає як всепроникне за характером. Воно осягає не лише моральні стосунки батьків і дітей, а й народжує потребу в спілкуванні, доброзичливості, у співстражданні. Поширюючи моральний принцип на усі сфе­ри життя, Хатчесон порівнює його із законом тяжіння як всезагальним законом Всесвіту. Осмислюючи наявну в людині спо­нуку до доброчесності, Хатчесон бачить у ній "певну перед-визначеність нашої натури турбуватися про благо інших; або певний інстинкт, що передує усіляким міркуванням інтересу, який впливає на нас, щоб ми любили інших. Ця безкорислива емоціяможе видатися дивною людям, які посилено навіюють У проповідях, у школах, у філософських системах і бесідах, що ними спрямовуються, поняття про себелюбствояк єдинуспо­нуку до дій" [11, с 158—159].

Естетичне без морального втратило б свою повноту, адже У ньому не було б морального задоволення, що викликане лю­бов´ю, дружбою та доброзичливістю. Краса людини, як наголо­шує Хатчесон, є поєднанням зовнішньої привабливості та мо­ральних чеснот. Більше того, зовнішня краса стає дійсною лише тоді, коли у ній відсвічують моральні чесноти людини. "Ця певна сприйнята моральність,певна природна чи уявна ознака супутньої доброзичливостінадає їй тої могутньої чарівності, котра стоїть вище за усі інші види краси" [11, с 224]. Моральне виховання філософ розглядає як шлях до відчуття благородної насолоди доброчесністю. Давид Юмвиклав позицію, протилежну до оптимістичного погляду на мораль та її можливості удосконалювати життя.

Етичну проблематику він розглядає у працях: "Трактат про людську природу", "Дослідження про афекти", "Дослідження про принципи моралі", "Дослідження про людське пізнання" та інші. Центральною у дослідженнях Юма є проблема за­гальних підстав моралі. А саме: має мораль чуттєву чи умогляд­ну спонуку? З цією метою простежується зв´язок моралі, з од­ного боку, з пізнавальними здібностями людини, а з іншого — з її природними схильностями. Категорія "людський досвід" укладена в поняття "враження" та "ідеї", об´єднані поняттям "перцепції" ("сприймання"). Враження, або "сильні сприйман­ня" Юм, у свою чергу, ділить на враження відчуттів і враження рефлексії. "До першого виду належать усі враження зовнішніх почуттів, а також усі тілесні страждання і задоволення. До дру­гого — афекти та інші емоції, подібні до них", — пише Юм [13, с 403]. Він заперечує зумовленість моральної свідомості об´єктивними законами людської життєвості. Людську свідо­мість він розглядав лише як індивідуальну, вважаючи, що в ос­нові моральних уявлень людей лежать "пристрасті", "емоції", "темперамент", що виражені в афектах. Дослідження окремих афектів ведеться з огляду їх якостей (викликають вони задово­лення чи незадоволення), а також їх відношення до нашого "Я". Автор простежує особливості таких афектів, як гордість і при­ниження, порок і доброчесність, справедливість і несправед­ливість, заздрість тощо. Розглядаючи взаємоперетин афектів, Юм говорить: "Ніщо не може викликати будь-який з ...афектів без наявності подвійного відношення, тобто відношення ідей до об´єкта афекта і відношення відчуттів до самого афекту" [13, с 467]. Згідно з Юмом, усвідомлення сприймань замінює собою свідомість особистості. Поняття "особистість", на думку Юма, умовне. У "Трактаті про людську природу" він заперечує існування особистості як певної субстанційної єдності, що збе­рігала б себе впродовж життя людини. Те, що зветься я,є "не що інше, як зв´язка або пучок різних сприймань, що йдуть одне за одним з незбагненною швидкістю і перебувають у постійно­му плині, у постійному русі" [13, с 367]. Заперечення суб´єкта, з одного боку, викликане ворожим ставленням Юма до об´єктив­ного ідеалізму та догматичної релігійності з її вченням про без­смертя душі. З іншого — до матеріалізму загалом, матеріалі­стичної психології зокрема. Заперечення наявності суб´єкта як певної змістовної єдності було продовжене згодом у філософії Г. Когена, Л. Вітґенштайна, Б. Рассела.

Опис механізму людської психіки, здійснений Юмом, віді­грав важливу роль у розумінні механізму моральних почуттів. Його етика ґрунтується на психології афектів, оскільки мо­ральні оцінки, на його думку, результат не суджень розуму, але емоцій, або "активних почувань". Правда, він також ототож­нював розум з афектами, але такими, що "діють спокійніше і не спричиняють до такого хвилювання в нашому настрої" [13, с 580]. У розумінні моралі як такої, що базується на по­чуттях, а не розумі, Юм спирався на Шефтсбері та Хатчесона. Він був їхнім послідовником також у розумінні цінностей мо­ралі, досліджуючи не самі вчинки за їх наслідками, а мотива­цію вчинків. Люди, на думку Юма, різняться у моральному пла­ні властивими їм емоційними оцінками власних мотивів пове­дінки.

Юм розглядає вольові імпульси як різновиди афектів, а сво­боду розуміє як можливість чинити згідно з афективною вну­трішньою потребою. Різниця між внутрішнім і зовнішнім зни­кає, а тому "свобода" стає тотожною "необхідності". Якщо у Спінози виражена впевненість, що свободи можна досягти шляхом перемоги пізнавальної потреби над іншими афектами, то Юм вважає афекти сліпою силою. Отже, свобода виявляється ефемерною. У пошуку деяких всезагальних підстав моралі він зрештою доходить висновку, що, "хоча правила справедливості штучні, вони не довільні" [13, с 634]. Критерієм їх цінності Юм вважає їх відповідність поняттю "людське" як родовому по­няттю [13, с 634]. Щодо родової сутності людини, то вона тлу­мачиться Юмом суперечливо. З одного боку, він говорить про егоїстичну природу людини [13, с 675]. З іншого, — що у психі­ці людей укорінений афект симпатії, співпереживання і добро­зичливості. У такий спосіб утверджується характерний для етики Просвітництва принцип довіри до розумності людської природи. Юм є попередником неопозитивістської етики. Він першим визначив відмінне між науковими судженнями, що описують факти, та моральними судженнями, що виражають почуття.

Діячі французькогопросвітницького руху приділяли велику увагу етичній проблематиці, зокрема в аспекті звільнення людського духу від релігійних догм для творення вільного суб´єк­та моральної свідомості. Поль Гольбах (1723—1789) у своїй етичній теорії зосередив увагу на спростуванні ідеї безсмертя душі. Критикуючи міф про безсмертя душі, філософ стверджу­вав, що він негативно впливає на пізнання людиною світу і себе самої. Він висловлював стурбованість, що міфологічні уявлення про душу затримують прогрес наукового пізнання, адже пере­шкоджають пошуку справжніх причин природних явищ. Об­ґрунтувавши зв´язок фізичних та психічних процесів, Гольбах наголошує, що релігійні філософи, відділяючи душу від тіла, відділяють мозок і свідомість від тіла. Однак слід зрозуміти, що "тільки-но руйнується тіло, перестає існувати і душа", тоб­то мисляча особистість [3, с 118]. Обурює Гольбаха залякуван­ня людини пеклом у потойбічному світі та примарні надії на щастя у раю. "Лише найбільш дике варварство, найпідліша ко­ристь, найсліпіша пихатість могли підказати догму про вічні пекельні муки", — гнівно пише він [3, с 292]. Філософ закли­кав людей не боятися смерті, оскільки вона, так само, як і на­родження, є біологічним процесом. Оскільки смерть неминуча, людина не повинна відчувати страху перед нею. Слід жити гідно, апелюючи до голосу розуму. У моральному плані догмат віри у безсмертя душі хіба що шкодить віруючому і суспільству у ці­лому. Він неправильно орієнтує людей, оскільки не спонукає їх на творення добра, на укорінення у земному житті.

В основній праці з етики "Соціальна система" філософ обґрун­товує джерела моральності, виводячи її з людської природи. Природно, що людина прагне до щастя, намагаючись уникати страждань. Отже, людина свідомо вибирає вчинки, керуючись принципами розумного. Філософ пов´язує справедливість із можливостями досягнення людьми щастя. Спонукаючи люди­ну на самоздійснення, Гольбах бачив основне її призначення у творчості. У свою чергу, творчість розглядалася як засіб при­множення багатств суспільства та джерело безсмертя людини.

Гольбах наголошує, що велич і безсмертя зумовлені цінністю людської діяльності. Великі люди, як і великі епохи, живуть у пам´яті людства вічно. Ідеї Гольбаха суттєво впливали на філо­софську думку його часу, зокрема їх підтримували такі визначні діячі французької культури, друзі філософа, як Дідро, Д´Аламбер, Руссо та інші. Спонукаючи особу до діяльності, філософ вчив, що життя можна організувати на розумних засадах при дотриманні взаємного інтересу особи та суспільства. Його ети­ка оперта на ідею "суспільного договору". Підґрунтям мораль-ного життя людей є "природна моральність", що спонукала до самоорганізації людських спільнот у державницьку форму. На ґрунті розумної організації суспільного життя дійсним стає подальший його поступ: розвиток освіти, науки, моральності.

Близьку позицію у поглядах на зв´язок віри та моральності займав Вольтер.Його етичні ідеї викладені у працях: "Поема про природний закон", "Досвід про загальну історію", "Бесіди дикуна і бакалавра". Відомі його антиклерикальні виступи на захист людей, звинувачених у "єресі". Він був непримиренним критиком лицемірства офіційної християнської етики. Ідеалом для філософа була вільна, мисляча, творча людська особистість. Критикуючи релігійну ортодоксію, Вольтер у той же час визна­вав, що ідея Бога необхідна людям. У ньому люди бачать і за­хисну, і караючу силу. "Без такого Бога ми залишалися б у бі­дах без надії, у пороках без докорів совісті". Центральною ідеєю етики Вольтера є ідея існування всезагального і незмінного морального закону в людському суспільстві. Він діє так само, як у природному світі діє закон всесвітнього тяжіння. Мораль­ний закон, на думку Вольтера, проявляється у людині — су­спільній істоті — як соціальний інстинкт. Соціальний інстинкт, за його характеристикою, є джерелом розвитку всіх людських здібностей: розуму, волі, почуттів. Він характеризує соціаль­ний інстинкт як "розумний егоїзм". У ньому благо роду виступає явищем більш цінним, ніж особисте.

Людину філософ бачить вільною істотою, що, маючи волю, Має постійну спонуку до діяльного самоздійснення. Передумови самоздійснення — розуміння цінності блага та шляхів до ньо­го. Джерела ідеї блага Вольтер бачить, по-перше, у соціальних інстинктах, що закладені у природі людини вищою силою. По-друге, у свідомих вольових діях людей.

Велика увага в етиці Вольтера приділена поняттю морального обов´язку. Він укладає це поняття у формулу: "Поводься з іншими так, як би ти хотів, щоб інші поводилися з тобою". Згодом думка Вольтера здобуде всебічне  обґрунтування в етиці Імануїла Канта, центром якої визначиться проблема морального обов´язку. Почуття обов´язку в характеристиці Вольтера є всезагальним моральним законом. Як такий, він діє з необхід­ністю в усіх сферах буття. Він закладений у природі людини і з часом може лише дещо видозмінюватися, але у суттєвому залишається незмінним. Джерело доброго, оскільки воно в лю­дині закладене вищою силою, виявляє себе як "природний за­кон". На його підставі для людей цілком природним є потяг до дружби, злагоди, взаємної приязні.

Розв´язуючи питання про причини існування зла у навко­лишньому світі, філософ дещо відступає від ідеї добра як при­родного закону. Зокрема, він вступає у полеміку з Ляйбніцем, що висунув тезу: "все на краще у цьому кращому зі світів". У філософської повісті "Кандід" — герой Панглос утверджує оп­тимістичну тезу Ляйбніца всупереч очевидному, незважаючи на несприятливий перебіг власної долі та трагічні події, свідком яких стає. Щоправда, осмислюючи питання існування у світі добра і зла, Вольтер доходить думки, що добро і зло існують як дві протилежності, примирення яких здійснюється на основі законів Всесвіту, що є дарунком вищої сили. У характеристиці сучасного йому суспільства Вольтер стоїть на позиції визнання цінності цивілізації. У ній філософ бачить вияв розумності людської природи. Прояви зла у суспільному житті Вольтер, на відміну, скажімо, від Руссо, пов´язує не з розвитком цивілі­зації, а з діяльністю окремої особи, що зловживає свободою. Цінність цивілізації — у можливості користуватися її здобут­ками: матеріальними та духовними. За такої умови здобутки цивілізації — джерело свободи та щастя людини.

Етичні ідеї Ш. Монтеск´євикладені у працях "Перські листи" та "Про дух законів". Моральні ідеї він виводив із за­гальних законів природного світу. Вони дійсні як для природи, так і для людського життя. Філософ намагається пояснити по­ведінку окремих людей і цілих народів, застосовуючи поняття географічного середовища. Воно впливає на формування фізич­ного типу людини, а також на розвиток темпераменту, що, відповідно, позначається на моральних якостях. На погляди Монтеск´є, як свідчить сказане, відчутно впливав англійський сенсуалізм, зокрема ідеї Гоббса та Юма щодо впливу афектів на поведінку людей. Правда, розглядаючи мораль як наслідок вия­ву природних схильностей людей, Монтеск´є бачить її певним незмінним явищем. Можливості влаштування життя згідно з моральними законами він ставив у залежність від мудрості правителів та від розумності законодавства у державі. Так само як і причини негараздів у суспільстві пояснював жорстокістю правителів. Важливим для етичної теорії було визначення змісту поняття мораль.Мораль характеризується як певна си­стема норм і правил поведінки, що покликані регулювати жит­тя, забезпечувати його злагоду. Поняття моралі пов´язане з по­требою людини досягнути щастя, шлях до якого лежить через доброчесність.

У полеміці з релігійно-аскетичним ідеалом щастя та сенсу життя Монтеск´є розглядає щастя у зв´язку з розумністю люд­ських потреб та моральними шляхами їх задоволення. Подібно до інших діячів Просвітительства, він велику увагу приділяє моральним засадам виховання. Джерелами виховного впливу бачаться сім´я та школа. Філософ звертає також увагу на якістьвиховного впливу. Зокрема, ставиться вимога світського змісту освіти. Вона бачиться запорукою виховання особистості, інте­реси якої спрямовані на земні справи.

ЕтикаРуссоорганічно поєднується з його соціально-полі­тичними та педагогічними ідеями і оперта на його вчення про чуттєву природу людини. Філософ висуває і прагне обґрунтува­ти думку, що людина за своєю природою добра. Усвідомлюючи реальність існування зла і прагнучи відповісти на питання про його витоки, Руссо доходить думки, що причини злого кри­ються не у природі людини, а у зовнішніх обставинах. Природа людини — чуттєва. Людиною керують почуття, серед яких про­відним є любов до себе. Егоїзм бачиться філософу як нормаль­ний вияв енергетики індивідуальної життєвості. Пристрасті загалом характеризуються як інструмент самозбереження, то­му прагнути викорінити їх означало б прагнути змінити люд­ську природу. Згідно з Руссо, "існувати значить для людини відчувати". Причини, чому добра за природою людина вносить Дисгармонію у власні стосунки та у навколишній світ, зна­ходяться у зовнішніх обставинах — у руйнуванні цілісної лю­дини, спричиненому поступом цивілізації. Порівнюючи "при­родний стан", коли люди були вільні й рівні, та сучасне йому суспільство, Руссо говорить про ранній період історії як ща­сливе дитинство людства. Розвиток виробництва, удоскона­лення знарядь праці не пішли на користь людству, оскільки спричинили "псування" його природи. Наслідком поступу цивілізації стала майнова та соціальна нерівність людей. З них розвинулися несвобода, пригнічення одних іншими, а також різні людські пороки. Тобто, обмежений характер суспільної організації бачиться причиною негараздів у людському житті, причиною втрати людьми здатності почуватися щасливими. Цивілізація спричинила також розлад внутрішніх структур лю­дини. Вона змусила покладати контроль розуму на людські почуття, а отже деформувала чуттєву природу людини, її мо­ральну природу, вважає філософ.

Руссо, однак, не зупиняється на критиці обмеженості цивілізації щодо впливу її на людину. Він здійснює ґрунтовну розробку питання про шляхи удосконалення життя. Філософ бачить можливість утвердження свободи через ліквідацію де­спотизму, здійснену революційним шляхом. У суспільстві вільних громадян, об´єднаних на засадах "суспільного догово­ру", має запанувати принцип рівності, оскільки "всі люди на­роджуються рівними". В умовах панування нових стосунків, де кожен віддає "свою особу і всю свою силу під верховне керів­ництво спільної волі", де кожен член буде "нероздільною ча­стиною цілого", має запанувати нова етика. Філософ говорить про необхідність створення та послідовного дотримання нової етики як засобу для виховання "нового покоління людей". При цьому він суперечить собі, оскільки, з одного боку, говорить про природну моральність людини, а з іншого — про необ­хідність для неї підпорядкуватися певним, логічно вибудова­ним моральним правилам. Для ефективної дії "досконалих" правил він уважає доцільним творення особливих умов: ізоляції від середовища, де панують старі традиції. Виховувати треба у штучно створеному середовищі, невідчужено від природи, в атмосфері взаємної приязні вихователя та вихованців. У пра­цях "Юлія, або Нова Елоїза", "Еміль, або Про виховання" Рус­со велику увагу приділяє не лише питанням найбільш доціль-ної, на його думку, організації навчання та виховання, а й пи­танням про моральні якості, що мають бути наслідком виховних зусиль. Це виховання волі як одної з важливих доброчесностей громадянина. Метою ж виховних зусиль він бачить розвиток природних здібностей, що мають розгортатися вільно і всебічно. Особлива увага приділялася формуванню культури почуттів особистості як основи моральності. Соціально-політичні, етичні та педагогічні ідеї Руссо справили величезний вплив на євро­пейське суспільство. Не зважаючи на те, що французький уряд піддав осуду його праці та виніс вирок негайного знищення його творів "Про суспільний договір" та "Еміль", вони широко роз­повсюджувалися по Франції, а також невдовзі були перекла­дені на низку європейських мов: англійську, німецьку, іспан­ську, португальську, італійську та інші. В етиці Руссо найяс­кравіше втілилися гуманістичні ідеї Просвітництва.

Німецькі просвітителіXVIIIcm.зосереджують увагу на проблемі духовного звільнення особистості від впливу фео­дальної моралі та релігійних забобонів. Вони заперечували бо­жественне походження моральних законів, а рівень морально­сті людини виводили не з віри у Бога, а з моральної самосвідо­мості особи. Мораль розглядалася як вияв духовності людської природи. Людина бачилася здатною до безконечного самовдос­коналення. Звідси сенс життя і щастя ставилися у залежність від рівня свободи як окремої людської особистості, так і суспіль­ного цілого. Основна увага просвітителів зосереджується на утвердженні у суспільстві поваги до людини та її можливостей творити життя на засадах розумного.

Попередником етики німецького Просвітництва був Ляйбніц,філософська система якого склалася у 80-х роках XVII ст. Основною його працею з проблем етики є "Теодіцея" (повна назва праці "Досвіди теодіцеї про благість Божу, свободу лю­дини і витоки зла"). Поняття "теодіцея" можна перекласти як "боговиправдання". У праці розглядаються питання про свобо­ду і необхідність, про співвідношення віри і знання, віри і ро­зуму, про витоки та причини існування зла у світі. Етичні ідеї філософа безпосередньо оперті на вчення про світ як гармоній­не ціле. Як такий, він бачиться наслідком Божественного тво­рення. А "шляхи Божі найбільш прості та одноманітні". "Бог, — пише Ляйбніц, — не міг створити чогось кращого, ніж ство­рив, згідно з відношенням до цілого" [5, с 355]. Цілісність світу не означає його одноманітності. Всі його форми бачаться уособ­ленням розумності божественного начала. Буттю властиві все більш досконалі духовні і тілесні форми у міру зростання склад­ності життя. Ляйбніц говорить, що Бог "вибирає і створює най­краще" [5, с 245]. Саме Бог, на думку Ляйбніца, стимулював вдосконалення буття і як верховний, межовий розум виступав також останньою метою процесу ускладнення монад (монада •—-одиниця, неподільна частка буття). Це ускладнення має якіс нийхарактер. Вищою його сходинкою є людина. "Людина, — пише Ляйбніц, — є маленький бог у своєму власному світі, або у мікрокосмі,що управляється ним на свій манір; він творить у ньому дещо дивне, і його мистецтво часто наслідує природу" [5, с 230]. Давньогрецька ідея макросвіту і мікросвіту у філо­софії Ляйбніца служить утвердженню людського особистісного начала. Досконалість світобудови і людини дає підставу, гово­рить Ляйбніц, для твердження, що цей світ є "кращим із світів". Ідея "наперед встановленої гармонії" світу, який бачиться таким завдяки розумності творця, викликає необхідність пояс­нити, звідки виникає зло. Згідно з Ляйбніцом, "зло можна ро­зуміти метафізично, фізично і морально. Метафізичне злопо­лягає у простій недосконалості, фізичне— у стражданні, а мо­ральне— у гріху" [5, с 144]. Говорячи про абсолютне благо Бога, Ляйбніц пояснює причини існування зла у такий спосіб: воно — лише певний ступінь добра. Це необхідно врахувати, оскільки у явищах має місце зменшення ступеня божественно­го. "Певного роду безладдя участковому, яке, однак, дивним чином відкриває красу цілого, подібно до того, як певний дисо­нанс, допущений доречно, робить гармонію більш прекрасною" [5, с 410]. Філософ заперечує церковне вчення про "первород-ний гріх", даючи аргументоване його спростування. Справжній гріх він пов´язує з поганими вчинками. Коли вони стають звич­ними, наступає "рабство гріха". Гуманістичний погляд філосо­фа на людину відображається у тому, що певні "сліди подоби Божої" він бачить навіть у людях цілком зіпсованих і розбеще­них [5, с. 485]. Повага і довіра до людини як суб´єкта свободи звучить у твердженні, що людина не перебуває під знаком не­обхідності, навіть якщо це була б необхідність, покладена Бо­гом. "Стосовно свободи,— пише Ляйбніц, — то вона залиша­ється неушкодженою серед якої б то не було людської зіпсова­ності; так що людина ніколи не чинить гріха з необхідності, хоч би як безсумнівним було те, що вона грішить" [5, с 485]. Оптимістичний характер має твердження філософа щодо мож­ливості досягнення гармонії духовними сутностями у процесі внутрішнього розвитку. Долання зла всередині себе самого шілях до добра. Тому врешті сума "злого", нещасть, злочинів є у сукупному цілому лише закономірний шлях до загального блага, до "передзаданої гармонії".

Етика Ф. Шіллераорганічно поєднана з його естетикою. У художній творчості, у працях з теорії естетики він обстоює гуманістичний погляд на людину. У драмах "Розбійники", "Віль-гельм Телль" діють благородні та сміливі герої, сповнені потреби обстоювати справедливість. У мистецтві філософ бачив важливе джерело духовного розвитку особистості, моральних якостей та громадянських чеснот. У праці "Листи про естетичне вихован­ня" (1795) досліджується духовна природа естетичних почуттів, зв´язок у них чуттєвого і раціонального. Ставлячи питання гар­монійного розвитку особистості, філософ говорить про неспри­ятливі соціальні умови як джерело однобічності людини, джере­ло її внутрішньої дисгармонії. Він вважає за необхідне поєднан­ня у виховному процесі розумного і чуттєвого начал людської природи. Гармонійний розвиток особистості пов´язується з єд­ністю морального та естетичного.

Етика Гердерає органічною складовою його історіософії, основні ідеї якої викладені у праці "Ідеї до філософії історії людства" (1784—1791). Аналіз проблем становлення та розвит­ку моралі філософ здійснює у контексті процесу самостанов-лення людства. У передмові до праці питання існування мораліпов´язується із сенсом існування людства загалом. "Людство з гордістю чинить спротив тому, щоб у племені своєму бачити витвір землі, здобич тління, що все руйнує і все знищує" [1, с 9]. Розглядаючи історію людства як цілісний процес, філософ ба­чить вияви цілісності: у метафізиці і моралі, у фізиці і при­родній історії, у релігії. Людина є уособленням розумного і твор­чого начала. "Немає сильнішої зброї, ніж уміння, а людина з го­лови до п´ят — втілене уміння: знаряддя, що стало живим тілом" [1, с 95]. До низки вищих людських чеснот належить Моральність, оскільки, як говорить філософ, у людини немає "таких знарядь нападу, як кігті та ікла, тому що людині нале­жить бути істотою мирною і смиренною, і не створена вона, щоб поїдати інших людей" [1, с 95].

У людині філософ цінить розум і свободу. Людина поклика­на вибирати між добром і злом, істиною і помилковим твер­дженням, оскільки є суб´єктом свободи. Свобода бачиться як поступ людства до свободи і одночасно як явище внутрішньої свободи особистості у її русі до самовизначення. Щодо історії народів, то їхня свобода визначається не Провидінням, а воле­любністю духу. "Можна вважати принципом історії: ніхто не підкорить народ, котрий сам не дозволить підкорити себе, на­род, котрий сам не заслуговує рабства" [1, с 248]. Гуманізм філософа знаходить відображення в ідеї рівності людей, закла­деної у їхній природі. Нерівність є лише наслідком виховання, суспільного устрою та духовного стану людини. Адже "бідняк може бути щасливим, а раб у кайданах — вільним", — говорить Гердер. Утверджуючи ідеал свободи, він заперечує будь-які форми рабства, особливо добровільне рабство. "Людина, що потребує пана, — тварина; тільки-но вона стає людиною, вона вже, власне кажучи, не потребує пана" [1, с. 249]. Від природи людина не призначена бути у покорі перед кимось. Причини існування стосунків залежності та панування виводяться з люд­ських пристрастей та пороків. Коли людина не володіє своїми пристрастями, тоді виникає необхідність зовнішнього прибор­кання. На відміну від стосунків, побудованих на підкоренні та пануванні, органічними бачаться такі, де панує "взаємодопо­мога, забезпечення безпечного існування". Для держави най­краще — природний порядок, при якому "кожен виконує у ньо­му те, для чого призначила його природа".

Важливе місце в етиці Гердера посідає також проблема щас­тя. Він наголошує, що лише людина може бути суб´єктом щас­тя. Щоб зрозуміти його сутність, слід виходити з природи людини, а не з певного умоглядного ідеалу. Природа диктує повноту буття, повнота ж розгортається у діяльності як єдність чуттєвого і раціонального, як життєвий зв´язок людини з при­родним світом. Згідно з визначенням Гердера, "щастя — це сума задоволених бажань, досягнутих цілей і мирного подолання потреб" [1, с 276]. Гердер розглядає моральність як життєвий, динамічний процес її становлення в історичному поступі людства. На цій підставі він веде полеміку з Кантом, який стверджував про існування апріорних моральних законів-В основі моральної свідомості, на думку Гердера, лежать три основні етичні поняття: щастя, добробут, гуманність.

## 6.6. Етична думка в Україні XVII—XVIII ст. Етика Сковороди

Просвітницькі ідеї української філософії складалися і роз­ривалися в XVII—XVIII ст. в Києво-Могилянській академії. Етика посідала тут одне з чільних місць. Курси етики професо­рів академії Стефана Калиновського (бл. 1700—1753), Сильвест­ра Кулябки (1704—1761), Михайла Козачинського (1699— 1755), Георгія Кониського (1717—1795) побудовані у формі диспутів на основі "Нікомахової етики" Арістотеля. Однак вони містили не лише виклад ідей Стагірита. В них — глибокі роздуми про добро і зло, про моральну мету людських вчинків, про кінцеву мету та цільові принципи людських дій, про волю та її зв´язок з інтелектом і низка інших, не менш актуальних питань. В праці С. Калиновського "Десять книг Арістотеля до Нікомаха, тобто етика" з´ясовуються питання суб´єкта, об´єкта та мети етичної теорії. Мету етичної теорії філософ бачить так: "Матеріальна мета етики — людина, тому що вона (етика. — В.М.)встановлена на благо людини, формальна мета — почес­ний вчинок або гідне життя, оскільки тут вона (людина) заспо­коюється.

У трактуванні поняття "блаженство" як мети людини філо­соф вступає в певну полеміку з Арістотелем, який бачить найбільш гідним споглядальний спосіб життя. С. Калиновський, розмірковуючи над поняттям "благо-споглядання", до­ходить висновку, що блаженство передбачає не лише спогля­дання, але і дію. Щодо "безсмертних богів", він говорить: "...Ні­що не заперечує, що вони живуть: значить і діють. Адже не гідно їхнього образу постійно спати в своїх будівлях". Людина до дії викликається двома причинами: потребами благ тіла та долею. Блага тіла кличуть до споглядання, але доля змушує відволікатися від споглядання та друзів. І тут людина змушена діяти, щоб зробити блаженство реальним, приймаючи виклики долі. "Нещасна отже людина, що задоволена жертвоприношен­нями і дарами" [8, с 113].

Важливе місце у міркуваннях вченого посідає питання сво­боди: чи має людина свобідний вибір. Філософ дає не просто позитивну відповідь. Він переконує, що свобода є основою людського буття, наводячи такий "аргумент" як постать Бога: "якщо деякі аргументи, здається, позбавляють людину свобо­ди, то вони одночасно позбавляють свободи і Бога...Адже, якщо людські вчинки не свобідні, тому що Бог вічно їх передбачав, а його передбачення не можуть не здійснитися, то з тієї ж при­чини акти Бога, як створення світу, олюднення і терпіння Хри­ста не будуть свобідними, адже Бог їх також вічно передбачав" [8, с 117]. Цікава сама логіка побудови міркувань, яка містить у собі прихований діалог з церковним вченням, а отже, спону­кає слухачів (і читачів) на діалог (активне спілкування) не лише з питань етики, але і більш широкого кола світоглядних проб­лем.

Міркування і доведення автора оперті на ґрунтовну теоре­тичну базу. Крім постійного звертання до Арістотеля, він залу­чає до діалогу-міркування думки стоїків, Сократа, Августина Блаженного, Дунса Скота, Фоми Аквінського та ін. В аналізі проблеми зв´язку інтелекту та волі доводиться активна роль інтелекту у вольових спонуках. При цьому обстоюється харак­терна для Просвітництва ідея доброгорозуму, згодом теоретич­но обґрунтована Кантом ("Критика практичного розуму"). Калиновський пише: "...Для акту волі недостатньо, щоб інте­лект раніше подумав про об´єкт, але вимагається, щоб інтелект так довго про нього думав, як довго воля діє щодо нього". Хоча воля не є цілком залежною від інтелекту, але і всередині себе має спонуки до активного вияву, адже воля, якщо вона не може самій собі здобути свій справжній об´єкт, то "вимагає, щоб він для неї здобувався з допомогою інтелекту". Важливо в загальній гуманістичній концепції людини, що її сповідує філософ, запе­речення думки про вроджену схильність людини до пороку. Як оманливе прагнення насолод, вона можлива, але як природ­на властивість людини — ні, — наголошує С. Калиновський [Див.: 8, с 213].

В "Етиці" С. Кулябки розглядаються питання щодо "остан­ньої цілі людини", добра і блаженства, людських дій та їх прин­ципів. Принципами людських дій філософ бачить інтелект і во­лю. Визначаючи відмінне між ними, Кулябка вказує: "Інтелект належить до істини, а воля — до добра". На питання: "Що зна­чить — інтелект рухає волю?", — він відповідає: "Це не що інШеяк інтелект переконує волю, пропонує наочно не лише природу об´єкта, але і виявляє, розкриває доброту і відповідальність та­кого об´єкта" [8, с 283]. Не минув Кулябка і питання доброчес­ності та їх вияви (мужність, помірність, справедливість). На цих свого часу зосередив особливу увагу Арістотель.

Курс етики М. Козачинського "Моральнісна філософія, або етика" містить два розділи. Основна увага зосереджена, по-пер-ше, на питаннях теорії (перший розділ) та на моральності людини — моральній доброчесності (другий розділ). Етику ав­тор визначає як "розсудливість стосовно операцій волі, спря­мованих на моральну доброчесність" [8, с 300]. Розглядаючи етичні доброчесності, філософ вирізняє діаноетичні та етичні. Порушуючи питання суб´єкта, об´єкта, мети етики, автор ствер­джує, що "остання мета людини" зосереджена на питаннях мо­ральної доброчесності та шляхах її досягнення. Він розрізняє внутрішні та зовнішні спонукальні причини людських дій. Зовнішні, хоча б знаходились поза людиною, активно вплива­ють на неї. "Внутрішні спонукальні принципи людських дій ті, що є в самій людині, яка діє морально". Особа в міркуваннях Козачинського — свідомий суб´єкт морального вибору. Цільо­вим принципом вибору є добро, причому добро, оперте на ро­зум, а не те, що пов´язане з чуттєвістю. "Добро почесне є те, що відповідає здоровому глузду, або продиктоване совістю, наприк­лад доброчесність", — говорить філософ [8, с 311].

Аналіз поняття "щастя" здійснюється шляхом з´ясування позицій з цього питання стоїків, Платона, Арістотеля. Філософ, посилаючись на думку Августина, слушно стверджує, що ща­стя життя не в царстві смерті, "адже яке щасливе життя там, Де немає життя". Тут ми знаходимо пряму опозицію церковній ортодоксії і утвердження ідеї земного щастя. Аналіз сутності Моральної доброчесності, її суб´єкта, видів доброчесностей та Шляхи їх досягнення визначають велике практичне спрямуван­ня трактату М. Козачинського.

Учнем М. Козачинського був Григорій Сковорода, який нав­чався в Києво-Могилянській академії в період 1734—1753 pp. (з перервами). Очевидно, що широке звертання до проблем ети-ки, всебічне осмислення її теоретичних засад та моральної прак-тики, форма побудови занять — у вигляді диспутів — справили великий вплив на життєвий вибір першого професійного україн-ського філософа — **Григорія Сковороду.**З нього, власне, і роз­починається історія української філософії, що стає поряд із філософією західноєвропейського Просвітництва. Центральною проблемою його етики є проблема самопізнання, що має вира­жений моральнісний зміст. У діалозі "Розмова про те: знай себе" він пише: Людиною є глибоке серце чи думка її" [9, с 69]. У діа­лозі "Розмова 4-та про те ж: знай себе" говориться: "Серце, думки й душа — то все одне" [9, с 80]. У характеристиці "сер­ця", тобто якісних ознак моральної людини, Сковорода вияв­ляє її двояку природу. Він має на увазі не традиційне для хри­стиянства протиставлення духовного і тілесного, а двоякість тілесного і духовного начал. Так само, як існує тіло "земляне" і тіло духовне, так можуть існувати і "два серця". Під тілом духовним мається на увазі "істинне тіло, приховане у Христі" [9, с. 82]. Людина, що любить сама себе, любить у собі тіло, "прах", а не духовне начало, що підносить до істини почувань. У п´ятому діалозі обґрунтовується поняття "двох натур": види­мої і невидимої. Міркуючи про духовне та тілесне;, божественне та земне, вічне та минуще, філософ обґрунтовує, що основне в людині — "божественний дух". Справді, щоб "знайти у собі людину", потрібно заглибитися всередину себе самого: серцем перелетіти від земного Адама до Павлової людини: до "невиди­мого, небесного, до нашого світу". Так ми "проникаємо у самий центр нашого серця й душі нашої". Таку людину філософ нази­ває істинною. Через розуміння і взаємну любов уникають смер­ті, адже пізнають у собі нетлінну й істинну людину.

Вічність здобувається духовним подвигом. Актуальною є думка про духовну силу особистостей, здатних нести у собі істи­ну та утверджувати її власною діяльністю. Звертаючись до об­разу старозавітного Мойсея, Сковорода бачить у ньому особи­стість, що об´єднала своєю волею єврейський народ. Він "зро­бив його щасливим і переможним", — говорить Сковорода.

Соціальні проблеми, що розв´язуються у працях філософа, мають виражене моральнісне забарвлення. Цінність людської діяльності пов´язується з спрямуванням її на інтереси мен­тального життя. У праці "Вхідні двері до християнського добро-честя", вдаючись до поняття "всезагальний розум", філософ об­ґрунтовує його зміст у системі цінностей народного життя. Організовані на засадах розумного стосунки в сім´ї, у державі дають життя, що буває "раєм, небом, божим домом". Для само­організації народу на звільнення від соціального і духовного рабства важлива духовна єдність етносу, віра у власні сили і воля до досягнення мети. Беручи відомий епізод зі Старого Завіту про вихід євреїв з єгипетського полону, філософ зосере­джує увагу на  питанні: чому "600 тисяч були викликані в обіто-вану землю піші, а чому лише два в неї увійшли". Він наголо­шує, що ті, хто повірив, дійшли.Саме вони заснували роди, їх нащадки народом стали: не лише кровно спорідненим, але і ду­ховним цілим.

Розмірковуючи над питанням щастя, Сковорода протистав­ляє матеріальні чинники добробуту людини і душевний спокій. Досягнення у науках ще не роблять людину щасливою. Не дає їй щастя і ситість шлунку та інші тілесні задоволення. Справж­нє духовне задоволення, що дає людині відчуття щастя — са­мопізнання. "Оце ж і є бути щасливим — пізнати, знайти са­мого себе" [9, с 234].

В етиці Сковороди має місце певне протиставлення логічно­го пізнання на користь чуттєвого. На ґрунті останнього відкри­вається людині розуміння суті щастя. "Серце" у його філо­софії — це чуттєвий розум, на відміну від суто раціонального знання.

Велика увага в етиці Сковороди приділена питанням вихо­вання особистості. Притчево-повчальна форма його діалогів має моральнісне спрямування. Філософ прагне шляхом діалогу героїв спонукати читача до внутрішнього діалогу, попередити можливі питання та дати на них вичерпні відповіді. Діалогова форма важлива як засіб пробудження інтересу до любомудрості.

Отже, епоха Просвітництва засвідчила про себе як час особ­ливо великого інтересу до етичної проблематики. На відміну від середньовіччя, людська особистість розглядається у цю епо­ху як суб´єкт морального вибору.Філософія зосереджує увагу На пошуку об´єктивних засад моралі, намагається відповісти на питання джерела існування добра і зла. Саме доба Просвіт­ництва остаточно "реабілітує" людську природу, утверджуючи у Полеміці з релігійною ортодоксією цінність людської чуттє­вості для пізнання світу та для цілеспрямованої людської ді­яльності. Людська природа бачиться моральнісною.Причини існування зла у світі філософи пояснюють не людською приро-доо, а характером суспільнихстосунків. Недосконалі державні закони, негуманні суспільні відносини — джерела соціального зла. Шлях морального удосконалення життя бачиться у творенні добрих законів, у розумному державному управлінні, а також у моральному вихованні громадян. Етика Просвітництва підго­тувала ґрунт для етики німецького класичного ідеалізму.

Література

1. ГердерИ.Идеи к философии истории человечества. — М.: Наука, 1977. — 703 с.
2. Гоббс Т.Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1980. — Т. 1. — 624 с.
3. Кропоткин П.Этика. — М.: Политиздат, 1991. — 496 с.
4. Гольбах П.Письма к Евгении. Здравый смысл. — М.: Акад. наук, 1956. — 455 с.
5. Лейбниц Г.Теодицея: Соч.: В 4 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 4. — 554 с.
6. Мандевилъ Б.Басня о пчелах. — М.: Мысль, 1974. — 376 с.
7. Локк Дж.Педагогические сочинения. — М.: Педагоги­ка, 1939. — 305 с.
8. Памятникиэтической мысли на Украине XVII — пер­вой половины XVIII вв. / Пер. с лат. и вступ, статья М. В. Ка­шубы. — К., 1987. — 528 с.
9. Сковорода Г.Пізнай в собі людину. — Львів: Світ, 1995. — 527 с.
10. СпинозаБ.Избранные произведения. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 606 с.
11. Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.Эстетика. — М.: Искусст­во, 1973. — 540 с.
12. Шефтсбери.Эстетические опыты. — М.: Искусство, 1975. — 375 с.
13. Юм Д.:Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 1. -847 с.

Література для самостійного опрацювання

Обов´язкова:

1. Гоббс Т.О свободе и необходимости: — Сочинения: В 2 т. " М.,1989. — Т. 1. — С. 574—611.

**Тема 7. ЕТИКА КЛАСИКІВ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ**

## 7.1. Етика Канта

Етика німецького філософського раціоналізму стала найви­щим досягненням етичної теорії Нового часу. Це період творен­ня завершених систем філософії, вищим виявом якої бачиться "практична філософія" — етика та естетика. Визначні її пред­ставники: Імануїл Кант (1724—1804), Іоган Фіхте (1762—1814), Фрідріх Шеллінг (1775—1854), Георг Геґель (1770—1831).

Етичне вчення Кантавикладене в таких його працях: "Лек­ції з етики" (1782), "Основи метафізики моральності" (1785), "Метафізика нравів" (1797), "Про початково зле у людській при­роді" (1792) та ін. Основною працею з етики є "Критика прак­тичного розуму" (1788). Разом з "Критикою чистого розуму´ (1781) та "Критикою здатності судження" (1790), "Критики" утворюють систему дослідження меж здатності розуму та інших здатностей пізнання (чуттєвості й розсудку). Кант критично осмислював ідеї просвітителів щодо принципу "розумного егоіз´ му" як рушія моральності, а також питання впливу середовищана моральність людини. Він заперечує можливість виведенй постулатів моральної філософії з чуттєвого досвіду. "Все емпіричне не лише цілком непридатне як приправа до причин" моральності, а також вищою мірою шкідливе для чистоти &мих нравів", — пише Кант [3, с 266].

Аналіз моральної філософії Кант здійснює для розв´язання суперечності між "світом природи" і "світом свободи". Філосо­фія природи досліджує об´єктивні закони, "згідно з якими усе відбувається". Тут панує принцип необхідності. Однак на підставі пізнання законів природи не можна пояснити наявні у свідомості людини ідеї єдності світу, вічності душі та існування Бога. На думку Канта, подолати суперечність між необхід­ністю і свободою може моральна філософія, що визначає зако­ли, "за якими усе має відбуватися". Він виділяє два рівніморальної філософії: емпіричну, тобто оперту на досвід, і "чи­сту", тобто оперту на апріорні принципи. Якщо спиратися на емпіричну філософію, то ніколи не можна віднайти всезагальних законів. Тому моральна філософія цілком ґрунтується на своїй "чистій частині", тобто на апріорнихпринципах. Вони збуджують здатність судження для того, щоб розпізнати їх та допомогти волі надати їм практичного застосування. Як наго­лошує Кант, "метафізика моральності має досліджувати ідею і принципи певної можливої чистої волі" [3, с 224]. Істинне при­значення розуму не утому, щоб породити волю як засіб для якоїсь мети, а в добрій волі самій собою.Відповідно, цінність учинку не у тій цілі, заради якої він здійснюється, а у "прин­ципі воління" безвідносно до об´єктів бажання [3, с 235]. Сво­бода бачиться саме як здійснення морально цінного, згідно з принципом чистої волі, а не з якихось корисливих міркувань. До останніх належать, наприклад, схильність, симпатія тощо. Тому Кант застерігає: "Вчинок з почуття обов´язку має цілком усунути вплив схильності і разом з нею будь-який предмет волі" [3, с 236]. Діалектика свободи і необхідності вибудовується у та­кий спосіб: обов´язок із необхідністю вимагає вчинку з поваги До закону; свобода — суб´єктивний принцип воління. Свобода є реальною за умови, що у діяльності проявляє себе всезагальне — моральний закон.Словом, суб´єктивний принцип волін­ня у формі чистої поваги до практичного закону — це максима; об‘єктивний принцип відношення — це закон.Моральні імперативи (безумовне правило) мають силу для волі кожної розумної істоти. Вони мають або гіпотетичнийхарактер (містять приписи умінь), або категоричний(містять моральні закони). Порівнюючи способи дії волі, Кант протиставляє в її спонуках чуттєве і раціональне і визнає перевагу останнього. Підставою для цього є послідовність, із якою може діяти воля. Якщо воля домінує всупереч особистісним почуттям, це означає, що мо­ральна вимога стала максимою поведінки. Якщо ж домінуєоб´єкт впливу, — це довільний вибір, у якому відсутня істина.

В етиці Канта не протиставляється чистий і практичний ро­зум. Філософ розводить поняття для того, щоб виявити специфі­ку кожного у становленні об´єктивних моральних законів і ді­яльність особистості на підставі цих законів. Тому він висуває поняття "чистий практичний розум". Воно відображає єдність всезагального у моралі (апріорні моральні закони) та індивіду­ально неповторного (моральні максими). Проблема визначаєть­ся так: чи може чистий розум містити в собі практичну основу, щоб спонукати волю для розумного (у формах людяності явле­ного) самоздійснення людини. Інакше кажучи, Кант шукає всезагальні підстави свобідної моральної діяльності: з потреби суб´єкта почуватися свобідною особистістю і бути такою за об´єк­тивними наслідками діяльності. Він розкриває усі можливі спо­нуки до практичного самоздійснення і показує, що вони підпо­рядковують волю своїм потребам. Тобто, людина, що діє згідно з "матеріальними практичними правилами", визначає спряму­вання волі на "нижчі здібності бажання".

Говорячи про можливість розуму бути "законодавчим розу­мом", Кант називає умовою для цього можливість розуму визначати волю самим собою (а не схильностями). За такої умо­ви він є виявом "істинної вищоїздібності бажання" [3, с 339]. Воля є свобідноюу найсуворішому, тобто трансцендентальному смислі за умови, що її основою служить "всезагальна законо­давча форма" [3, с 344]. Згідно з Кантом, основний закон чи­стого практичного розумувимагає: "Чини так, щоб максима твоєї волі могла у той же час мати силу принципу всезагально­го законодавства" [3, с 347].

Розум, що визначає собою волю, або "чистий розум", сам со­бою є практичний розум.Саме він дає людям всезагальний за­кон, який єморальним законом.

Всезагальність моральних законів виявляє себе у тому, Ш° кожен суб´єкт здобуває поняття щодо законовідповідності своїх вчинків. Інша справа, що кожен змушений вдаватися до імперативів,які вимагають категорично,оскільки закон не зумовлений. Така воля стосовно закону є залежною.Залежність виступає при цьому у формі зобов´язаності,що і спонукає до вчинку. "Чистий моральнісний закон" Кант називає "священним" на тій підставі і за тієї умови, що наслідком його є суб´єктив­ний вибір (максима), яка відповідає всезагальному моральному закону.

У здатності розумно вибирати моральне добро і діяти за ви­бором людина утверджує свою людську гідність і самоцінність людяності. Наріжною є думка філософа, що людина існує як ціль сама собою, а не як засіб.

У зв´язку з поняттям всезагального морального закону розглядається поняття "щастя". Воно не зумовлене з необхідні­стю моральним законом та дією волі, але моральний закон та принцип щастя не суперечать один одному. В етиці Канта ви­мога бути щасливим набуває сенсу морального обов´язку: лю­дина має бутищасливою, оскільки повиннабути нею. Щастя ж означає діяльність і задоволення не за ознакою схильності, а з почуття обов´язку.Сенс щастя бачиться покладеним не в ем­піричному, а в умоосяжному світі. Конкретизуючи думку, філо­соф пише, що в практичних засновках можна мислити, при­наймні як дещо можливе, "природний і необхідний зв´язок між свідомістю моральності і очікуванням сумірного з нею щастя" [З, с 451]. Але за умови, що щастя є наслідкомморальності. Принципи пошуку щастя не можуть породити моральність. Моральність — самоцінна. Вона — вище благо. Виходячи з цьо­го, Кант дає таке визначення щастя: "Щастя — це такий стан розумної істоти у світі, коли всеу її існуванні відбуваєтьсязгідно з її волею і бажанням..." [З, с 457]. Щоб подібний стан був можливий, необхідна відповідність між щастям і мораль­ністю.Наявність апріорних моральних законів доводить, на Думку Канта, існування якоїсь "вищої причини", що визначає відповідність волі розумних істот із моральним законом. Саме Тому "винагорода" за моральність — у відчутті вічності, тобто У відчутті причетності до чогось, що вище одиничного (емпі­ричного і випадкового) буття. Наявність морального закону, згідно з яким людина діє, визначаючи його як закон для себе, з блага почуватися людиною, зумовлює, за Кантом, існування Бога та безсмертя душі. У "Заключенні" до "Критики практич­ного розуму" звучить відома думка Канта щодо місця людини у Всесвіті: "Дві речі сповнюють душу завжди новим і все більш сильним здивуванням і благоговінням, чим частіше і тривалі­ше ми розмірковуємо про них, — це зоряне небо наді мною і мо­ральний закон у мені"[3, с 499].

Аскетизм етики Канта великою мірою виростав на ґрунті християнського образу світу та місця людини у ньому. Філософ дав теоретичне обґрунтування цінності доброчинності всупереч суб´єктивності людських почуттів. Разом з тим, у його етиці людина поставлена вище за Бога, оскільки допущення його існу­вання виводиться з наявності у людини апріорних моральних законів.

## 7.2. "Науковчення" Фіхте

Основні ідеї етики Фіхте викладені в праці "Система учення про моральність за принципами науковчення" (1798). Подібно до Канта, Фіхте прагне створити "практичне науковчення — "науку про моральність". Він виходить з розуміння суспільно­го життя та життя окремого суб´єкта як заснованих на мораль­ній свідомості. Суб´єктивне поняття людського "Я" абсолюти­зовано в етиці Фіхте. Воно визначається як "чисте Я": незалеж­ний дух, воля, віра у моральність передують матерії і природі. Зовнішній світ, за Фіхте, не має реального буття. Дійсно існує лише суб´єктивне "Я", якому протистоїть "не-Я" — матерія. Між "Я" і "не-Я" іде постійна боротьба. До "не-Я" (матерії) належить і людське тіло. Тому між духом і тілом іде боротьба, у якій, зрештою, має перемогти духовне "Я" — людський інте­лект.

Фіхте ставить і прагне розв´язати питання діяльнісного відношення суб´єкта до світу в межах свідомості суб´єктивного "Я´. "Стояти і скаржитися на людську зіпсованість, не поворухнув­ши рукою для її применшення, значить чинити по-жіночому-Карати і злісно знущатися, не сказавши людям, як їм стати кращими, не по-дружньому. Діяти! Діяти! — ось для чого ми існуємо", — пише Фіхте [6, с 243]. На його думку, "Я" постулююзі своєї свідомості навколишній світ — "не-Я". Діяльність абсо­лютного "Я" співвідноситься з емпіричними "Я" як всезагальне і особливе. Отже, мета існування розумної істоти — свобод морального самоутвердження.

Утверджуючи діяльне начало (діяльність мисленнєву), Фіхте висуває моральний імператив поведінки суб´єктивного "Я": "Не для пустого самоспоглядання і розмірковування над самим со­бою і не для самонасолоди своїми благочестивими почуттями, ні — для діяльності існуєш ти: твоє діяння, і тільки воно одне, визначає твою цінність" [б, с 235]. Моральність іманентна суб´єкту внаслідок незалежності його "Я" від зовнішньої при­роди та приналежності до всезагального і абсолютного "Я".

Категорія свободи розглядається Фіхте у декількох аспектах: і як свобода суб´єктивного Я, і як родова людська здатність, і як основна засада існування держави та права, і як мета вихован­ня. "Свобода... мислима лише у розумних істотах, але в них вона, без сумніву, мислима. Я сам, незалежний і свобідний від впливу всіх зовнішніх сил, припиняю свою нерішучість і ви­значаю себе свобідно виробленим у мені пізнанням кращого" [6, с 233]. Моральність "Я" базується на свободі пізнання і ви­бору добра. Спираючись на ідеї Канта та Руссо, він вважає ос­новним завданням держави виховання людини у дусі свободи. Сутність свободи бачиться у добровільному виконанні мораль­них законів. Виконання їх може бути зовнішньою необхідні­стю для суб´єкта і тоді воно — пасивне. У разі свідомого їх ви­конання — є творчість і свобода.

Поняття свободи має в етиці Фіхте значення не чогось не­змінного. Він виділяє різні ступені свободи в історичному поступі. Останній характеризується як різні ступені прояву ідеї (естетична, соціальна, наукова, релігійна).

У зв´язку з категорією свободи обґрунтовується поняття со­вісті. Вона розглядається як загальна субстанція "я" всіх людей. У совісті виявляється міра моральності суб´єкта. Мо­ральність вимагає діяти по совісті. Саме у діяльнісному виборі вчинків згідно з совістю людина виявляє свою свободу. Свобо­да, отже, бачиться, в першу чергу, як незалежність думки. зобов´язуючи людину почуватися свобідною, Фіхте бачить пе­редумовою до цього діяльність згідно з обов´язком і заради обо­в’язку. До низки обов´язків, що ставляться перед людиною, залежить, зокрема, такий: "Виконуй щоразу своє призначення". Загальні безумовні вимоги до людей вкладаються у правила: не чинити насильства над ближніми, не обманювати, не зазіхати на чуже майно.

Кінцевою моральною метою людства філософ бачить доско­налість сукупного "Я". "Мета людини — удосконалення, мета людства — досконалість... Загальне удосконалення, удоскона­лення самого себе шляхом вільного використання впливу на нас інших і вдосконалення інших шляхом зворотного впливу на них вільних істот — ось наше призначення у суспільстві" [6, с 241—242].

Місію вченого Фіхте бачить, у першу чергу, в моральному вихованні суспільства. Він покликаний повною мірою розвину­ти у собі суспільні таланти та здатність передачі знань і умінь. Вчений — це учитель і "виховательлюдства" [6, с 243].

## 7.3. Етика свободи Шеллінга

Основні ідеї етики Шеллінга викладені у праці "Філософські дослідження про сутність людської свободи та пов´язані з нею предмети" (1809). У ній досліджується проблема свободи у зв´яз­ку з проблемою походження та існування у світі добра і зла. Свобода визначається як здатність вибору між добром і злом. Лише та воля дійсна, у якій має місце вибір. Інша справа, чим зумовлена наявність меж вибору: добро — зло. Шеллінг ува­жає, що джерело зла покладено не десь поза Богом, а в ньому як дещо, що не є сам Бог. Це певне темне, ірраціональне нача­ло: "природа в Богові". "Щоб не було зла, не повинно було би бути і самого Бога", — пише Шеллінг [7, с. 1017]. Ідея "темної природи у Богові" запозичена з містичної філософії Я. Беме. Добро і зло співвідносяться як єдність протилежного і як такі покладені у "першооснові".

"Першооснова" — це своєрідне "абсолютне байдуже", що пе­редує всякій основі та усякому існуванню. З цієї першооснови виникає "роздвоєння". Наслідком його є становлення природи і духа. У цьому процесі має місце "одкровення" Бога, тобто явлення його не лише як буття, але й як життя, як особистості-Розгортання протилежностей духу та матерії, сутності та існування відбувається на засадах любові. В етиці Шеллінга поняття "любов" стає рушієм зв´язків світу та визначає його кінцеву мету: гармонію світу. Зло не занурює світ у безвихідь. Співвіднесене з добром, воно є реальним простором для розгортань свободи вибору. "Зло, якщо воно повністю відділене від добра, вжe не єзло. Воно могло діяти лише за посередництва добра (зловживаючи ним і перебуваючи у ньому)" [7, с 1019]. Тобто, добро і зло існують як два вічних начала, однаково наявні одне в одному. Шеллінг наголошує, що зло і добро — не початкові протилежності і не двоїстість. "...Зло не є сутність, воно не сутність і володіє реальністю лише у протилежності, а не само собою. До того ж абсолютна тотожність, дух любові саме тому і передує злу, що зло може з´явитися лише як протилежність йому" [7, с. 1024]. Актуалізація зла відбувається у вільній ді­яльності людини. Людина як носій природного і духовного є цен­тром світу. У ній природа підноситься сама над собою. Разом із тим наявність у ній двох природ є причиною потенції в людині як добра, так і зла. Необхідність вибирати між добром і злом кидає людину щоразу в становище, де вона має визначатися: відбутися у ній божественному (духовному, доброму) чи при­родному (матеріальному, злому) началу. Природне начало, що відділяє людину від Бога, є її самість. В єднанні з ідеальним началом вона стає духом. "Самість яктака є дух, — пише Шел­лінг, — тобто людина є дух, оскільки володіє самістю особли­вої (відділеної від Бога) істоти — це об´єднання і складає сут­ність особистості. Але завдяки тому, що самість є дух, вона ра­зом з тим піднята з тварності в надтварність, вона є воля, яка споглядає себе у повній свободі" [7, с 973]. Вибір здійснюється У межах "сліпої волі" і "розумної волі". Перша дає у наслідку зло і несвободу. Друга ж уособлює свободу і моральне добро. Сама можливість вибору утверджує свободу як привілей особи­стості, як можливість виявити себе в добрі. Згідно з Шеллінгом, поступ людства в історії розгортається як відчутна пере­мога над злом. Людство проходить певні етапи розвитку — "світові епохи", що є рухом від несвободи до свободи, до цар­ства Бога на землі, тобто перемоги розуму над "природою". Свобода кожної особистості розглядається як детермінована двома чинниками: зовнішнім та внутрішнім. Зовнішнім є суспільне життя: дух "світових епох" та досягнуте суспільством пізнання необхідності. Внутрішній — це наявний у людині моральний закон. Він визначає здатність діяти, керуючись законами розумного у виборі між добром і злом. Лише у такий спосіб добро стає дійсним.

Етика Шеллінга цілеспрямовано орієнтує особу на свідомий моральний вибір, звільняючи людину від страху за можливі неочікувані наслідки діяльності. Те, що у наслідках її співвідно­ситься як добро і зло, у передумові виступає у вигляді меж ви­бору: між необхідністю і свободою. "Необхідність і свобода на­явні не в одному як єдина сутність, що виявляє себе тою або іншою лише оскільки розглядається з різних сторін; сама со­бою вона — свобода, формально — необхідність" [7, с 996].

## 7.4. Етика Геґеля

Етична проблематика посідає одне з чільних місць у філософії Геґеля. Основні етичні ідеї викладені у його працях "Філософія права" та "Енциклопедія філософських наук" (у третій частині праці "Філософія духу"). Основною проблемою етичної теорії є проблема свободи волі. В етиці Геґеля дається обґрунтування її категоріального значення. Етика в системі його філософії є невід´ємною складовою буття світу, оскільки природа, суспільне життя у багатстві його форм, життя окремої особистості є виявом процесу саморозвитку Абсолюта. Він є дійсним в опредметненні. Якісна визначеність процесу в єдності Істини, Добра і Краси засвідчує іманентну духові його моральність. Адекватними формами його опредметнення, тобто у вигляді "повернення до себе" в мисленні та у бутті, є історія людства, мислячий людський розум. Закономірності його опредметнення у різних видах діяльності складають зміст "філософії духу" — завершальної частини геґелівської системи об´єктивного ідеалізму. Філософія духу розкриває етапи його становлення у формах суб´єктивного духу, об´єктивного духу та абсолютного духу. Моральна проблематика розглядається Геґелем у зв´язку з історичним життям людства, що у системі його філософії відповідає поняттю "об´єктивний дух". На думку Геґеля, об´єктивний дух проходить три ступені саморозвитку: абстрактне право, мораль, моральність. У свою чергу, моральність охоплює: сім´ю, громадянське суспільство і державу. Основним поняттям етики Геґеля є поняття свободи волі, що характеризується діалектичним саморозвитком. Філософ виділяє три стадії її розвитку: природна воля, свавілля і розумна воля. Природна воля — це "безпосередня воля", свобідна лише у собі. Зміст її визначається бажанням, потягами, схильностями, тобто чуттє-вою природою людини. В останній наявна розумність волі, однак вона постає у такій безпосередності, яка свідчить про відсутність розумності форми. Тобто, вона не має форми всезагального. Така воля є "кінечна всередині себе" [1, с. 41].

У процесі саморозвитку (самоусвідомлення) природна воля приходить до самозаперечення, виявляючи себе сваволею. Йдеться про можливість волі вибирати між тим або іншим змістом, що є для волі зовнішньою визначеністю. Геґель називає "формальною свободою" вибір з багатьох зовнішніх обставин та власних потягів. Тут має місце випадковість і суб´єктивізм. "Звичайна людина вважає, — пише Геґель, — що вона вільна, якщо їй дозволено чинити сваволю; але саме у сваволі лежить причина її несвободи. Якщо я хочу розумного, то я дію не як відокрем¬лений індивід, а згідно з поняттям моральності загалом; у моральному вчинку висуваю я не самого себе, а суть" [1, с 45]. На третьому ступені розвитку волі вона виявляє себе як розумна воля. У ній має місце розумне підпорядкування природних схильностей, звільнення їх від безпосередності форми, а також звільнення від суб´єктивності та випадковості змісту. Істина, закладена у цій вимозі, полягає у тому, що "схильності мають стати розумною системою волевиявів" [1, с 47]. Таке їх розуміння є змістом науки про право. Індивідуальну волю Геґель характеризує як прояв всезагальної волі. Індивідуальна підпорядкована всезагальній як розумна система волевизначень. Філософ Показує, що лише у суспільстві індивід здатний "самоусвідоми-тися", подолати "природний стан" і через виховання та навчання удосконалити свою волю. Всезагальна воля та індивідуальна воля в його етичній системі співвідносяться як необхідність і свобода. Суспільне життя він характеризує як інституалізовану сферу буття особистості, як реальний простір вияву свободи волі індивіда.

Відповідно до трьох ступенів розвитку поняття свободи, Гегель поділяє етику на три частини: абстрактне право, мораль і моральність (нравственность). "Абстрактне право — це власне є суспільство з його наявною організацією. Право визначе¬не як "свобода в її ідеї" [1, с 52]. Право є дещо всезагальне, по відношенню до чого особа визначається як суб´єкт права. "Особа передбачає загалом правоздатність. Заповідь права проголошує тому наступне: будь собою і поважай інших як особистостей" [1, с. 65]. Тобто абстрактне право — це є певна формальна можливість для моральних та моральнісних відносин. Право базує свої вимоги на заборонах. Поняття "мораль", за характеристикою Геґеля, містить діалектику особливого і всезагального. Особливе виявляє себе як суб´єктивна воля, що містить всезагальне як таке. Поняття моралі пов´язане із самовизначенням волі щодо себе (рефлексія всередину себе) та щодо світу як предмета діяльності. У моралі має місце об´єктивний процес збігу воль. Завдяки йому виникає поняття блага не лише для суб´єкта волі, але й для інших. Назване позитивне відношення можливе лише у моралі. Геґель розкриває діалектичний зв´язок поведінки людей та їх моральних переконань.

В етиці Геґеля дається аналіз діалектичної взаємодії основ-них категорій моральної свідомості: умисність і провина; намір і благо; добро і совість. Дійсність моральності відображена у вчинках та їх наслідках. Як суб´єкт діяльності, що має на¬міри, людина несе моральну відповідальність за намір, оскільки наслідки у всьому їх обсязі не можуть бути передбачені. Основною парою категорій виступають добро і благо. За Гегелем, добро — це єдність індивідуальної моральної волі особи та всезагального — ідеї добра. З боку його дійсного буття у вчинках, добро — це "реалізована свобода, абсолютна кінцева ціль світу" [1, с 149]. Добро характеризується не як дещо стале, незмінне. Сутнісна його визначеність, зберігаючись як духовна константа на кожному новому ступені буття всезагальності, щоразу поглиблюється та вдосконалюється. Геґель виділяє три ступені розвитку ідеї добра: добро як знання добра; добро як рефлексія над добром; добро як усвідомлення його самоцінності. Процес внутрішнього визначення добра є совістю.

Добро у його відношенні до волі є її сутністю, або інакше — добро є воля в її істинності. Основою визначеної у собі волі як добра є розумність волі. З розумності волі суб´єкта виникає почуття певного морального зобов´язання. Геґель розрізняє добро: а) як почуття обов´язку діяти згідно з поняттям добра; б) як потребу, як внутрішню необхідність здійснення добра. В другому випадку воля об´єктивує себе як добро. Геґель полемізує з абстрактним розумінням обов´язку в етиці Канта.

Досліджуючи об´єктивні підстави для переходу наміру в дійсність згідно з поняттям добра, Геґель говорить, що вони покладені у моральності, а моральність оперта на совість. Ви-конання морального обов´язку полягає у тому, щоб "здійс-нювати справедливе і турбуватися про власне благо та про благо у його всезагальному визначенні, про благо інших" [1, с 153].

Добро та зло характеризуються як діалектичні протилежно-сті вияву свободи волі. їх взаємоперехід відображає реальні процеси руху людства до свободи. Істиною моральності є "тотожність добра і суб´єктивної волі" [1, с 176]. Моральність є вищим ступенем у розвитку "об´єктивного духу". Право та мораль не можуть існувати окремо. Вони повинні мати своїм носієм і своєю основою моральність (нравственность). Моральність характери¬зується як ідея свободи і як живе добро, тобто засноване на внутрішньому переконанні діяльнісне добро. Моральність в етиці Геґеля базується не лише на волі суб´єкта, вона є діалектичною єдністю суб´єктивного та об´єктивного. Об´єктивною засадою існування моральності є історично зумовлені форми су¬спільної організації стосунків у вигляді законів та суспільних інституцій. Добро у цій системі стає дійсним завдяки діяльності суб´єкта, що наповнює об´єктивне суб´єктивним, що не є, однак, явищем суб´єктивізму волі.

Моральність в етиці Геґеля характеризується трьома основними рівнями історичного розвитку: а) як "природний дух" вона є сім´я; б) у своєму "роздвоєнні та явленні" вона є громадянське суспільство; в) вона є "держава як свобода" [1, с. 58].

Сім´ю Геґель розглядає як первинне начало моральності, як "безпосереднє моральнісне буття". її форми: подружня любов Та злагода, турбота про виховання дітей, дотримання в межах сім´ї правових, майнових стосунків, що вироблені суспільством. Основою сім´ї філософ називає подружню любов. Внутрішня злагода базується на дисципліні, підпорядкуванні дружини та Дітей волі батька.

Друга форма — громадянське суспільство — розглядається як явище руйнування первісної цілісності сім´ї внаслідок інди-відуалізації духовного досвіду. Відмінне в інтересах, потребах людей зумовило суперечності життя, зокрема існування на одному полюсі надмірних розкошів, а на іншому — жебрацтва, Функцію упорядкування життя у громадянському суспільстві беруть на себе суд, поліція, адміністрація та благочинні заклади. Головна роль відводиться державі. її Геґель уважає найважливішим засобом творення суспільної злагоди. Обов´язок кожної особи — шанування держави та дотримання її вимог. Держава є гарантом захисту гідності та майна особистості, за умови виконання останньою своїх обов´язків. Важливо, що Геґель базує моральність не лише на добрій волі індивіда, але й на інституціональних формах суспільного життя: держава, законодавство, право. Філософ ставить і позитивно розв´язує питання здатності людського роду до виховання та самоудосконалення. Джерело її бачиться у діяльності людства впродовж історії. Остання є висхідним рухом. Реальним рушієм історичного поступу є конкретний суб´єкт — особистість. "На чолі усіх дій, а, отже, і всесвітньо-історичних дій, стоять індивіди як суб´єктивності, що здійснюють субстанційність" [1, с. 356].

У праці "Філософія історії" Геґель аналізує моральність у діа¬лектиці суб´єктивного та об´єктивного. Історія людства характеризується як наслідок діяльності особистостей, що у своєму інтересі містять інтерес всезагального. Особистості, що у процесі діяльності виходять за межі усталених уявлень про добро та зло і отже, "провокуванням" обставин, розширюють межі духовного досвіду — є, згідно з Геґелем, героями. Рух у незвідане часто спричиняє трагічні наслідки — помилки і навіть злочини. Однак, якщо особа усвідомила всю міру власної провини і ладна нести за неї відповідальність, її діяльність плідна для людства моральнісним досвідом творення стосунків. Особистостей, здатних утверджувати субстанційні начала життя як особисті цілі, Геґель називає героями. Результативність їх діяльності, згідно з Геґелем, найяскравіше відображається утворенні таких форм суспільності, як держава і право. Порівняно з більш ранньою формою, а саме — сім´єю, що уособлює "природну моральність", держава є результатом свідомого формування. Як субстанційне начало з наявними у ній формами всезагального, конкретизованого в змісті моралі, релігії, ми-стецтва, філософії, права, держава є конкретизованим утіленням "розумної волі". Органічність усіх складників держави робить її розумною, такою, що об´єктивно себе усвідомлює і для себе є сущою свободою. Філософ робить висновок, що "держава є духовна ідея, яка проявляється у формі людської волі і свободи" [2, с 45].

У філософії Геґеля історичний процес розкривається як яви-ще висхідного руху. Реальним його відображенням є зростаюча моральна досконалість стосунків, об´єктивованих у формах держави, права, моральних ідей та суспільних установ. Вони уособлюють розумну волю суб´єктів життєвості — людей.

## 7.5. Евдемоністична етика Фойєрбаха

Основні ідеї етики Л. Фойєрбаха викладені у працях "Про спірітуалізм і матеріалізм, особливо у ставленні до свободи волі" (1863—1866), "Евдемонізм" (1867—1869), "Сутність християн­ства" (1848—1849). Етика Фойєрбаха спиралась на його антире­лігійні ідеї. Філософ рішуче розводить мораль і релігію. Причи­на цього — у розумінні витоків релігії: вона народжена страхом перед природними і соціальними стихіями, а також ілюзорними надіями на можливе щасливіше життя у потойбічному світі. "Чим обмеженіший світогляд людини, чим менше вона знайома з історією, природою і філософією, тим щирішою є її відданість своїй релігії" [5, с 252]. Об´єктом критики з боку Фойєрбаха є релігійний аскетизм, у тому числі у розумінні потреб людини та можливостей їх задоволення на ґрунті релігійної віри. Вона віддає власні творчі уміння та їх наслідки вищій істоті — Богу. Людство залишає собі хіба що надію на відплату за страждання та муки в цьому (земному) житті. Фойєрбах називає уособлену в образі Бога власну творчу силу людства, віддану вищій силі, феноменом відчуження. Філософ описує цей феномен так: "Лю­дина мимоволі силою уявинаочно споглядає свою внутрішню сутність;вона ставить їїпоза собою.Ця наочно спостережува­на, уособлена,діюча на неї з нездоланною силоюуяви сутність людської природи як законїї мислення і дії, — є Бог" [5, с 245]. Моральні вчинки на тій самій підставі, тобто тому, що вони є наслідком Божих велінь, а не доброї волі, не є справді мораль­ними. На відміну від моралі послуху, Фойєрбах пропонує мо­раль любові. Джерелом її є наявність предмета небайдужості в особі конкретної іншої людини. Я, співвідносячись із Ти, здобуває відчуття повноти буття. Почуття індивідуального Я стає дійсним лише опредметнюючись завдяки буттю Ти — іншого суб’єкта. Оскільки ж мораль має своєю справжньою метою щастя, тобто, згідно з Фойєрбахом, стан безперешкодного задо­волення індивідуальних людських потреб, то людина стійкозорієнтована на іншу людину. Філософ виходить із того, що людина не може бути щасливою без іншої людини (тобто самасобою, без суспільства). Почуття щастя, що характеризується як духовний феномен, базується на принципі: "не роби нічого злого".

Шляхи досягнення морально доброго розглядаються у діа­лектиці об´єктивного та суб´єктивного. Кожен хоче свого ща­стя, говорить Фойєрбах, однак досягається воно шляхом злаго­ди з іншими, оскільки мораль сутнісно єдина. В основу її по­кладено духовність зв´язків між людьми. Мораль "не знає жодного щастя без щастя чужого, не знає і не хоче жодного ізольованого щастя, відокремленого і незалежного від щастя інших людей або свідомого і навмисне заснованого на їх нещасті; вона знає лише їх товариство, загальне щастя" [4, с. 621]. Філософ виходить з ідеалу моральнісних стосунків, сутність яких визначена родовою природою людини: її розумністю. Фойєрбах критикує розуміння Кантом цінності моралі, як по­кладене у ній самій. Натомість він бачить її цінність у прагнен­нідо щастя. Останнє виступає спонукою для волі, налаштову­ючи її на свідоме виконання моральних зобов´язань. У ді­яльності, що неодмінно передбачає благо інших, долається егоїзм індивідуального Я. Критерієм цінності вчинків є принцип їх розумності. Те, що особа вважає дозволеним для себе, вона вва­жає дозволеним також для інших. Цей принцип близький до сформульованого Кантом категоричного імперативу, що вима­гає від людини діяти щодо інших так, як би вона хотіла, щоб інші діяли по відношенню до неї. Чому моральна діяльність є запорукою щастя? Тому, що згідно з Фойєрбахом, добро при­носить почуття радості та задоволення. Зло, навпаки, — відчут­тя болю та втрати. Джерело моральності Фойєрбах бачить у "родовій природі" людини, у "сутності людини", яку розглядає як незмінну. Мораль, говорить він, є не що інше, як "істинна, досконала здорова природа людини; помилка, порок, гріх — не що інше, як викривлення, недосконалість, суперечність прави­лу" [4, с 637].

У зв´язку з проблемою щастя, Фойєрбах говорить про обо­в´язок людини перед собою. Тут важливим є питання морального критерію щастя. "Обов´язок щодо себе самого є не що інше, як правила поведінки, необхідні для збереження чи набуття тілесного і духовного здоров´я" [4, с 607].

Згідно з Фейербахом, умовою щастя є не прагнення людини бути щасливою за будь-яку ціну, а моральні засади ставлення до інших та до себе самої. Умовою "морального прагнення до щастя" філософ бачить розум. "Для людини немає порятунку без розуму і моралі", — констатує Фойєрбах. Поняттю волі він відводить другорядне місце.

Своєрідної інтерпретації в етиці філософа набуває поняття егоїзму. Він вважав егоїзм не порушенням моралі, а її умовою. Людина, що байдужа до власних життєвих негараздів, буде байдужою до чужих страждань, оскільки вона позбавлена здат­ності переживання загалом. У понятті особистого щастя містить­ся образ іншого як причини і джерела щастя. Моральним є ща­стя, що не хоче знати себе поза щастям інших, не мислить себе поза ним, а тим більше не припускає власного існування кош­том інших.

Категорії добра і зла в етиці евдемонізму розглядаються у зв´яз­ку з їх розумінням проблеми щастя. Добро — те, що відповідає людському прагненню до щастя; зло — те, що йому суперечить.

Філософ не лише полемізує з етикою раціоналізму, зокрема етикою Канта щодо розуміння щастя та шляхів його досягнен­ня. Він обґрунтовує ідею несуперечності "егоїстичного" праг­нення людини до щастя, з одного боку, та її моральності — з ін­шого. Оскільки людство сутнісно єдине, то критерії цінності життя і сенсу щастя для нього також єдині. Те, що складає Поняття щастя для одної людини, принаймні в суттєвому, збігається з поняттями людства. Простежується прагнення філософа створити єдину, вселюдську мораль. У його етиці не залишається поза увагою питання соціального детермінізму моралі. Звертається увага на зв´язок між типом суспільних сто­сунків та умовами соціального життя у плані їх впливу на мо­раль. На думку Фойєрбаха, "там, де не стає необхідного для життя, там відсутня і моральна необхідність" [4, с 615]. Правда, уточнюючи думку, філософ говорить, що це зовсім не ви­ключає роздумів над питаннями сенсу добра і справедливості, А отже, можливості свідомого утримання від неморальних учинків, у яких би складних умовах людина не опинилася.

Останнє засвідчує, що сутність людини нетотожна її існуван­ню. Етична концепція Фойєрбаха має позаісторичний харак­тер, оскільки оперта на ідею "родової сутності" людини як на певну сталу величину.

Етика Фойєрбаха стала завершальною ланкою у системі ні­мецької класичної філософії, етики зокрема. У цій системі осо­бистість бачиться центром морального життя як у плані закла­деної у її природі здатності розумного вибору добра, так і в пла­ні активної потреби здійснення у добрі. Принаймні, філософія бачить людину саме у такому образі — суб´єктаморальності, щосвідомо вибирає морально добре і діє згідно з вибором.

Література

1. Гегель.Философия права // Соч. — Т. VII. — М. — Л.: Соцэкгиз, 1934. — 380 с.
2. Гегель.Философия истории // Соч. — Т. VIII. — М. — Л.: Соцэкгиз, 1935. — 470 с.
3. Кант И. Соч.: В6т.—М.: Мысль, 1965. — Т. 4. — Ч. 1.— 544 с.
4. Фейербах Л.Эвдемонизм // Избр. филос. произв.: В 2 т. — М.: Политиздат, 1955. — Т. 1. — С. 578—641.
5. Фейербах Л.Сущность християнства // Избр. филос. про­изв.: В 2 т. — М.: Политиздат, 1955. — Т. 2. — 942 с.
6. Фихте.Общие принципы наукоучений // Антология миро­вой философии: В 4 т. — М: Мысль, 1971. — Т. 3. — С. 197—243.
7. Шеллинг Ф.Философские исследования о сущности чело­веческой свободы и связанных с ней предметах // Соч. — М.: Мысль, 1998. - 1664 с.

**Тема 8. СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ РАДИКАЛІЗМ**

## 8.1. Витоки соціально-етичного радикалізму

У XIX—XX ст. етична теорія виробляє нові підходи до тлу­мачення моральної проблематики. Джерела моральності вона виводить із суспільної історії. У суспільності вона вбачає осно­ву людського життя, а отже і його моральності. Етичний ради­калізм розглядає можливість удосконалення людського духу не засобами моральної саморефлексії особи, а шляхом удоско­налення соціальних інституцій за умови якісної зміни суспіль­ного життя. Відсутність майнової та соціальної нерівності роз­глядається як вихідна ланка морального удосконалення кожно­го члена суспільства. Якщо попередня етична теорія спирається на ідею Бога як субстанційне начало добра і як умову його торжества у світі (якщо не цьому, то потойбічному), то соціально-етичний радикалізм конкретизує поняття субстанційного доб­ра, вбачаючи його у певному (соціально спрямованому) типі суспільства. Своїми витоками соціально-етичний радикалізм сягає початків виникнення майнової нерівності. Прагнення відновити розподільчу справедливість здійснювалося у формах примусового відбирання майна багатих і навіть позбавлення їх життя.

Ідея справедливого соціального устрою постійно зберігається у культурі людства. Вона наявна в усіх світових релігіях у формі "справедливості відплати": багатих і пожадливих чекають у по­тойбічному світі пекельні муки за байдужість до страждання ближніх у земному житті.

У ранньому християнстві ідея соціальної справедливості як умова нормальності життя стала вихідним моментом для роз­повсюдження його на теренах Римської імперії саме у середо­вищі найбільш соціально обділених прошарків. Підставою для створення суспільства на справедливих засадах бачилася рівність,заснована на духовному об´єднанні віруючих навколо ідеального образу віри. Добровільна пожертва майна братам по вірі була досить частим явищем у період становлення христи­янства, допоки воно не стало державною релігією. Відтоді воно воліло виходити з принципу: "Віддайте Кесареве Кесарю, а Боже Богу". Вимога соціальної та майнової рівності висувалася під час селянсько-плебейських рухів під проводом Томаса Мюнцера у Німеччині XVI ст. Вождь народної реформації Т. Мюнцер закликав перевести з неба на землю "царство небесне" шляхом революційних перетворень. Мету людської діяльності він бачить в усуненні експлуатації та досягненні всезагальної рівності.

У добу Відродження на противагу християнсько-теологічно­му образу справедливості створюється образ справедливого іде­ально влаштованого суспільства — "земного раю". У праці "Уто­пія" засновника утопічного комунізму Томаса Мора (1478—1535) відсутня приватна власність як основне джерело суспільного зла. Ліквідація приватної власності дозволяє усунути з життя такі людські вади, як пожадливість, заздрість. Натомість у дер­жаві "Утопія" розвиваються такі людські чесноти, як взаємо­допомога, щирість, приязнь. Розумний суспільний устрій по­вертає громадянам природні чесноти людини. Вона налашто­вується на життя, узгоджене з "законами природи". Малюючи ідеальні суспільні стосунки, разом з тим Т. Мор усвідомлював нереальність їх утвердження у тогочасному європейському суспільстві.

Під впливом ідей Т. Мора з´являється твір Томазо Кампа-нелли (1568—1639) "Місто Сонця". Автор не обмежився ідеєю досконалого суспільства. Прагнучи втілити ідею у життя, він влаштовує невдалу змову, кінцевою метою якої бачилася зміна державного устрою. У його "Утопії" панують рівність і єдність людей, оскільки усунене основне джерело суспільного розбра­ту: приватна власність. Певним перегуком з "Державою" Пла­тона є відсутність у "Місті Сонця" сім´ї як суспільного інститу­ту. Виховання дітей має суто громадянське спрямування. Пе­регуком з ідеями протестантизму є думка про доброчесну працю як основу моральності громадян. Очевидно, що під впливом ренесансно-гуманістичного ідеалу визначається і така добро­чесність ідеальної держави, як визнання рівності статей: жінки користуються тими ж правами, що і чоловіки.

Образ ідеальної держави відображений у соціальній утопії Френсіса Бекона (1561 —1626) "Нова Атлантида". Щасливе, заможне життя громадян оперте на принцип рівності людей. Ідея рівності ("усі люди народжуються рівними") є наріжною у філософісько-етичних трактатах та у художніх творах Жан Жака Руссо.

У праці Жана Кондорсе (1743—1794) "Нариси історичної картини прогресу людського розуму" провідною є ідея, що про­грес полягає у знищенні суспільної нерівності. На думку фран­цузького філософа, прогрес розуму з часом зумовить здатність людей морально взаємодіяти, уникаючи непорозумінь. Мо­ральність визначиться як внутрішня потреба людини.

На підставі ідей Монтеск´є, Руссо, Вольтера та Кондорсе була розроблена декларація "Прав людини і громадянина", проголо­шена французькою революцією 1789—1794 pp. Вона проголошує: усі люди народжуються рівними; усі народжуються вільними; усі мають рівне право на розвиток своїх сил і здібностей, закла­дених у кожному природою; усі мають право на свободу віро­сповідання і совісті. Відчутним у названому документі є також перегук з ідеями Гоббса та Локка.

Ідея рівноправності людей виражена в етичній праці "Теорія моральних почуттів" (1759) відомого англійського дослідника у галузі політичної економії Адама Сміта (1723—1790). Правда, його міркування щодо справедливості зосереджені переважно у сфері права, судової системи. Однак та обставина, що моральність бачиться наслідком розвитку людської природи, тобто суспільності людини, ніби покладає у собі актуальність  проблеми соціальної рівноправності.

Ідеї соціальної рівності та справедливості у XIX ст. живилися з одного боку, теоретичними розробками у галузі етики, що виходила з природної моральності людини (англійський сенсуа­лізм), а з іншого — ідеями раціоналізму XVIII ст., у першу чергу Гельвеція та Канта.

## 8.2. Утопічний соціалізм

У 30-х роках XIX ст. складається низка напрямків утопіч­ного соціалізму та комунізму, що спиралися на ідеї соціальної справедливості. Найбільш вагомий вклад у розвиток ідеї утопіч­ного соціалізму внесли Анрі Сен-Сімон (1760—1825) та Шарль Фур´є (1772—1837) у Франції; Роберт Оуен (1771 — 1858) — в Англії. їхні соціально-етичні ідеї оперті на еволюційну тео­рію, що розкривала становлення моральної свідомості як при­родно-історичного процесу. Отже, вона містила у феномені су­спільності ідею рівності та справедливості. Мова йшла не лише про соціальну справедливість, оперту на розвинуте законодав­ство. У їхніх працях ставилися питання економічної справед­ливості та економічної рівності. Шляхи до них Сен-Сімон ба­чив у підтримці влади (авторитаризм), а Фур´є та Оуен бачили їх поза втручанням держави (лібералізм).

Значна роль у вченнях соціалістів-утопістів відводиться теорії моралі. Вони обстоювали погляд на суспільство як про­цес, у ході якого удосконалюються знання людей та їх мо­ральність. Етику вони розглядають як прикладну науку, що Досліджує "моральний світ", тобто людину — активно діючу силу дійсності. Етичну теорію Сен-Сімон ставить вище за філо­софію, оскільки вона осягає собою усі інші науки про людину. Оуєн бачить в етиці науку про суспільство загалом та про "новий моральнісний світ" — про нове ідеальне суспільство, мета якого — виховання досконалої особистості. На цій підставі уся попередня етична теорія розглядається як суто спекулятивна, далека від дійсності й неефективна у плані можливостей удосконалення моралі та життя людей загалом.

Фур´є висловив думку про класовий характер моралі, а етику вважав "дочкою розкошів", служницею вищих суспільних верств. На його думку, "мораль" у різні часи налаштовувалася на потреби сильних, звинувачуючи "слабких" у різних пороках [12, с 76—77].

Об´єктом критики була також релігійна мораль. Правда, Сен-Сімон слушно розрізняв ідеал християнства і практику церкви та духовенства. У християнстві він бачив плідним моральний принцип: "Усі люди — брати" і висловлював сподівання, щодуховенство можна використати у процесі морального вихован­ня суспільства за умови дотримання названого принципу. Більщ радикальну позицію займов Оуен. Він уважав, що релігія по­роджена невіглаством, а священики — уособлення пороків, тому нічого доброго навчити людей не в змозі. На його думку, релі­гія позбавлена будь-якої моральної цінності.

Вбачаючи в етиці основну засаду виховного впливу, утопі­сти, зокрема Сен-Сімон, відводили їй вирішальну роль у вдос­коналенні суспільства. Сен-Сімон пише, насамперед, що етика покликана "регулювати діяльність суспільства", оскільки вона є наукою, що утворює суспільство і є його основою" [9, с 381]. Велику увагу Сен-Сімон приділяє "механізмам соціальної організації", дбаючи про суспільну злагоду на засадах справед­ливості. Він висуває три основні принципи регулювання сто­сунків "правлячої меншості і пролетаріату". Серед них, окрім економічних, названі заходи морального плану: рівність та спра­ведливість у суспільних стосунках [9, с 326]. Суспільна злаго­да на засадах справедливості має на меті "покращення нашого морального і фізичного добробуту" [9, с 326]. Ілюзорний харак­тер ідей утопістів виявляє себе в наївній вірі, буцімто відкрита ними цінність моралі дозволить перебудувати усе суспільне життя на засадах моральності, а отже зробити людство щасливим. Моральне виховання розглядалося як умова практичного здійснення ідеального суспільного устрою. Відчутний є вплив ідей Платона про ідеальний державний устрій, у якому право на виховання громадян привласнює собі держава.

В етиці соціалістів-утопістів міститься низка плідних ідей. Так, Фур´є розробив "теорію пристрастей", визначивши їх залежно від спрямованості, по-перше, як чуттєві; по-друге, — моральні, що є потребами душі у дружбі, любові, сім´ї, по-третє, — вищі пристрасті, що пов´язані з удосконаленням соціальних стосунків. Чуттєві пристрасті (перша група) розгляда­ються як перший ступінь становлення морального відношення, яке людина спрямовує на себе, прагнучи задоволення від життя.

Удосконалення пристрастей, їх піднесення на вищі щаблі, Фур´є ставить у залежність від матеріальних умов життя лю­дей. Він слушно вказує, що рабська праця принижувала і при­гнічувала в людях вищі пристрасті. Розвиток людських при­страстей у напрямку удосконалення бачиться реальним за умо­ви справедливої організації суспільства: забезпечення для усіх матеріального добробуту, свободи і справедливості. Мета су­спільства — створити умови для злету пристрастей у напрямку "гармонізму". Сутність останнього полягає у здатності узгоджу­вати власне розуміння щастя з розумінням інших та діяти у ме­жах людинолюбності. Мета суспільства — гармонійний розви­ток усіх духовних та фізичних сил людини.

Соціалісти-утопісти виступили з гострою критикою мораль­них засад буржуазного суспільства. Вони характеризували ка­піталізм як суспільство, в якому "дух торгівлі керує політи­кою". Тому, як пише Фур´є, для буржуазного ладу характерні егоїзм, підступність, аморалізм. Він виділяє два типи мораль­ності: мораль панівної верхівки, що живе згідно з принципом "мета виправдовує засоби" та мораль експлуатованих. Експлуа­товані класи приречені на рабство умовами цивілізації. Вони — раби не лише щодо умов праці. Панівна верхівка прагне вихо­вати у них рабську психологію: страх перед всесильними. Страх є "стрижнем нравів цивілізаційного ладу" [12, с 79]. У своїй непримиренності до буржуазного ладу Фур´є обстоював ідею його примусового знищення.

Розвиток моральних засад людського життя ставиться у за­лежність від соціальних умов. Згідно з Оуеном, справедливим може бути лише суспільство, у якому буде панувати суспільна власність. Вона забезпечить людям вільний розвиток їх люд­ських здібностей. Лише у такому суспільстві реальними є свобода і рівність громадян.

Серед моральних чеснот, що наближають до торжества справедливості, провідною є розумна діяльність. Вона — основа моральності. Добро і зло не становлять одвічних і незмінних начал життя.Людина за своєю природою не добра і не зла. Їі якості визначаються змістом її діяльності. Розумне, добре і справедливе - усе те, що спрямоване на суспільне благо, усе, що служить підготовкою для утвердження суспільства соціальної справедивості, Фур´є бачить основою суспільного блага. Зокрема, матеріальний добробут, але не такий, що досягається будь-якими засобами. Шлях до добробуту — високорозвинуте, планомірне виробництво. При розумно організованому виробництві умови праці сприятливі для розвитку людських чеснот. На ве­ликих підприємствах складаються потреби творчості, об´єднан­ня людей тощо.

Суспільство, що забезпечує людей працею, створюючи належні умови, звільняє від страху існування і рабської покори передобставинами. Отже, джерела людського щастя закладені у суспільстві. Гарантами його є високорозвинуте виробництво, що обґрунтується на досягненнях науки, політичній та соціальній свободі, на розвитку культури, досягненнями якої користується усе суспільство.

Соціалісти-утопісти прагнули перевірити дієвість свого вчення на практиці.  Так, Оуен заявив про себе як талановитий органі-затор та керівник промислового виробництва. На текстильній фабриці у Нью-Ланарку (Шотландія), співвласником якої він був, Оуен втілював етичні принципи справедливості, обстоював інтереси робітників.

У XIX ст. ідеї рівності та суспільної справедливості не лише отримують подальше теоретичне обґрунтування, але й апробуються проходячи перевірку на практиці. У Західній Європі ХІХ ст. (Англія, Франція, Німеччина тощо) мали місце численні революційні рухи. Особливого розмаху набув революційний рух 1848—1849 рр. Його ідеями живилася філософія марксизму, зокрема його етичне вчення про роль пролетаріату у висхідно­му розвитку суспільства.

## 8.3. Декабризм

Під впливом ідей західноєвропейського лібертинства широ­кого розмаху набувають політичні рухи в Росії. їх моральною підставою стає усвідомлена потреба соціального та політичного звільнення від гніту російського самодержавства. Політичні рухи поєднувалися з національно-визвольними рухами народів, до входили до складу Російської імперії. Практика розгортан­ня соціальних та політичних рухів на Сході і Заході Європи засвідчила відмінності між ними, які можна характеризувати з допомогою понять "радикалізм" та "лібералізм". У Східній Європі переміг, зрештою, і на деякий час утвердився політич­ний радикалізм, тоді як у Західній Європі провідного значення набув дух лібералізму.

Революційні рухи у Росії розпочиналися у XIX ст., підготов­лені Західноєвропейським Просвітництвом XVIII ст. та ідеями Великої Французької революції 1789—1794 рр. Декабризм—перший крупний суспільний рух, що ставив завдання примусо­вої зміни суспільного ладу. Він стояв на моральній позиції звільнення російського та інших народів імперії від самодер­жавного гніту. Щодо засобів, то, зрештою, перемогла позиція радикалізму: збройне повстання з метою змусити самодержав­ство піти на демократичні суспільні перетворення.

Декабризм ставив за мету "суспільне благо". В основі його етики лежало поняття честі. Декабрист М. Орлов так визначав ідеал громадянського служіння: "Жити з корисністю для своєї батьківщини і померти, оплаканим друзями, — ось що гідне істинного громадянина". У "Філософських міркуваннях" О. Барятинського розглядається поняття свободи як основної засади морально благого. "Перше благо... є свобода, тобто влада чини­ти згідно з нашою волею" [3, с 449]. Основу суспільного блага декабристи бачать у розумному державному устрої. Філософи мають наставляти "керівників суспільства" на шлях справед­ливості та загального добробуту. Вони мали, зокрема, певні ілюзії щодо можливості впливати на російського самодержця. Так, деякі члени "Союзу благоденства", програмною метою якого була ліквідація кріпосного права і самодержавства, неоднора­зово писали "Записки" царю про шкоду кріпацтва і необхідність реформ. Збереглися такі записки М. Тургенева, О. Муравйова та інших декабристів. Рушійною силою суспільства декабристи бачать просвітництво. У незнанні, у неписьменності — джере­ло суспільних негараздів. На думку Рилєєва, причиною деспо­тизму є неосвіченість людей. Однак людина прагне свободи, і джерелом такого прагнення є освіта та культура. У політичній утопії "Сон" декабрист Улибішев писав, наприклад, про Петер­бург після падіння царського самодержавства і утвердження суспільства соціальної рівності як про місто наук та мистецтв. "Громадянські школи, академії, бібліотеки усіх видів посідали місце незліченних казарм, якими було переповнене місто".

Етичні ідеї декабристів часто оформлені релігійною оболон­кою. Так, М. Муравйов у праці "Цікава розмова" стверджує, що "Бог у благості своїй ніколи не запроваджував зла", а отже "не­добра влада не може бути від Бога" [3, с 381]. Антиабсолютистські та антикріпосницькі ідеї декабристи обґрунтовували посиланнями на Святе письмо, надавали їм релігійного забарв­лення.

С І. Муравйов-Апостол у "Православному катехизисі" гово­рить, що Бог створив людину свобідною. Без свободи немає щастя. Тому руські люди мають розкаятися у рабській покорі і піднятися на боротьбу за свободу. У "Катехизисі" яскраво ви­ражена ідея рівності людей, спротиву сильним світу цього. "Бог створив усіх нас рівними і, коли прийшов на землю, вибрав апостолів з простого люду, не із знатних і царів", — говорить автор [3, с 192]. Моральна визначеність декабризму розкрила­ся у практичній справі: революційному виступі проти самодер­жавної влади та кріпосного права. Декабристи не обмежилися лише соціально-політичними програмами, що відповідали духу Західного вільнодумства. Вони зробили спробу шляхом відвер­того опору царизму примусити його піти на поступки. Мораль­ний подвиг декабристів становить чи не найвищу цінність їхньої діяльності. Адже вони поставили понад усе ідеали Сво­боди і Рівності, виступивши проти панівного класу, до якого самі належали. Російське дворянство було найкрупнішим зем­левласником і прихильником кріпацтва, а отже і самодержав­ства. Декабризм поставив поняття "людина" вище від майно­вих, класових, станових інтересів. О. Герцен, характеризуючи моральний подвиг декабристів, писав: "Ми від декабристів одер­жали у спадщину піднесене почуття людської гідності,... нена­висть до рабства,... віру у можливість перевороту в Росії, при­страсне бажання участі в ньому, юність і нерозтраченість сил.

## 8.4. Революційний демократизм (Росія, Україна)

У середині та другій половині XIX ст. ідеї рівності, ненависть до рабства утверджують представники демократичної інтелі­генції Росії та України ліворадикальної орієнтації("революціонери-демократи"): Олександр Іванович Герцен (1812—1870), Микола Гаврилович Чернишевський (1828—1889), Микола Олександрович Добролюбов (1836—1861) та інші. В Україні ви­разниками ідей революційного демократизму були: Тарас Гри­горович Шевченко (1814—1861), Іван Якович Франко (1856— 1916), Леся Українка (Л. П. Косач-Квітка, 1871—1913) та інші.

Провідним етичним поняттяму філософії Герценає свобо­да. Справжнє покликання людини він бачить у вільній і ро­зумній діяльності. В її розумності криється також джерело мо­ральності. У праці "Про свободу волі" (1868) говориться про суспільні джерела людської свободи. Історичний поступ люд­ства пов´язаний з усвідомленням свободи волі та прагненням розширити межі свободи. "Суспільне я...передбачає свідомість, а свідоме яне може ні рухатися, ні діяти, не вважаючи себе свобідним..."[1, с 528]. Суспільність у її істинному понятті вар­то відрізняти від історичних форм суспільного життя. У праці "З того берега", говорячи про цінність свободи, Герцен підкрес­лює її основоположне значення як у житті кожної особи, так і в житті народу. Зрештою — людства. "Свобода особи — вели­чезна справа: на ній і лише на нійможе вирости дійсна воля Народу. У собі самій людина має поважати свою свободу, шану­вати її не менше як у ближньому, як у цілому народі" [1, с 8].

Порівнюючи Західну цивілізацію та царську Росію щодо Можливостей свободи слова, про останню Герцен пише: "вільне слово у нас завжди вважалося зухвалістю, самобутність — кра­молою; людина пропадала у державі, розчинялася в общині".

Однак у Західній Європі він також не знаходить справж­ньої свободи, оскільки є "формальна республіка", ілюзія свобо­ди, адже "громадянський устрій захищає лише власність". А "рівність" і "братерство" — поняття, що втратили сенс у практиці західного суспільства.

Зрештою, суспільне життя є висхідним рухом, а рівень мо­ральності кожного етапу визначається наявним у ньому про­стором свободи. "Соціальна ідея, моральнісна ідея існують лише за умови особистої автономії. Тому будь-який історичний рух є не чим іншим, як постійним звільненням від одного рабства після іншого, від одного авторитету після іншого, доки воно не прийде до найповнішої відповідності розуму та діяльності, — відповідності, за якої людина почуває себе вільною" [1, с 529]. Моральну свободу він визначає не лише як психологічну ре­альність, але й як антропологічну.

З позиції послідовного утвердження свободи Герцен дає не лише критику недосконалих форм соціального життя, але та­кож і критику ілюзорних форм свободи. До таких він відносить релігійну віру. Однак він не заперечує цінності віри як такої. Остання (чи це буде віра у цінність наукових знань, чи релігій­на віра) важлива тою мірою, якою спонукає людський дух на пошук істин. "Я не заперечую ні величі, ні користі віри; це велике начало руху, розвитку, пристрасті в історії" [1, с 85]. При цьому розкривається історична обмеженість різних форм релігійної віри, причому не ідей, що лежать в її основі, а прак­тики розгортання віроучення. Стосовно християнства, він про­тиставляє євангельське (раннє) християнство і пізнє, а також його ідеал та церковну практику.

Етична позиція Герцена має виражений гуманістичний зміст. Він опозиційно ставиться до моралістів, що принижують життєве начало у людині, засуджуючи його як егоїзм. Позиція автора — гармонійне вільне сполучення егоїзму та альтруїзму як двох невід´ємних складових людського життя. Як суб´єкт свободи людина створюєсвою моральність. У ній утверджу­ється людське як відповідне своєму поняттю, тобто як лю­дяність.

Значне місце в етиці Герцена відводиться питанням мораль­ного виховання. Особлива увага звернена на нівелюючий вплив середовища. Виростаючи у певних умовах, особа вбирає в себе звички, уявлення свого оточення. Вона починає звичне сприй­мати за істинне. Філософ говорить: "Виховання нас одурює перш ніж ми в змозі зуміти, запевняє у неможливому дітей, відрізає для них вільне і пряме ставлення до предмету" [1, с 16]. Лишез роками, "забиті та обдурені, привчені до авторитету та вказівки, ми виходимо... на волю, кожний своїми силами добирається до істини, борючись та помиляючись". Актуально звучить дум­ка про талант виховання як велику суспільну цінність. "Талант виховання, талант терплячої любові, повної відданості, відда­ності хронічної, рідше зустрічається, ніж усі інші. Його не може замінити жодна пристрасна любов матері, жодна сильна дове­деннями діалектика" [1, с 189].

Етичні погляди Миколи Чернишевськоготісно поєднані з йо­го соціально-політичними переконаннями. Він був прихильни­ком селянської революції і примусового усунення царського са­модержавства. Типом соціального устрою у післяреволюційній Росії він бачив "общинний соціалізм". Йому чужа ідеалізація общинного побуту, характерна для слов´янофілів. В общинно­му землеволодінні Чернишевський бачить взірець крупного ви­робництва. Його можна уподібнити до капіталістичного фабрич­ного виробництва. Однак, на його думку, общинне виробництво дозволить уникнути соціальних та моральних суперечностей, що супроводжують розвиток капіталізму. Особлива увага в етич­ному вченні приділена ідеї становлення нового типу моралі, що відповідає принципу "розумного егоїзму". Кодекс виховання ге­роя нової генерації викладений у романі "Що робити?". "Розум­ний егоїзм" містить у собі ідею самопожертви заради інших. Це усвідомлена діяльність, викликана необхідністю рухати люд­ство до всезагального щастя. "Розумному егоїзму" чужа і воро­жа думка про використання інших як жертв для всезагального блага. "Розумний егоїзм" у етиці Чернишевського — це орга­нічна для героя поведінка. Він почуває себе не жертвою необхід­ності, а суб´єктом свідомого вибору вчинку. Образи героїв ро­ману, зокрема фігура Рахметова, активно впливали на молодь 60-х років XIX ст. Це була раціоналістично обґрунтована етич­на теорія самовиховання особистості, у духовному світі якої Домінує ідея колективізму. Така особа бачилася виразником Потреб часу.

Етика Миколи Добролюбова,так само, як і етика Черни­шевського, базується на його соціально-політичних переконан­нях. Він вірить у необхідність соціального та духовного звіль­нення особистості. Суспільний лад у формі общинного соціа­лізму розглядається як умова розвитку кращих моральних якостей. Етичні ідеї Добролюбова викладені у працях "Про значення авторитету у вихованні", "Органічний розвиток лю­дини у зв´язку з її розумовою і моральнісною діяльністю", "Що таке обломовщина", "Коли ж прийде справжній день", "Проміньсвітла у темному царстві". Моральнісні засади людяності фор­мувалися общиною навіть в умовах несвободи. Тим більшими бачилися її перспективи в умовах звільненої праці. Філософ уважав, що моральні якості, представників різних суспільних верств залежать від їх ставлення до праці. Центральним у його етичних пошуках став образ людини нового часу та визначення її моральних якостей. Добролюбов окреслює моральну цінність особистості за об´єктивними якостями її характеру, що розкри­вається у діяльності. Він розрізняє людей пасивних, що злива­ються із середовищем і приймають пропоновані обставини. На думку Добролюбова, це люди пасивні, яким властива "від­сутність свідомості того, до чого вони ідуть і як слід іти, які хотіли б вийти з життєвого болота, якби хтось прийшов і витяг­нув їх звідти. Самі вони ні на що не здатні, нічого не вміють. Це повні раби обставин, внутрішньо нікчемні і пересічні" [2, с 74]. На їх тлі вирізняються своїми якостями "звичайні порядні нові люди". Це та категорія особистостей, в середовищі яких скла­даються нові стосунки. їм не байдужі суспільні інтереси та прекрасні прагнення. Однак це ще не робить їх незвичними особистостями. Це люди, що "не роблять підлостей, не боягузи, мають звичайні чесні переконання і намагаються діяти згідно з ними". Однак їхні прагнення є ознакою нормальних, природ­них потреб людини. Рівень, на якому вони стоять, — це рівень, на якому "мають стояти, можуть стояти усі". Нарешті, третій тип особистостей, що виступають уособленням ідеалу людини, є героями, що діють активно. Як писав Чернишевський, Це"інші люди, вони зливаються із загальною справою так, що вона для них — необхідність, яка заповнює їхнє життя". Принципо­ва відмінність героїв від звичайних порядних нових людей у то­му, що герої — "це вищі натури, за котрими не поспіти". Такудумку щодо нових людей поділяв Добролюбов. Центром його етичної теорії є людська особистість у її русі до самоусвідомлення себе як свобідної особистості та самоздійснення себе у свобідній творчості. Його етика має виражене гуманістичне спрямування. У статті "Про моральнісну стихію в поезії 1858 року Добролюбов обурюється проти теорії, що "ставить приписи людині відмовитися від себе, жертвувати собою в ім´я якогось зовнішнього, невідомо ким і як встановленого принципу про обов´язок і моральність".

В етиці Добролюбова, так само як і в етиці Чернишевського, моральна діяльність пов´язується з переконаннями особи. Цінність особистості ставиться у залежність від рівня моральної переконаності. Щодо змісту переконань, то це рівень всезагального: доля інших, суспільства, адже щастя для себе, як пише Добролюбов, герой не розуміє "інакше, як при добробуті бать­ківщини". Щодо глибини переконань, то герой "робить свою за­душевну справу цілком спокійно, без натяжок і фанфаренад, так само просто, як їсть і спить" [2, с 47]. Основна мета етики демократичного спрямування — утвердити моральні засади осо­бистості героя як реальнийвияв людяності. Оскільки герой ба­читься рушієм суспільного прогресу, то виховання героїчного типу особистості набуває значення першочергового завдання.

Етичні ідеї російської революційної демократії знайшли подальшу розробку в теоріях революційного народництва.

Український радикальний рух, започаткований насамперед Тарасом Шевченком, має національно забарвлений зміст. Ра­дикальні погляди виділяли великого поета серед учасників Кирило-Мефодіївського товариства, що бачило своє моральне по­кликання у суто культурницькій діяльності: в просвіті народу та у пробудженні національної свідомості. Поетична творчість Т. Шевченка, у якій виражені його соціально-етичні ідеали, в основу нормального людського життя кладе свободу. Звільнен­ня від гніту російського царизму поет бачить запорукою щас­ливого життя народу, адже багата земля України — образ рай­ської землі. Люди ж мучаться у кріпосній неволі. Тому для Шев­ченка образ свободи — це, в першу чергу, образ волі, тобто звільнення людини від рабської залежності перед іншою, що розпоряджається долею та життям свого кріпака. Неволя — стан, протилежний волі, тобто нормальності людського життя.

Образ волі не має абстрактного характеру. Реальним його виявом є козацька історія. До неї Шевченко повертається постійно: як для того, щоб нагадати про славне минуле, так і для того, щоб запалити сучасників образом волі та надихнути на боротьбу за неї. Герої — козаки, реальні історичні постаті, що у поезії Шевченка набули ореолу ідеальних особистостей, непримиренних борців проти ворогів народної свободи. Мо­ральні чесноти особистості поет визначає за рівнем активної співучасті у житті свого народу. Діяльнісна участь в утверджен­ні свободи як ідеї, як образу, як мети і результату діяльності є у творчості Шевченка критерієм моральності особи.

Етика Івана Франкамає антропологічний характер. У спад­щині великого поета, письменника, філософа, публіциста, літе­ратурного критика немає спеціальних праць з історії та теорії етики. Однак моральна проблематика посідає у його творчості одне із чільних місць. Моральний ідеал, якому Франко неу­хильно слідував упродовж життя, — це праця на благо свого на­роду. В статті "Дещо про себе самого" він так визначає свій обо­в´язок перед народом: "Як син селянина-русина, вигодований чорним селянським хлібом, працею твердих селянських рук, почуваю обов´язок панщиною усього життя відробити ті шеля­ги, які видала селянська рука на те, щоб я міг видряпатись на висоту, де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали" [11, с 31]. Народ, як говорить Франко, хоч і пригноб­лений, бідний, безпорадний, але поволі підноситься і відчуває щоразу більшу потребу у правді та справедливості. "Отже, вар­то працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на мар­не". Свій моральний обов´язок Франко виконує двома шляха­ми. Перший — вивчення, дослідження історії та культури сво­го народу, його місця серед культур інших народів. Це засіб пробудження моральної свідомості та національної гідності української спільноти. У статті "З кінцем року" він так окрес­лює завдання формування національної свідомості: "Тільки... інтегральна, всестороння праця зробить нас справді чимось, зробить нас живою одиницею серед народів". Він апелює до інтелігенції, закликаючи спрямувати зусилля на поглиблення зв´язку з народом, та накреслює програму охоплення мас си­стемою освітянської діяльності. Йдеться саме про системудуховного розвитку народу. У цьому контексті цікаві естетичні розвідки письменника. У праці "Із секретів поетичної творчості він досліджує психологічні аспекти естетичного сприймання та переживання мистецтва. Глибина переживання краси і досконалості — важливий чинник морального впливу на особи­стість. Окрім культурницької, другим напрямкомдіяльності наниві розвитку свідомості народу Франко бачить пробудження у людях, пригнічених нелюдськими умовами існування, духу свободи та людської гідності. Він виходить із гуманістичної по­зиції» згідно з якою людина, що приймає принизливі обстави­ли за нормальні, топче у собі людське єство. У "Бориславських оповіданнях", у повісті "Борислав сміється" письменник об­стоює гуманістичний принцип співчутливого ставлення до лю­дини.

Показ злиденних умов життя робітників мав на меті, у пер­ту чергу, пробудити їхню свідомість та спонукати до обстою­вання своїх людських прав. Письменникові-гуманісту чужа ідея протиставлення героя та народу. У поемі "Мойсей" утверджу­ється їх нерозривна єдність, що є умовою виживання народу та його розвитку. Герой бачиться "водителем" народу.

В етиці Франка важливе місце посідає проблема прогресу — людського поступу. Вона визначається вираженим моральним спрямуванням. У праці "Що таке поступ" поняття поступу по­в´язується з інтересом конкретної людської особистості. З по­зицій цього критерію показані суперечності історичного руху людства: його нерівномірність, перервність, локальність. Не ба­гатство, що зосереджене у руках невеликої частини багатіїв, не знання чи розвиток мистецтва як такі є реальними показника­ми поступу, а "емансипація людської одиниці". Шлях до неї — у людській розумній творчій діяльності. Поступ пов´язується також із національним розвитком. Нація розглядається як засіб самоідентифікації особистості.

Етика Лесі Українкибазується на ідеї та ідеалі свободи, що виступають провідними мотивами її поетичної, прозової, літе­ратурно-критичної та публіцистичної творчості. Навколо мо­рального сенсу свободи групуються такі етичні проблеми, як роль творчої інтелігенції у розвитку суспільства, проблема мо­ральної відповідальності особи за вибір вчинку та його наслідки, життя в умовах несвободи і шлях уникання рабства духу тощо. Письменниця осмислює покликання митця у суспільстві, вба­чаючи вищим призначенням таланту — відкривати людям прав­ду, позбавляючи їх ілюзорної свободи. Такою є свобода від відповідальності за вибір. Адже незнанням можна виправдати амо­ральний вибір чи загалом небажання вибирати вчинок.

Самопочуття особистості в умовах політичної несвободи Леся Українка описує, застосовуючи образ кайданів, сліди від яких людина ніби постійно відчуває на своїй шиї. Образ кайданів на руках та шиї, червоні сліди від них як сліди рабства неодноразово згадується в листуванні письменниці з рідними та друзя­ми. Вона запевняє: "У мене руки в кайданах, але серце і думка вільні".

У памфлеті "Голос одної ув´язненої" тема несвободи, пов´я­зана з образом кайданів, набуває іншого аспекту. Це голос про­тесту, звернений до французької творчої інтеліґенції, що радо вітала у Парижі російського царя Миколу II — душителя полі­тичної свободи свого та інших народів Росії. Викриваючи амо­ралізм російського царизму, вона з гіркою іронією пише: "Не бійтеся, побратими, в´язниця поетів, що люблять волю, батьків­щину і народ, не така тісна, як інші місця ув´язнення, вона простора і її славне ім´я — Росія" [10, с 18]. Письменницю обу­рює "добровільне рабство" її зарубіжних колег.

Тема свободи — одна з провідних у поезії Лесі Українки. У дра­матичній поемі "В катакомбах" вустами раба-неофіта вона про­голошує своє творче кредо: жити варто заради оборони свобо­ди. "Нехай нікого хрест мій не лякає, / бо як почую я в своєму серці / святий вогонь і хоч на час, на мить / здолаю жити не ра­бом злиденним, / а вільним, непідвладним, богорівним, / то я щасливим і на смерть піду, / і без докору на хресті сконаю". Провідним у творчості письменниці є образ особистості героїч­ного масштабу. Це тип людини, здатної на дію та на відпові­дальність за свої дії. Раб-неофіт у відповідь на слова єпископа, що закликає до смирення, палко промовляє: "Учили ви мене любити ближніх / так научіть мене їх боронити, / а не дивитись, опустивши руки, / як в рабстві тяжкім браття погибають". Па­сивно-споглядальне ставлення до дійсності цілком неприйнят­не для поетеси.

У драматичній поемі "Кассандра" центральним є образ тра­гічної пророчиці. Вона — особистість героїчного масштабу. Даний їй дар передчувати майбутнє падає на плечі великим тяга­рем, адже люди бояться правди. Вони схильні нещасливий пе­ребіг подій вважати спричиненим пророчицею. Свобода як тягар — новий аспект бачення проблеми. Це тягар морально відповідальності за правду, спійману в плині подій, вгадану героїнею. Знання правди — не лише здобуток свобідного духа. Воно ставить перед відповідальністю за істину. Адже вона має народити страх та відчай перед таємничим перебігом подій та незбагненністю долі людини. Розуміючи, що її правда безсила щось змінити у долях людей, у долі своєї землі, і знаючи свою полю,Кассандра, зрештою, приймає її. Однак письменниці чужа покірність долі її героїні.

У політичних реаліях свого часу Леся Українка постає не­втомним борцем за політичну свободу і шукає шляхи оптималь-но ефективної діяльності інтеліґенції у суспільному русі.

У статті "Лист до товаришів" вона звертається до молоді із закликом підтримати видання радикальної партії, зокрема жур­нали "Народ" і "Хлібороб", що були органом прогресивної се­лянської партії у Галичині. Обстоюючи позиції широкого со­ціал-демократизму, Леся Українка вступає в полеміку з І. Фран­ком, зокрема з приводу недооцінки великим письменником ролі пролетаріату у національно-визвольній боротьбі (стаття "Не так тії вороги, як добрії люди"). Пояснюючи обставини, що спри­чинили до написання роботи "Замітки з приводу статті "Полі­тика і етика", Леся Українка говорить, що вступає у полеміку "за правду". Для неї несприйнятний фанатизм, адже він є "си­нонім сліпої віри, безкритичної". Несприйнятна і "золота сере­дина", адже і першому, і другій бракує "ідейної відваги". Істо­ричний досвід свідчить, що вони "вижидали згори, від бога чи від цезаря, а нічого не наважились здобувати самі" [10, с 256]. Леся Українка обстоює чіткість ідейних позицій. Вона викри­ває непослідовність позиції лідера української соціал-демократії М. Ганкевича щодо розуміння ним мети робітничого руху. Письменницю обурило, що Ганкевич відмовляє політичній бо­ротьбі в гуманізмі та справедливості.

Велика увага в творчій спадщині письменниці приділена пи­танням діяльності інтелігенції в середовищі народних мас. Інтелігенція, як наголошує Леся Українка, має говорити з наро­дом як з рівним і доводити, що доля людей (їх свобода, право на життя і на працю) у їхніх руках. Тому її обурюють спроби інте­лігенції загравати із народом, підміняти політичні питання пошуку шляхів до свободи другорядними суперечками щодо сутності понять, скажімо, ґатунку: хто є "справжній" чи "несправжній" українець, якою мовою говорити з народом тощо, Гуманістична позиція письменниці добре простежується у статті "Малорусские писатели на Буковине". Характеризуючи творчість В. Стефаника, вона пише, що він "не народник; його "народ" не є носієм якихось "засад" і доброчесностей, невідомих "гнилій інтелігенції", однак саме відсутність цих засад і доброчесностей, розкрита умілою і люблячою рукою, справляє на мислячих та відчуваючих читачів більш сильне, більш глибоке і більш плідне враження, ніж всі, просякнуті, звичайно, найкращими наміра­ми, панегірики ідеалізованому народу у народницькій літера­турі" [10, с 74].

Леся Українка поділяє гуманістичну позицію Стефаника, що говорить правдупро народне життя. Умови його настільки складні, що принижують людину, не дають змоги розгорнути­ся її моральним якостям. Головним вона вважає виховання у на­роду свідомості людської гідності, що народжує неприми­ренність до рабства. Питання ж обладнання національного життя щодо цієї головної проблеми — питання політичне, а не вселюдське.

У полеміці з національно обмеженим поглядом на поняття людського письменниця засвідчила, що є мислителем європей­ського масштабу. її погляди на цінності людського життя мають виражений гуманістичний характер. Вона обстоює людську гідність як умову нормальності стосунків. У полеміці зі своїми політичними опонентами Леся Українка ставить істину понад усе. Але не ціною приниження чи топтання гідності інших. Глибоку пристрасть борця за істину вона сполучає з толерант­ним ставленням до представників іншої позиції. В одному з листів Леся Українка писала з приводу своїх різких випадів проти опонента: "Знаю, що його дуже зачепить, але нехай, я не особу, а помилки його чіпаю".

## 8.5. Революційне народництво: ідея "морального боргу"

У російському соціал-демократичному русі 70—90-х років чільне місце посідає революційне народництво, моральний ідеал якого здобуває обґрунтування у соціально-етичних теоріях Петра Лавровича Лаврова (1823—1900), Михайла Олександровича Бакуніна (1814—1876), Петра Олексійовича Кропоткіна (1842-1921), Петра Микитовича Ткачова (1844—1885).

Спираючись на ідеали революційної демократії, революційні народники розгорнули її в практику боротьби проти самодердсавства шляхом політичної пропаганди у народі та індивідуального терору. Найкрупнішим теоретиком цього напрямку був Ц. Лавров — творець підпільних організацій "Земля і воля" та "Народна воля". Основні його праці з теорії етики: "Історичні листи", "Соціальна революція і завдання моральності", "Нариси питань практичної філософії", "Сучасне вчення про моральність та її історія". У центрі його етики стоїть "теорія особистості", тобто історія її становлення, та місце особи в історичному процесі. Істинна теорія прогресу, на його думку, та, що працює на єднання суспільства, на гармонію особистості і суспільного цілого. Особа без підтримки суспільства безсила. Але і суспільство без особи не може рухатися вперед. Оптимальний зв´язок особи і суспільства він визначає так: "Істинна суспільна теорія вимагає не підпорядкування суспільного елемента особистому і не поглинання особи суспільством, а злиття суспільних і особистих інтересів" [5, с 98].

Автор ставить прогрес у історичному розвитку людства у за-лежність від наявності морального ідеалу. Вироблення його здатне слугувати цілеспрямованому удосконаленню суспільства. На думку автора, прогрес полягає в єдності таких чин-ників: "Розвиток особистості у фізичному, розумовому та моральнісному планах; втілення у суспільних формах істини і справедливості" [5, с 54]. Конкретизуючи поняття "розвитку особи в моральнісному відношенні", Лавров ставить його у за-лежність від соціального середовища, а саме: "коли суспільне середовище дозволяє і заохочує в особистостях розвиток самостійності переконань; коли особистості мають змогу обстоювати свої різні переконання і тим самим змушені поважати свобо-ду чужого переконання; коли особа усвідомила, що її гідність лежить у її переконанні і що повага гідності чужої особи є повага власної гідності" [5, с 56]. У наведеній думці міститься ціла програма морального оздоровлення людства. Умовами його Лавров бачить, з одного боку, розвиток свідомості (почуття людської гідності), а з іншого боку — суспільства, що "культивує", заохочує моральнісні прояви людини.

Зрозуміло, що визначені філософом риси морального про-гресу — це не реальність його, а ідеал, що він і визнає. Однак наявність носіїв морального ідеалу — творчих особистостей — створює підстави для оптимізму щодо перспектив людства загалом. Моральна творчість особистості пов´язується з діяльністю, що створює обставини, гідні людини. Це, як говорить Лав¬ров, "єдиний шлях, яким здійснюється прогрес в історії". Творча особистість, спрямована на віднайдення істини, характеризується як "критично мисляча". Мета її, за визначенням Лаврова, полягає утому, щоб "виправити зло". "Я зніму з себе відповідальність за криваву ціну свого розвитку, якщо застосую цей самий розвиток на те, щоб применшити зло у теперішньому і майбутньому", — так має міркувати "критично мисляча" особистість. Інакше кажучи, Лавров спрямовує інтелігенцію на служіння народу. Це "віддача боргу", адже народною працею невелика частина "критично мислячих" особистостей змогла здобути знання, розвинути свої здібності. "Критично мислячу" особистість Лавров бачить виразником думок і надій народу. Ці думки близькі до наведених вище думок І. Франка стосовно свого боргу перед народом.

У розвитку моральних якостей творчої особистості велику роль Лавров відводить моральному прикладу. "Щоб дія сили проявилася, потрібний приклад. Щоб особа почувалася не самотньою, потрібно, щоб вона дізналася, що є інша особа, ... яка діє проти ...зла". Своїми працями Лавров запалював дух інтелі¬генції, спонукав на активну не лише просвітницьку, але і політичну діяльність.

Послідовно обстоюючи позицію морального служіння особи суспільству, Лавров вважає, що талановита особа, яким би вагомим не був її доробок у науці чи мистецтві, ще не сприяє прогресу. Цінність особистості він визначає за її "моральнісним значенням". "Якщо жар вчителя запалив хоча у невеликої кількості учнів жадобу розмірковувань, самостійної роботи, жадобу знань і праці, то прогрес... був" [5, с 92].

До моральних доброчесностей людини філософ відносить працю. Цінність її у тогочасних умовах бачиться як "асоційована праця", що "протистоїть капіталу і формує новий економічний ідеал". Останній має виражене моральне спрямування. Його мета — творення суспільства, у якому "особа була б забезпечена". Важливу роль в історичному поступі Лавров відводить національностям. Він розрізняє енергію національності, виражену в експансії щодо інших, та моральнісне начало національного духу. Щодо останнього, то він бачить цінність національності для людства загалом. "Історична... роль її визначається здатністю впливати на інші національності при збереженні власних і чужих особливостей" [5, с 164].

М.Бакунін — теоретик морального анархізму. Він, разом з Нечаєвим, склав сумновідомий "Катехізис революціонера", у якому, з опорою на історичну практику єзуїтів та на ідеї Макіавеллі, утверджується аморальний принцип: "мета виправ-довує засоби". "Катехізис" пропонував революціонерам заради досягнення благородної мети вдаватися до підкупів, шантажу тощо. Нечаев пропонував навіть чинити розбій. Зрозумівши, якої шкоди його ідеї завдали моральному престижу революціонерів, Бакунін відмовився від них. Він писав, що "на єзуїтському обмані нічого живого, міцного не побудувати...".

Етичні ідеї П. Ткачова викладені у роботах "Люди майбутнього і герой міщанства", "Жіноче питання". Основна тема у його етиці — тема героїчних дій особистості, спрямованих проти царського уряду. Для досягнення справедливої мети — здійснення революції — він уважає виправданими будь-які засоби, зокрема заколот, дезорганізацію державного механізму. Мета таких дій — показати народу слабкість уряду, а отже звільнити від страху перед ним і підняти селянство на революцію. Героїчну особистість — "активну меншість" — Ткачов ставить у центр історичного процесу, вважаючи, що свідомість, воля і пристрасть людей творять історію. Його соціально-етична теорія Має суб´єктивістський характер.

Етика П. Кропоткіна є явищем "комуністичного анархізму". Ідеї його складалися під впливом праць М. Штерна, М. Бакуніна та Г. Спенсера. Соціально-етичні погляди філософа і вченого викладені у праці "Етика", що складається з дослідження походження та історичного розвитку моральності. Вона також містить аналіз проблем: справедливості та моральності; економіки та моральності; моралі, права, політики тощо. Позиція, з якої виходить Кропоткін, — невідповідність між державним механізмом регулювання життя та "природною" моральністю. Держава тримається примусом, а отже вона, на думку Кропоткіна, системою пригнічення людини. У той же час всередині люд-ських спільнот, незалежно від держави і навіть усупереч їй, утримуються приязнь, взаємодопомога, співчутливість. Тому, на думку Кропоткіна, в суспільстві майбутнього держава не потрібна. Воно буде регулюватися безпосередніми моральними стосунками між людьми. Тобто, анархізм Кропоткіна спрямований не проти моралі, а на утвердження цінності моралі як іманентної людині, всупереч обмеженості соціально-історичних форм суспільності. Етика його тісно поєднана із соціологією.

У праці "Взаємодопомога як фактор еволюції" дається обґрунтування фундаментального як для етики, так і для соціо¬логії принципу взаємодопомоги. Суспільний інстинкт автор розглядає як вроджений у людини та в усіх суспільних тварин. Це ідея, яку філософ запозичує у російського зоолога К. Ф. Кесслера. Останній поглибив погляд Дарвіна на природний відбір. Кропоткін доходить висновку, що взаємна допомога — це такий самий закон розвитку природного життя, як і взаємна боротьба. Однак для прогресивного розвитку суспільства важливіша взаємна допомога. На тлі взаємної допомоги розвиваються такі індивідуальні якості людини, як почуття обов´язку, пова¬га до представника своєї спільноти та самопожертва.

Не менш фундаментальний моральний принцип — принцип справедливості. Кропоткін уважав його основним поняттям етики. При розробці цього поняття він спирається на ідеї Прудона. Останній уважав справедливість вищою ідеєю, що "задає порядок світові" на зразок платонівського світу ідей. Кропоткін зібрав багатий емпіричний матеріал з історії культури, який переконливо свідчив, що поняття справедливості складалося на ґрунті принципу рівності, характерного для ранніх культур.

Говорячи про прояви взаємодопомоги у тваринному світі, Кропоткін не ототожнює їх із людською поведінкою. Він виді¬ляє три складові частини моральності. "Спочатку, — пише він, — інстинкт спілкування, з якого розвиваються подальші звички і нрави; потім поняття про справедливість; і на ґрунті цих двох розвивається третій елемент моральнісного — почуття, яке ми називаємо не зовсім точно самозреченням або ж самопожертвою, альтруїзмом, великодушністю, почуття, підтверджене розумом, що складає, по суті, саме те, що слід було б назвати моральнісним почуттям" [4, с 271]. Якщо перший рівень — інстинкт спілкування — має місце і в тваринному світі, то два наступні рівні — суто людський здобуток.

## 8.6. Етика марксизму

Основоположники етики "практичного гуманізму" — К. Маркс (1818—1883) та Ф. Енгельс (1820—1895). їхнє етичне вчення нерозривно поєднане з соціально-політичним. Основні праці, що містять етичні ідеї, — це рання праця К. Маркса "Економічно-філософські рукописи 1844 року", а також написані спільно: "Маніфест комуністичної партії", "Німецька ідеологія", "Роз­виток соціалізму від утопії до науки" та ін. Основні ідеї етики марксизму пов´язані із суспільним життям. Розкриваючи за­кони становлення моралі в історії людства, вони бачать її на­слідком суспільно-історичногопроцесу, на відміну від представ­ників філософського раціоналізму та емпіризму кінця XVIII — першої половини XIX ст., що розглядали мораль як результат природно-історичного процесу. Здавалося б, поняття "природа людини" іманентне поняттю "суспільна людина", однак акцент на суспільності людини визначив розуміння її природи саме як суспільної.Моральність, як бачимо, розкрилася як здобуток людської історії.Джерела, що зумовлюють її становлення, — це суспільна людська діяльність.

Мораль розкрилася не як певна незмінна величина, а як яви­ще, що розвивається, змінюється і, зрештою, набуває в історич­ному поступі більш досконалих форм. Ф. Енгельс писав, що "уявлення про добро та зло так сильно змінювалися від народу до народу, від віку до віку, що часто прямо суперечили одне другому".

Були визначені чинники, що детермінують зміну уявлень Про цінності життя: це інтереси людей. Вирішальну роль відіграють матеріальні інтереси, або, інакше кажучи, соціально-класові, їм підпорядковуються політика, право, законодавство, релігія, мораль. Це не означає, що у середовищі панівних класів відсутні порядність, моральна доброчесність. Мова йде про до­мінуванняінтересів, а винятки лише підтверджують правило. До того ж моральна доброчесність у середовищі панівних кіл Поширюється переважно на своїх і не осягає "чужих", тобто Представників інших суспільних кіл.

Класики марксизму обґрунтували поняття соціально-еконо­мічних формацій, кожній із яких властивий свій тип мораль­ності та свої етичні ідеї, що осмислюють зміст і перспективи морального життя свого часу. Велика увага приділена аналізу первіснородових, рабовласницьких, феодальних моральних сто­сунків. Щодо капіталістичного суспільства, то проблема розвит­ку моральності в умовах вільної конкуренції посідає особливе місце в соціально-економічній теорії марксизму. У буржуазному суспільстві будь-які форми моральних зв´язків, що зберігали­ся, скажімо, при феодалізмі, руйнуються. Стосунки набувають позам орального, суто ділового характеру, оскільки посередни­ком між людьми виступають гроші. Описуючи вплив грошей у буржуазному суспільстві, Маркс та Енгельс говорять, що гроші "перетворюють вірність на зраду, любов на ненависть, ненависть на любов, чесноту на порок, порок на доброчесність, раба у пана, пана у раба, глупість у розум, розум углупість" [8, с 138]. Інакше кажучи, вони революціонізують стосунки, ос­кільки підміняють собою моральні цінності. Критика соціаль­них та моральних засад буржуазного суспільства — один із важливих аспектів погляду класиків марксизму на сучасне їм суспільство. Вони зосереджують увагу на перспективах, які бачать у безкласовому суспільстві, до якого, на їх думку, люд­ство неминуче повинно прийти. В обґрунтуванні перспектив суспільства майбутнього вони спираються на мораль пролетаріа­ту як таку, що позбавлена класової обмеженості. Вона утвер­джує людинуу її людських якостях, а не її соціальний статус. На цій підставі класики марксизму підтримували робітничий рух у країнах Західної Європи, що саме в 40—70-х роках XIX ст. набув особливо широкого розмаху. В робітничому русі вони ба­чили джерело соціального та морального оновлення людства.

У вченні Маркса пролетаріат постає класом, що покликаний виконати історичну місію духовної перемоги над "міщан­ством". Підстави для цього він бачить у "колективізмі пролета­ріату": моральних зв´язках людей, об´єднаних спільністю долі. Місія усунення суперечностей між сутністю та існуванням, згідно з Марксом, покладена історією на пролетаріат як на найбільш свідомий клас суспільства, інтереси якого не обме­жені інстинктом приватної власності [7, с 30—34].

В абсолютизації класового фактора, зокрема моральних чес­нот пролетаріату, приховувалося слабке місце марксизму. Зго­дом у практиці пролетарської революції в Росії ці слабкості наочно засвідчать про себе.

## 8.7. Ленінізм: соціально-етичні ідеї

Володимир Ілліч Ленін(Ульянов, 1870—1924) — основопо­ложник соціально-етичної теорії побудови соціалізму в одній окремо взятій країні. Ленінський етап розвитку соціально-етич­ної теорії прийнято розглядати як явище практичного утвер­дження ідей марксизму. Насправді, ленінізм в етичній, так само як і у соціально-політичній сферах, — продовження ідей народ­ництва, хоча і з опорою на ідеї Маркса. Етичну програму соціа­лізму Ленін викладає у працях: "Економічний зміст народницт­ва і критика його у книзі п. Струве", "Марксизм і революціо­нізм", "Держава і революція", "Пам´яті графа Гейдена", "Лев Толстой як дзеркало російської революції", "Л. М. Толстой і його епоха" та ін. Після жовтневої революції 1917 року — у працях: "Великий почин", "Завдання спілок молоді" та ін. Вихідним началом для побудови соціалізму Ленін бачить мо­ральність, потенційно наявну в робітничому середовищі. Роз­горнутися у повну силу настільки, щоб стати основною засадою творення нового суспільства, моральність нового класу може після перемоги пролетарської революції. Основою розвитку суспільства нового типу бачиться моральна сфера, а не еконо­мічна. На відміну від ідеї Кропоткіна про вільний, бездержав­ний механізм спілкування, Ленін пропонує оперти мораль на диктатуру передового класу — робітників.

Він відмежовує соціально-етичний ідеал пролетарської ре­волюції та соціалізму від ідей інших ліворадикальних на­прямків (революційне народництво) та ліберальних (ліберальне народництво, "етичний соціалізм"). Послідовно проведений Леніним (всупереч ідеям Маркса) принцип побудови соціаліз­му в одній окремо взятій країні, до того ж країні переважно селянській, якою була Росія, робив неминучою диктатуру од­ного класу. Соціологічний раціоналізм марксизму, радше лені­нізму, М. Бердяев назвав крайнім взірцем "соціологічного уто­пізму". Справді, теорія ленінізму виявляє свою соціально-етич­ну обмеженість у тому, що емпіричного суб´єкта розглядає як носія образу моральної досконалості за формальною підставою: приналежності до певного класу. Моральний критерій оцінки, Що покладає змістовність мети та засобів діяльності особисто­сті,тут відсутній.

Зміна соціальних обставин після перемоги революції бачи­ться вирішальною умовою піднесення емпіричного суб´єкта до рівня творчої особистості. Основною у працях Леніна проходить думка про складність побудови соціалізму зусиллями мас, що є носіями "дрібно-буржуазної свідомості". Тому, згідно з його переконанням, неможливо змінити свідомість людей до пере­моги соціалістичної революції. Лише революція може переро­бити мораль людей шляхом включення їх в активний процес побудови нового суспільства. У чесній праці ("комуністичне ставлення до праці") він бачив паростки свідомості нового ти­пу. Справа однак у тому, що ентузіазм як такий, не опертий на знання та культуру, міг давати лише взірці моральної само­відданості окремих представників класу. Але він не міг якіснозмінити змістдіяльності: надати їй творчої результативності, оскільки остання покладає у собі високий рівень фахової ком­петентності. Суспільний лад не міг триматися лише ентузіаз­мом частини суспільства, що беззастережно вірила в ідеї соціа­лізму. Необхідною стала диктатура, або примус.

Визначаючи критерій комуністичної моралі, Ленін писав: "Ми говоримо: моральність це те, що служить руйнуванню ста­рого експлуататорського суспільства і об´єднанню усіх трудя­щих навколо пролетаріату, який будує нове суспільство кому­ністів... В основі комуністичної моральності лежить боротьба за зміцнення і завершення комунізму" [6, с 296, 298]. Соціалізм у формі диктатури пролетаріату мав важливе історичне значен­ня саме як експеримент, що не вдався.Ще було раз, уже наоч­но підтверджено висловлене Марксом і теоретично обґрунто­ване у його ранній праці "Економічно-філософські рукописи 1844 року" положення про можливість побудови соціально спра­ведливого суспільства лише внаслідок поступальногосуспіль­но-історичного процесу.

Отже, у теорії ленінізму та в практиці більшовицького варіанту соціалізму лівий радикалізм вичерпав себе. Історич­ний процес розкрився у своїх засадах як об´єктивний процес саморозвитку людства: його творчих умінь, його моральнісних якостей та його здатності пізнання дійсності та самопізнання. Однак саме лівий радикалізм з усією можливою гостротою по­ставив питання про рівність людей як суб´єктів специфічно людської життєвості, тобто на тій підставі, що вони люди.Він утверджував у суспільній свідомості думку про неминучу перспективу рівності прав людей, про свободу як умову нормальності людського життя. Зрештою, він шукав радикальні засоби прак­тичного утвердження ідей свободи, рівності, братерства.

Література

1. Герцен А.Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1986. — Т. 2. — 654 с.
2. ДобролюбовЯ. Собр. соч.:ВЗ т. — М.: Худож. л-ра, 1952.— Т. 3.— 743 с.
3. Кропоткин П.Этика. — М.: Политиздат, 1991. — 496 с.
4. Избранныесоциально-политические и философские про­изведения декабристов: В 3 т. — М.: Политиздат, 1951.— Т. 2. —567 с.
5. ЛавровП. Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 2. - 703 с.
6. Ленін В.Завдання спілок молоді: Повне зібр. творів. — К.: Політвидав, 1979. — Т. 41. — 670 с
7. Маркс К.,Енгельс Ф. Німецька ідеологія. Твори. — М.: Політвидав, 1979. — Т. 3. — 603 с
8. Маркс К.Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. — Т. 42. — К.: Політвидав, 1980. — 303 с
9. Сен-Симон.Избр. соч.: В 2 т. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1948. — Т. 2. — 486 с.
10. Українка Леся.Зібр. творів: У 12 т. — К.: Наукова дум­ка, 1975. - Т. 8. - 319 с.
11. ФранкоІ.Зібрання творів: У 50 т. — К.: Наукова думка, 1981.-Т. 31. — 595 с.
12. Фурье Ш.Избр. соч.: В 4 т. - М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1951.-Т. 2. -396 с.

**Тема 9. СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ ХІХ-ХХ СТ.**

## 9.1. Багатство напрямків в етиці ХІХ-ХХ ст.

У XIX—XX ст. проблеми етичної теорії виходять на чільне місце у філософському знанні. Неминучий розрив соціальних зв´язків, спричинений бурхливим промисловим розвитком, ви­кликав потребу осмислення моральнісних засад існування осо­бистості та суспільства. Ліворадикальний напрям вбачав вихід із ситуації у творенні якісно нових моральних зв´язків шляхом якісної зміни суспільних стосунків. У революційному перетво­ренні життя стосунки індивідуалізму мали поступитися колек­тивізму зв´язків між людьми. Удосконалення моральності ба­чилося метою і засобом утвердження нового типу суспільності. Більш широким духовним явищем був етичний лібералізм. Він розглядав існуючу соціальну ситуацію як органічну буттю і спрямовував зусилля на обґрунтування моральнісних засад існування людини у системі наявних обставин (утилітаризм, по­зитивізм, прагматизм, неопозитивізм).

Усередині ліберального напрямку склався підхід, що відобра­жав невдоволення особи суспільним буттям з властивою йому духовною обмеженістю. Орієнтація суспільства на вузькокорисливі інтереси викликала внутрішній протест. Ігнорування або відсунення моральних цінностей на периферію життя спричи­няло опір обставинам. Яскраві вияви самосвідомості особи, що не сприймає "запропонованих" обставин, відображені в куль­турі романтизму, героєм якої є масштабна творча особистість. В етичній теорії, що відображала самопочуття суб´єкта у формі "втечі у свободу", склалися такі напрямки, як волюнтаризм, феноменологічна етика, екзистенціалізм.

Загальним методологічним принципом підходу до моральної проблематики обох відгалужень етичного лібералізму є інтуї­тивізм. Він відображає неможливість визначити об´єктивні за­сади моральності в умовах орієнтації на індивідуальний досвід окремого суб´єкта. Розрив із класичною традицією у підході до моральних проблем тут очевидний. Класична етична теорія ви­водила об´єктивнізасади моральності з розумності людської природи. Покладені у розумі людини всезагальні засади люд­ських стосунків визначалися через поняття "людяність". Етич­на теорія новітнього часу стоїть на позиціях релятивізму мораль­них цінностей.

У XIX ст. з´являється велика кількість трактатів з етики, що відображають багатство підходів до осмислення питань генези, історії моралі, змісту моральних понять, призначення моралі у суспільному житті, особливостей її функціонування тощо. Це трактати Мілля, Бентама, Спенсера, О. Конта, Гюио, Когена, Ріккерта, Пірса та інших.

## 9.2. Утилітаризм

У XIX ст. складається етика утилітаризму,що розглядає будь-які природні або соціокультурні феномени з огляду на їх корисність, а не згідно з їх об´єктивними якостями.

Основоположником англійського утилітаризму був Ієремія Бентам (1748—1832). Його наступники Джеймс Мілль (1773— 1836) Джон Стюарт Мілль (1806—1873) обґрунтували принципи цього напрямку. Утилітаризм, у свою чергу, впливав на філо­софію та етику американського прагматизму.

Ідеї етики Бентамавикладені у двотомній праці "Деонтоло­гія, або наука про мораль" (1834). В основу її покладений прин­цип оцінювання діяльності людей відповідно до її корисності. Йдеться не про суспільну корисність діяльності, а про приват­ний інтерес особи. Доброчесними оголошувалися вчинки, що збільшують насолоду людини і применшують її страждання. У цих міркуваннях Бентама відчутний відгомін ідей англій­ського емпіризму, а також французького матеріалізму XVIII ст., зокрема Гельвеція. Однак повторені вони у вузькій площині: Бентам бачить англійського буржуа взірцем людини.

Механізмом, що є рушієм людських учинків, Бентам ува­жає психіку людини: почуття страждання та задоволення. Лю­дина постійно перебуває між цими двома психічними стана­ми. Корисність вчинків дає відчуття задоволення, що тотожне поняттю щастя. Корисність — це те, пише Бентам, що прино­сить "добробут, зиск, задоволення, добро і щастя". Відповідно протилежним йому є почуття нещастя. Поняття корисності Бентам ставить у центр розуміння мотивів людських учинків, а також уважає, що з нього доцільно виводити моральні та за­конодавчі норми. Він схильний вважати, що поняття корисності лежить в основі людської природи загалом.

Бентам не оминає питання про зв´язок приватних та суспіль­них інтересів. Розгляд їх здійснюється на ґрунті поняття "сут­ність". Він виділяє два типи сутностей. Перші — ті, що існують реально, або ті, що осягаються здоровим глуздом. Другий — це ті, що реально не існують. До них Бентам зараховує категорії, зокрема етичні. Він заперечує існування моральних зв´язків між людьми, оскільки моральні відношення, на його думку, не що інше, як порожня фраза, удавана величина.

Послідовник і пропагандист учення Бентама ДжеймсМілльвиходив з ідей Юма у питаннях гносеології, що справило вплив на його етичну теорію. Основна праця з філософії, що містить етичні ідеї, — "Аналіз феноменів людського духу" (1829). Го­ловним джерелом знань про світ Мілль, спираючись на Юма, вважав відчуття у їх безпосередності. Він переносив своє розу­міння джерел пізнання і на мораль. Найпростіші відчуття за­доволення та незадоволення асоціюються з певним вчинком.

Єдність почуттів та вчинків складає зміст моральності. Джере­лом почуття задоволення є багатство, влада, самоутвердження, отже, ці егоїстичні чинники поведінки і складають основу мо­ральності. Правда, він намагався розробити засади переведен­ня особистісного егоїзму в суспільно бажану поведінку шляхом виховного впливу. З цією метою, зокрема, вважав за необхідне розробити правову систему заохочень та покарань.

Джон СтюартМілль,син Джеймса Мілля, розвинув етич­ну систему утилітаризму у праці "Система логіки". В останній, шостій частині праці, під назвою "Утилітаризм" це поняття вперше введено ним для означення нового етичного напрямку. Мілль обґрунтовує моральну цінність вчинків їх корисністю. Правда, на відміну від своїх попередників, корисність він не зводить до егоїстичного задоволення. У його етиці мовиться також про принцип альтруїзму, хоча не розкриваються об´єк­тивні підстави переходу егоїзму у свою протилежність — аль­труїзм.

Мілль виводить джерела моральності з психічної структури особи. В основі суспільних явищ лежать загальні закони люд­ської природи. Вони є предметом наук про людину. Етика ж — це мистецтво. Мистецтвом вона є в тому сенсі, що покликана виробити сукупність норм, спираючись на які людина могла б позбутися страждань, переживань і почуватися щасливою. Ети­ка — засіб морального самоудосконалення людини, а отже і су­спільства.

Відмінним в етиці Дж. С. Мілля, порівняно з його поперед­никами, є поділ задоволень на нижчі — чуттєві, і вищі — інте­лектуальні.

## 9.3. Позитивізм

У XIX ст. етика утилітаризму, з властивою їй апологією принципу корисності, вичерпує себе, поступаючись місцем етиці прагматизму та інтуїтивізму. Відгомін її ідей має місце в інших етичних вченнях Заходу XIX—XX ст.

Засновник позитивізму Огюст Конт (1798—1857) викладає основи свого вчення у працях: "Курс позитивної філософії" (1830—1842) та "Система позитивної політики" (1851 —1854). Етична теорія у системі гносеології Конта набуває значення про­відної науки. Він уважав, що етика, спираючись на закони біо­логії, може дати такі ж беззаперечні висновки, як, скажімо, геометрія. Називаючи етику "позитивною філософією", він від­водить їй таку функцію: "...Точно визначити прямий чи опосе­редкований, приватний чи суспільно дієвий вплив, властивий кожному вчинку, кожній звичці і кожній схильності або по­чуттю; звідси природно будуть випливати як неминучі наслідки правила поведінки як загальні, так і спеціальні, і ці правила будуть найбільше відповідати всезагальному порядку і, отже, неодмінно виявляться найбільш сприятливими для особистого щастя". Етика покликана внести порядок у соціальні явища, виходячи з принципу "цілого", шляхом утвердження примату обов´язків над правами. Можливості виконати цю функцію на­явні в етиці завдяки опорі на розум. Послідовна опора на прин­цип розумного — шлях морального удосконалення. Нижчі біо­логічні прояви людини мають бути підпорядковані вищим. При­страсті, до яких належить егоїзм, мають бути упорядковані розумом. Суспільство на вищому рівні його розвитку ("позитив­на стадія", стадія "промислового життя") має жити згідно із законами "позитивної філософії". У ньому повинна панувати миролюбна мораль, альтруїзм, суспільна злагода на засадах остаточного розподілу прав і обов´язків громадян.

Полемізуючи з ідеями просвітителів, Конт замість принципів "свободи особистості", "рівності перед законом" висуває прин­цип добровільного підпорядкування людей існуючій системі сто­сунків. Доброчесністю є не завищені претензії на всезагальну рівність, а позитивне розуміння обов´язку, добровільне підпо­рядкування вищим за себе з метою уникнення анархії та роз­брату в суспільстві. Для збереження суспільної злагоди він вва­жає необхідною гармонійну взаємодію трьох основних засад Життя: матеріальної, духовної, моральнісної. У людській при­роді їм відповідають три здібності: воля, розум, почуття. Воля спрямована на матеріальну сферу, розум — на інтелектуальну Діяльність, а почуття — на душевну злагоду. Суспільство мож­на уподібнити людині й відповідно розглядати його як цінність, складниками якої будуть: держава, церква, сім´я. Держава ре­гулює майнові питання, церква — духовні, сім´я — моральні (душевні). Кожна сфера має функціонувати всередині себе та взаємодіяти з іншими так, щоб створювати простір для поступу.

Важливим у міркуваннях Конта є безумовне відокремлення світської (практичної) влади від духовної (теоретичної). Світ­ська влада, уособленням якої є люди ділові (промисловці, бан­кіри), має дбати про матеріальний добробут та шляхи його до­сягнення. "Духовна влада" — вчені, філософи, митці — мають бути "вихователями" суспільства. Сім´ї Конт відводить функ­цію оберега моральнісних засад. Головною серед них є підпо­рядкування молодших старшим, дружини — чоловікові. Основ­не ж призначення сім´ї — бути школою послуху.

Цікаві міркування Конта щодо взаємодії розуму та серця у духовному світі конкретної особистості. Почуття спрямовані на творення злагоди і реалізують себе у спілкуванні. Розум ча­сто керується егоїстичними міркуваннями. Тому завдання мо­ральної самосвідомості суб´єкта — підпорядкувати "індивідуа­лістичний розум" "соціальному серцю".

Формуючи принципи альтруїзму (це поняття введене Контом), він висуває такі максими: "Люблю тебе більше, ніж себе і себе люблю тільки заради тебе"; "Жити для інших, забути про себе".

У Росії ідеї Конта здобули підтримку в працях М. Михайловського, П. Лаврова. Певний їх відгук має місце у працях "пізніх слов´янофілів" (М. Данилевський, К. Леонтьев).

Особливим відгалуженням всередині позитивізму була "ево­люційна етика",представлена Т. Гекслі, М. Гюйо, Е. Вестермарком та ін. Найкрупнішим представником англійського по­зитивізму був Герберт Спенсер(1820—1903). Основна його пра­ця "Система синтетичної філософії" складається з 10 книг, куди зокрема входять: "Основи біології", "Основи психології", "Ос­нови соціології", "Основи етики". Основні ідеї його етики оперті, з одного боку, на еволюційну теорію Ч. Дарвіна, а з іншого — на утилітаризм і гедонізм. Моральні норми та етичні ідеї він вважав зумовленими соціальною дійсністю. Люди підтримують їх та дотримуються їхніх вимог, оскільки вони корисні й забез­печують психічно сприятливі умови існування. Теоретики у кож­ну епоху обґрунтовують цінність моралі, виходячи з її суспіль­ної ролі.

Генезу моралі Спенсер виводить із законів еволюції, яким підпорядковане усе планетарне життя, у тому числі людське.

Подібно до природних організмів, кількісно зростає та якісно удосконалюється суспільний організм.

Моральність, на думку Спенсера, складалася під впливом суспільних інстинктів: зі страху осуду з боку інших членів суспільства. Позитивна оцінка народжувала почуття задоволен­ня, приязні до середовища. Так складалися здібності альтруїз­му, а, отже, свідомого дотримання вимог середовища: з відчут­тя морального обов´язку. Позитивні моральні якості, оскільки вони об´єктивно необхідні як для людини, так і для суспільства, закріплюються у процесі природного відбору. Відбувається по­ступове удосконалення психічних структур людини, з яких усу­ваються агресивні інстинкти. Вони підпорядковуються почут­тю справедливості та приязні. Джерелом суспільного прогресу Спенсер вважав не соціальні умови, а індивідуальні стосунки, у процесі яких удосконалюються моральні почуття людини. Вона гармонізує свій внутрішній світ, спираючись на досвід почуттів, що регулюють усі інші психічні прояви. Поняття корисності в етиці Спенсера не має вузько прагматичного ха­рактеру. Корисність спрямована не на егоїстичні, а на суспільні потреби. Так само позбавлене негативного відтінку поняття "пристосування" до середовища. Воно не тотожне "соціальній мімікрії", а означає вироблене еволюційним шляхом уміння узгоджувати свої дії з іншими, виходячи з принципу розумно­го. Тут відчутний певний вплив просвітницької теорії "розум­ного егоїзму". Цінність життя Спенсер бачить у розумному по­єднанні узгодженості стосунків, з одного боку, при неповтор­ності проявів у людині її людських якостей, — з іншого.

Обстоюючи позицію духовної свободи особистості, він нега­тивно ставився до аскетичної моралі, вважаючи її неприрод­ною для людини. Моральна людина має у нормальний спосіб за­довольняти свої нормальні людські потреби. Отже, Спенсер опирає моральність, з одного боку, на природність людини, а з іншого — на її суспільну сутність, тобто на розумність. Його етика має як раціональний, так і емпіричний характер.

Належне місце Спенсер відводить питанням морального са­моконтролю. Основою істинності морального почуття він вва­жає моральну інтуїцію — наявне у людині почуття доброго і не­доброго, справедливого і несправедливого. Моральна інтуїція не виводиться з індивідуального досвіду. Наявність її у світі особистості є наслідком удосконалення в еволюційному процесі та самоудосконалення її моральної природи.

При обґрунтуванні природних витоків моралі Спенсер прово­дить якісне розмежування рис природного і соціального. Зокре­ма, на відміну від природного, "соціальний організм" характе­ризується автономією складників: кожен член суспільства, належачи до загального цілого, разом з тим є неповторною життєвістю.

Соціальний організм є доцільним, якщо він гарантує цю неповторність. Індивіди, відокремлюючись один від одного, вчаться узгоджувати свої дії.

Розвиток "соціального організму" бачиться як еволюційний процес: йому властивий рух від простого до складного, від одно­рідного до різнорідного. Порівнюючи попередні суспільства як такі, що "засновані на примусі", з "промисловим суспільством", Спенсер говорить, що останнє ґрунтується на добровільній співпраці людей. Відповідно, в умовах панування примусу роз­вивалися такі людські риси, як заздрість, жорстокість, пожад­ливість тощо. Життя в умовах злагоди народжує співдружність, правдивість, приязнь. Критерій моральності прогресу Спенсер бачить у зростанні почуття доброзичливості, взаємної симпатії між людьми.

Етичній теорії Спенсер відводить функцію обґрунтування моральних норм та вимог, пояснення причинних зв´язків люд­ських вчинків та їх наслідків. Він стоїть на позиції раціональ­ного виведення критерію моральності: в її змісті має бути ін­терес інших. Моральний прогрес пов´язаний з поступовим на­шаруванням у психіці людей здатності та потреби доцільної поведінки. У світі особистості вона має розгорнутися багатством проявів, що, власне, і означає моральність відношення.

Пов´язуючи можливості удосконалення суспільства з мораль­ним удосконаленням людей, Спенсер схильний вважати, що "найвищі дії, необхідні для гармонійного ведення життя, бу­дуть такі ж звичні, як і нижчі дії, до яких нас спонукають прості бажання. Моральні почуття, з´являючись на сцену в потрібний час, у потрібному місці й в потрібних розмірах, будуть керувати людьми так само мимовільно, невимушено і цілком відповід­ним чином, як керують ними тепер відчуття". У цьому випад­ку простежується просвітницька віра Спенсера у перспективи людини. Так само відгомін її чується у думці щодо можливості розумної організації суспільного життя. У ньому моральність людей узгоджується із суспільним цілим на засадах гармонії. У другій половині XIX — на початку XX ст. розробка етич­ної проблематики набуває особливої актуальності, у зв´язку з загальною тенденцією гуманізації філософського знання. У дусі ідей "християнської етики" проблеми моралі осмислює Семюел Смайлс у працях "Самодіяльність", "Характер", "Ощадність" та ін. Ідеї позитивізму в моралі обґрунтував Жан-Марі Гюйо (1854—1888) в працях "Мораль Епікура", "Сучасна англійська етика". Поняття моралі він намагався вивести з "життєвого пориву" як основи буття. Біологічні процеси, згідно з Гюйо, покладені в основу соціального життя. Альтруїзм він бачить основою моралі, заперечуючи будь-яку цінність егоїзму. У праці "Безвір´я майбутнього" говориться про духовну свободу особи­стості як основу моралі. Відчуття єдності з космосом буде, на думку філософа, складати основу моральних почуттів. Пози­тивіст Гаральд Геффдінг (1843—1931), розробляючи проблему цінностей як проблему філософії, бачить їх в етиці та релігії. У працях "Людська думка" та "Філософія релігії" він зближує моральну і релігійну проблематику. Основне завдання моралі, за Геффдінгом, — забезпечити людині добробут, під яким цей датський філософ бачить усе, що задовольняє потреби людської природи.

Французький позитивіст Шарль Летурно (1831—1902) у пра­ці "Прогрес моральності" виводить моральні ідеї людства з люд­ської природи. На його думку, егоїзм виникає з інстинкту жит­тя, тоді як почуття альтруїзму — з інстинкту статевого кохан­ня. Його розвиток знаходить відображення у відданості сім´ї, у потребі спілкування як самоцінній. Перспективи розвитку моральності він бачив у боротьбі альтруїзму з егоїзмом. Його праці з еволюції моралі, сім´ї, шлюбу, релігії мають гумані­стичне спрямування. Важливе місце у них посідає проблема ви­ховання,зокрема морального виховання особистості. Зрештою, увесь процес морального розвитку людства бачиться філософу та етнографу шляхом упорядкування інстинктів, самоупокорення людиною себе. Історію моралі він ділить за цією ознакою на чотири періоди: перший — тварна стадія; другий — дикунська; третій — варварська; четвертий — меркантильна.

Вагомим був творчий внесок в історію та теорію етики пред­ставників історико-етнографічного напрямку,неопозитивістів Еміля Дюркгейма (1858—1917) та його учня Люсьєна Леві-Брюля (1857—1939). Дюркгейм— засновник так званої школи соціально-апробативної етики. У працях "Метод соціології", "Само­губство" та інших розкрито питання історії моралі та її сут­ності. Згідно з Дюркгеймом, мораль є наслідком "колективних уявлень", що виробляються суспільством і "нав´язуються" лю­дині. Особистість не розглядається при цьому як суб´єкт мо­рального вибору. Процес переходу колективних уявлень в осо­бистий досвід індивіда розглядається як явище морального і — ширше — історичного прогресу загалом. Дюркгейм розробив різновиди солідарності, виділивши два її типи: "механічну" і "органічну". Вища (органічна) солідарність можлива лише тоді, коли кожен має власну сферу діяльності, тобто є особисті­стю. Останнє можливе лише за об´єктивною підставою: на­явність у суспільстві умов для індивідуалізації особи. Поведін­ку окремої особи Дюркгейм ставив у залежність від "солідар­ності суспільного цілого".

Велику увагу етичній проблематиці приділяли представни­ки марбурзької та баденської шкіл неокантіанців.Марбурзьку школу очолював Герман Коген (1842—1918), а баденську — Генріх Ріккерт (1863—1936). Неокантіанство було своєрідною реакцією на марксизм та ідеї соціалізму. Воно розглядало ети­ку як шлях до морального самовдосконалення людини поза якісною зміною стосунків. Неокантіанці проповідували "етич­ний соціалізм", опираючи свої ідеї на цінності релігійної віри.

## 9.4. Прагматизм

На переході XIX і XX ст. в етиці складається новий напрям — прагматизм.Його засновник американський філософ Чарльз Пірс (1839—1914) базував етичні ідеї на космологічному вчен­ні. На його думку, космічна еволюція базується на трьох вихід­них засадах: на тихізмі (грецьке — випадок), агапізмі (гре­цьке — любов) та синехізмі (грецьке — неперервність). У прин­ципі тихізму (випадковість) заперечувалася фатальна (наперед визначена) необхідність у природі. Натомість утверджувалося значення випадковості. У ній вбачався прояв свободи духу. Про­відним принципом бачився агапізм, тобто любов як породжую­че начало світу. Закони любові діють у Всесвіті та проявляють себе у вигляді законів еволюції. Усі речі прагнуть один до одно­го і у цьому зв´язку вдосконалюються. Принцип синехізму, тоб­то неперервності сущого, означає рух від нижчого до вищого, від неіснуючого до існуючого, від хаосу до космосу, тобто до любові та порядку. Увесь процес загалом визначається як зро­стаюча його розумність. У світі людського буття, або, за термі­нологією Пірса, "вторинного буття" має місце індивідуальне існування, що піддається виміру згідно з принципом: "тут" і "те­пер". Виявом реальності існування є взаємодія з об´єктивним світом: спротив, взаємодія, сприяння тощо. Етику Пірс розгля­дає як науку про цілі людської діяльності. У праці "Маніфест" він так визначає спрямування діяльності: вона може бути істин­ною або ні. Основне — щоб вона була практично корисною, до­цільною, тобто працювала на інтереси суб´єкта.

Ідеї Пірса розвинув його послідовник Уільям Джеме (1842— 1910). Акцентуючи увагу на корисності вчинку для його суб´єк­та, Джеме заперечує цінність моралі для гармонізації людських стосунків. На його думку, "наукова етика (якщо така взагалі існує) ще нікого не спонукала чинити добре". Центральним у йо­го етиці є принцип корисності, "зиску". Будь-які вчинки хо­роші, аби вони давали зиск. "Істинне те, що дає успіх". Понят­тя добра та зла пов´язуються відповідно з успіхом чи неуспіхом діяльності. Прагматизм відповідав духу капіталізму саме аме­риканського ґатунку, де успіх, незалежно від шляхів та засобів його здобуття, робить особу, що служить символом успіху, взірцем людини.

Прагматизм і донині залишається одним із провідних на­прямків у американській етичній теорії.

## 9.5. "Філософія життя"

На переході XIX і XX ст. в етиці складається новий напрям — прагматизм.Його засновник американський філософ Чарльз Пірс (1839—1914) базував етичні ідеї на космологічному вчен­ні. На його думку, космічна еволюція базується на трьох вихід­них засадах: на тихізмі (грецьке — випадок), агапізмі (гре­цьке — любов) та синехізмі (грецьке — неперервність). У прин­ципі тихізму (випадковість) заперечувалася фатальна (наперед визначена) необхідність у природі. Натомість утверджувалося значення випадковості. У ній вбачався прояв свободи духу. Про­відним принципом бачився агапізм, тобто любов як породжую­че начало світу. Закони любові діють у Всесвіті та проявляють себе у вигляді законів еволюції. Усі речі прагнуть один до одно­го і у цьому зв´язку вдосконалюються. Принцип синехізму, тоб­то неперервності сущого, означає рух від нижчого до вищого, від неіснуючого до існуючого, від хаосу до космосу, тобто до любові та порядку. Увесь процес загалом визначається як зро­стаюча його розумність. У світі людського буття, або, за термі­нологією Пірса, "вторинного буття" має місце індивідуальне існування, що піддається виміру згідно з принципом: "тут" і "те­пер". Виявом реальності існування є взаємодія з об´єктивним світом: спротив, взаємодія, сприяння тощо. Етику Пірс розгля­дає як науку про цілі людської діяльності. У праці "Маніфест" він так визначає спрямування діяльності: вона може бути істин­ною або ні. Основне — щоб вона була практично корисною, до­цільною, тобто працювала на інтереси суб´єкта.

Ідеї Пірса розвинув його послідовник Уільям Джеме (1842— 1910). Акцентуючи увагу на корисності вчинку для його суб´єк­та, Джеме заперечує цінність моралі для гармонізації людських стосунків. На його думку, "наукова етика (якщо така взагалі існує) ще нікого не спонукала чинити добре". Центральним у йо­го етиці є принцип корисності, "зиску". Будь-які вчинки хо­роші, аби вони давали зиск. "Істинне те, що дає успіх". Понят­тя добра та зла пов´язуються відповідно з успіхом чи неуспіхом діяльності. Прагматизм відповідав духу капіталізму саме аме­риканського ґатунку, де успіх, незалежно від шляхів та засобів його здобуття, робить особу, що служить символом успіху, взірцем людини.

Прагматизм і донині залишається одним із провідних на­прямків у американській етичній теорії.

У XIX ст. складається "філософія життя" — напрям етично­го волюнтаризму, засновником якого був Артур Шопенгауер (1788—1860), його послідовники — Фрідріх Ніцше (1844— 1900), Анрі Бергсон (1859—1911), Освальд Шпенглер (1880—1936) та ін. Вихідна світоглядна позиція цього напрямку — скептицизм щодо можливостей розуму пізнати світ шляхом споглядального ставлення до нього. У ньому простежується також несприйняття і внутрішній протест проти практицизму буржуазного способу життя та проти системи цінностей буржуа­зії. Життєвість у її свобідному прояві бачиться уособленням метафізичного творчого начала. Методологічною засадою осмис­лення природи і сутності моралі у "філософії життя" є ірраціо­налізм. Етичні ідеї філософського ірраціоналізму викладені Шопенгауером у праці "Світ як воля та уявлення" (1818), а та­кож у конкурсних трактатах "Про свободу волі" та "Про основу моралі". Етичні ідеї філософа є складовою його філософської системи, в якій світ природи, людське життя та життя окремої особистості об´єднані у цілісність. Підставою останньої є певне метафізичне начало: світова воля.Усе багатство реального світу є виявом волі. Сутність її не пізнавана. Останнє споріднює по­няття волі у Шопенгауера з "річчю у собі" Канта. Дія світової волі виявляє себе у природі на всіх рівнях життя: у магнетизмі, у рості кристалів, у рослинному, тваринному світах та в люди­ні. На рівні людини відбувається роздвоєння волі на суб´єкт і об´єкт, тобто вона стає для себе предметом уяви, об´єктивується і пізнає себе у поняттях. Однак на рівні уяви світ не відкриваєть­ся людині. Емпірична дійсність — лише ілюзія людської свідо­мості. Світова воля як основа світобудови може бути пізнана лише на основі інтуїції.Вона відкриває сутність волі як "сліпого прагнення до життя", як "волю до життя".

У сфері природи, у людському житті присутнє постійне су­перництво воль. Зрештою, дія світової волі спрямовується на виживання істот, що найдосконаліше відображають її потреби. Оскільки воля опредметнює себе у реальних об´єктах, і процес має неперервний характер, результативність якого не має ви­раженої досконалості, воля є постійно незадоволена. Отже, воля до життя є нещасливою волею. Вияв волі у світі є не що інше, як джерело мук і страждань.

Етична система Шопенгауера пройнята песимізмом, що об´єктивно зумовлений протистоянням світової волі та мораль­ної волі суб´єкта. Воля до життя — явище позаморальне, а то­му її вияви завжди — джерело нещастя. Оскільки ж воля до життя — нескінченна, то у ній покладене постійне джерело розбрату. Постійність, з якою діє світова воля, утверджуючи себе, не відміняє того, що її конкретні прояви конечні, а отже, не гарантують ні щастя, ні відчуття радості життя.

З поняттям світової волі в етиці Шопенгауера пов´язане пи­тання свободиі необхідності. Цілком вільною Шопенгауер вва­жає лише світову волю — єдину, тотожну собі сутність. Вона нічим не обмежена, а тому всемогутня. У людині вона виявляє себе в інтелігібельному ("умоосяжному") характері, що даний кожній людині попередньо і є незмінним. Поряд з умоосяжною волею, у кожній людині наявна її індивідуальна варіація, що утворюється завдяки включенню інтелігібельної волі у систе­му мотивів людських дій. Цю варіацію він називає "емпірич­ним характером". У трактаті "Про свободу волі" даються такі його характеристики: "Так само, як сили природи, так і харак­тер визначається напередзаданістю, незмінністю, непізнавані­стю" [14, с 80]. Людину автор бачить несвобідною за самою її природою, як така вона несе у собі свою долю. її моральні якості залишаються незмінними впродовж життя. Єдине, що вирізняє людину як вид, це те, що її характер індивідуальний,тоді як утварному світі він видовий.Хоча, як додає філософ, "у всіх особистих характерів в основі лежить характер виду, так що головні властивості повторюються у кожного" [14, с 80].

Також вирізняє людину як вид здатність пізнання свого не­змінного характеру. Філософ радить не впадати в ілюзію щодо можливості виховати нові якості характеру, адже "далі, ніж виправлення пізнання, не поширюється жодний моральний вплив, і намагання позбутися недоліків у характері людини шляхом промов і повчань, щоб таким чином перетворити сам її характер, її справжнє моральне обличчя, цілком рівнозначне спробі з допомогою зовнішніх впливів перетворити свинець на золото, або ретельним доглядом примусити дуб родити абрико­си" [14, с 84]. Хоча пізнання не здатне змінити характер, воно дозволяє уникати хибних засобів діяльності та удосконалюва­ти її мотиви. На цій підставі Шопенгауер вводить поняття "на­бутий" характер, розглядаючи його як третій тип характерів, поряд із умоосяжним та емпіричним. Однак пізнання власної індивідуальності мало що змінює у фаталістичних та песимі­стичних висновках філософа. Адже пізнання характеру неспро­можне змінити його.

У трактаті "Про основу моралі" конкретизується зміст ем­піричного характеру. Виділяються три його різновиди: егоїстич­ний, злостивий та співчутливий. Егоїзм бачиться нормою, ос­кільки, згідно з Шопенгауером, більшість людей за своєю при­родою — егоїсти. Однак егоїзм не має фатального щодо інших характеру. Небезпечним є лише його крайній варіант — "зло­стивий характер", оскільки спричиняти нещастя іншим для нього — насолода. На особливу увагу заслуговує визначення третього типу характеру — співстраждання.У його обґрунту­ванні Шопенгауер підноситься над фаталістичним розумінням долі й знаходить своєрідний порятунок від безвиході, що її ство­рює дія "світової волі". Співстраждання переводить вектор волі на іншого, що "стає останньою метоюмоєї волі", тобто що "я цілком безпосередньо бажаю йогоблага і не бажаю його зла", — пише Шопенгауер. У феномені співстраждання філософ відна­ходить вихід за межі егоїзму волі. "Винятково лише це спів­страждання служить дійсною основою будь-якої свобідноїспра­ведливості і будь-якого справжньоголюдинолюбства" [14, с 206]. Моральною цінністю є здатність співстраждання саме як вияв справжньої людинолюбності. В описі цього феномена філософ підноситься до пафосності, коли говорить: "Процес цей гідний подиву, навіть сповнений таїни. Це — воістину велике таїнство етики, її першофеномен і гранична лінія, переступити яку може зважитися ще тільки метафізична умоглядність" [14, с 206].

Співстраждання, як наголошує Шопенгауер, — це рушій людських дій. Його моральна цінність— у здатності долати егоїзм волі. Гуманістичне бачення сутності людяності засвідчує про себе тим, що моральна особистість, згідно з Шопенгауером, здатна витримати двобій "з цілим світом зла". Запитуючи: як може чуже страждання діяти на мене так само безпосередньо, як діє моє, Шопенгауер відповідає: "Але це передбачає, що я до певної міри ототожнився з іншим, і отже, усунулась на мить межа між "я" і "не-я"; тоді лише обставини іншого, його потре­ба, його горе, його страждання стають безпосередньо моїми, тоді я не розглядаю його вже, як, однак, подає його емпіричне спо­глядання, за дещо мені чуже, для мене байдуже, від мене цілком відмінне, а разом страждаю в ньому,незважаючи на те, що мої нерви не знаходяться у його шкірі [14, с 222—223]. Об´єктив­но, з логіки міркувань Шопенгауера випливає, що лише страждання зближує людей і споріднює їхні почуття. До етичних оброчесностей філософ відносить також феномени справедли­вості та людинолюбності.

Важливе місце у міркуваннях Шопенгауера щодо співстраж­дання посідає думка про те, що лише страждання, а не радість іншого, включає дію співпереживання як мотив ставлення до іншого. Відкриваючи для себе світ як суцільне страждання, моральна людина не може утверджувати його діяльністю своєї волі. Шопенгауер наголошує, що завдання моральної волі по­лягає у пригніченні волі до життя через аскетизм: приборкан­ня потреб тіла та самообмеження. В ідеалі приборкана воля переходить у ніщо."Немає волі — немає уявлення, немає світу. Перед нами залишається ніщо".

Отже, є підстави стверджувати, що етика Шопенгауера містить у собі гуманістичний критерій моральності. Він наяв­ний у самій людині як страждаючій та пізнаючій істоті.

Послідовником ідей Шопенгауера у підході до розуміння місця волі у людській діяльності був Фрідріх Ніцшв.Правда, він більше послідовний провідник ідей волюнтаризму. Ніцше подолав суперечність між онтологічним принципом волі до життя та етичним принципом співстраждання, що була наявна в етиці Шопенгауера. Ніцше утверджує діяльну волю як умову самоутвердження особистості. З цих позицій він піддає критиці традиційну мораль як таке начало, що сковує волю.

Етичні ідеї викладені Ніцше у працях: "Людське, надто людське", "Весела наука", "Зла мудрість", "Так казав Заратуст-ра", "По той бік добра і зла", "До генеалогії моралі", "Анти-християнин" та ін. Етика Ніцше спрямована на переоцінку на­явних моральних цінностей. Підстави переоцінки він бачить у тому, що традиційна мораль втратила свою моральнісну сут­ність. Вона звузилася до форми, що маскує руйнацію моральніс-них зв´язків. "Так, я осягнув сутність моралі: вона вся ґрунту­ється на брехні, адже в основі її лежить що завгодно, крім влас­не морального: пиха, погорда, помста, прагнення реваншу", — пише Ніцше. Традиційну мораль, що будується на системі при­писів, Ніцше розглядає як явище несвободи. На противагу їй, він утверджує свободу відморалі (традиційної), але дляморалі, у якій особистість почувалася б свобідним творцем духовних цінностей.

Предметом аналізу філософа є питання добра і зла, доброчес­ності, сорому, справедливості тощо. Всюди він виявляє відмінне між справді моральним та удавано моральним і викриває остан­нє як протилежне моральності. Він наголошує, що в людині важлива не видимість гідності, честі, добра, а дійсна їх наяв­ність. Пафос, з яким філософ заперечує удавану моральність, що маскує байдужість чи навіть аморалізм, часом переходить межі й перетворюється на заперечення моралі загалом, що і дало підстави тлумачити його позицію як етичний імморалізм, тоб­то позаморальну. У праці "Так казав Заратустра" він доходить висновку про існування двох типів людей залежно від їх став­лення до моральних засад суспільного життя. Один тип — силь­на людина, що бачить себе "надлюдиною": більш "обдарованою", кращою за інших. Колектив таких сильних, сповнених жадоби до влади "панівних" натур вважає, що йому "усе дозволено". Ін­ший — це "слабкі" натури: "усереднена" більшість, здатна хіба що підпорядковуватись сильним.

Момент заперечення існуючої системи моральних уявлень в ім´я звільнення людського духу для творчості має позитивні риси. Утверджуючи цінність активності, Ніцше говорить про розум як про джерело приборкання тварності в людині в ім´я самостановлення "надлюдини", "творця". Справа, однак, поля­гає у моральності засобів самоутвердження. Вол. Соловйов у статті "Ідея надлюдини", називаючи позицію ніцшеанства щодо поділу людей на "слабких" і "сильних" безумовно нега­тивною, вважає правомірною саму суть питання про "надлюди­ну". Сенс проблеми "надлюдини" філософ бачить не у відноси­нах влади та послуху, а у моральному подвигу в ім´я людства. Беручи за взірець діяльність боголюдини, Соловйов говорить, що подвигом заради людей було здобуте безсмертя. Дія надлю­дини цінна за умови альтруїстичного служіння людству.

Ніцше цікавий як історик моралі. Характеризуючи історію морального розвитку людства, він виділяє три найосновніші її фази. Сутність процесу та його спрямування визначаються рівнем зростання моральної свідомості. "Першою ознакою, що звір став людиною, є те, що його дії спрямовані вже не на доб­робут цієї миті, а на тривалий добробут, тобто людина стає корисною, доцільною;тут вперше проривається назовні вільне панування розуму" [5, с 288]. Так характеризується перший етап історії людства.

Другий етап — більш високий щабель розвитку людського начала, — коли людина "починає діяти на основі принципу честі", тобто вона підноситься над вузьким принципом корис­ності до самоусвідомлення себе суб´єктом моральнісності.

На третьому етапі людина стає творцем істинно морального відношення до світу. Вона володіє критеріямиморальності. Як така, "вона діє на підставі власноїоцінки речей і людей; вона сама визначає для себе й інших, що гідно і що корисно; вона стає законодавцем думок, згідно зі зростанням поняття корисного та гідного" [5, с 288]. Критерій моральності, що його утверджує Ніцше, вписується у класичну традицію етичного знання: "Пі­знання дає їй (людині. — В. М.)змогу надавати перевагу най­більш корисному, тобто загальну тривалу корисність, своїй осо­бистій корисності; загальну і тривалу повагу — тимчасовому визнанню; вона живе і діє як індивід колективу" [5, с 288].

Великою повагою і довірою до особистості звучить думка філософа щодо можливої перспективи удосконалення людства діяльністю морально зрілої особистості. "До цього часу справ­жньою ознакою моральної дії вважалася її безособовість; і до­ведено, що мотивом для схвалення безособових дій був спочат­ку їх зв´язок із загальною корисністю. Чи не передбачається суттєва зміна цих поглядів тепер, коли все краще починають розуміти, що саме найбільш особистімотиви найкорисніші і для загального блага; так що саме суворо особиста поведінка відпо­відає сучасному поняттю моральності (як загальнокорисного)? Створити з себе цілісну особистістьі у всьому, що робиш, мати на увазі її вище благо— це дає більше, ніж співстраждальні наміри і дії заради інших" [5, с 288]. Наведена думка містить критерій моральності, близький до категоричного імперативу Канта. Останній так обґрунтовує всезагальність (розумність) морального воління в праці "Основи метафізики моральності": "Якщо розум неодмінно визначає волю, то вчинки такої істоти, що визнаються за об´єктивно необхідні, необхідні також і суб´єк­тивно, тобто воля здатна вибирати лише те, що розум незалежно від схильності визнає практично необхідним, тобто добрим". В етиці Ніцше розумне в суб´єкті тотожне доброму; індивідуальне (творче) моральнісне начало утверджує всезагальне.

З позицій довіри до особистості звучить критика традицій­ної моралі. Вона обстоює дух общинності коштом індивіду­альності. І лише у такому сенсі, тобто як гальмівне, обмежуюче начало індивідуальної моральної творчості вона є предметом критики. Слушно диференціюючи мораль і моральність (нравственность),Ніцше говорить, що традиція діє "перш за все в інтересах збереження общини,народу" [5, с 289]. Це зовсім не означає, що традицію він сприймає лише негативно. Уній він бачить джерело збереження людського начала, засіб прибор­кання тварних інстинктів. І лише з позицій інтересів станов­лення особистості як "творця моралі" піддає критиці моральну традицію. З цих же позицій і на тій же підставі об´єктом крити­ки стає релігійна мораль. її Ніцше звинувачує у лицемірстві. Етика Ніцше у суттєвому не розриває з класичною традицією, адже ірраціональну "волю до життя" вона вкладає в розумно-вольове начало, носієм якого є особистість. Ідеалом "здорового суспільства" для Ніцше була антична Греція: породжений нею тип особистості та тип суспільних стосунків. Отже, можна го­ворити про певну непослідовність етичної позиції Ніцше, що не заперечує цінності її гуманістичних аспектів.

## 9.6. Феноменологічна етика

У XX ст. виникає особливий інтерес до ірраціонально-міфо­логічних ідей та образів. Вони розглядаються як засіб компен­сації розірваної, зруйнованої системи архетипічних образів.

У XX ст. одним із широких філософсько-етичних напрямків є феноменологія. В етиці її ідеї обґрунтував Макс Шел ер (1874— 1928) у праці "Формалізм в етиці і матеріальна етика цінно­стей" (1916). Це одна з найбільш цікавих у XX ст. праць з ети­ки. Шелер спирається на феноменологічний метод Е. Гуссерля, що вважав можливим безпосереднє, інтуїтивне осягнення сут­ності речей і явищ. Правда, відкривається сутність не емпірич­ному сприйманню, а "ідеальній інтуїції". Шелер зосереджує увагу не стільки на описі "логічних сутностей" — смислового значення феноменів "ідеальної інтуїції", скільки на проблемі цінностей. Він виходить з того, що феномени свідомості мають не лише смислове, але й ціннісне значення. Досліджувати його зміст покликана етика. Предмет її осягається не інтелекту альною,а емоційноюінтуїцією. Це особливе почуття. Сутність йoro не в афективних почуттях, не в суб´єктивному світі, а у сві­ті об´єктивних цінностей.

Афективні почуття — упереджені. Вони диктують вибір і оцін­ку відповідно до уподобань суб´єкта. Моральні почуття вихо­дять із об´єктивно наявної системи цінностей. Однак вибір "чи­стої свідомості" не є актом раціональним. Філософ наголошує, що "ієрархію цінностей ніколине можна дедукувати".Для того, щоб визначити, яка з цінностей "вища", ми щоразу маємо робити акт вибору. Для цього існує "інтуїтивна очевидність уподобання".

"У самомучуттєвому, живому контакті зі світом(психіч­ним, фізичним чи ще якимось), у наданні переваг та зневажанні, у самихлюбові та ненависті, тобто у процесі здійснення цих інтенціональних функцій і актів вибухають цінності та їх порядки!І в тому, що дане таким чином, наявний також апріор­ний зміст", — пише М. Шелер [13, с. 287]. Філософ справедли­во стверджує, що дух, обмежений лише сприйманням та мис­ленням, був би цілком "сліпий до цінностей", якщо добре не була б розвинута його здатність "внутрішнього сприймання", тобто сприймання психічного.

Шелер поділяє ідею етичного апріоризму Канта, на чому він і наголошує. Адже вважати, що індуктивна етика може дати знання об´єктивної системи моральних цінностей, означало б стати на позиції релятивізму і суб´єктивізму. Лише апріорні моральні закони можуть мати всезагальний характер.

Наголошуючи на цінності кантівської ідеї апріорних мораль­них принципів, Шелер говорить про певний формалізм його етики. Вона визначає всезагальність моральної формиповедін­ки, але не говорить, що саметреба робити. Поняття "необхід­ного" Шелер вкладає у такі межі: поняття приємного — непри­ємного (нижча сходинка); благородного і підлого (утилітарні Цінності — середня сходинка); духовні цінності (естетичні, Моральні — вища сходинка). Нарешті, наверху ієрархії розмі­щені релігійні цінності. Усю запропоновану систему Шелер Визначає як надчасову "ієрархію цінностей у Бозі". Персоніфі­кація названих цінностей відповідно дає: "віртуоза насолод", "героя", "генія", "святого".

Цікаво та актуально звучить думка філософа щодо плідно-сті синтезу східної та західної моральних традицій і культури загалом. Захід досягнув величезних успіхів у галузі технічних знань, а Схід — у "знанні культури", тобто у сфері духовної "дисципліни". Синтезувати їх можна у такий спосіб: технічне знання поставити на службу вищим духовним та релігійним цілям.

Близьку позицію щодо розуміння змісту та сутності моралі висловлює засновник учення про "творчу еволюцію" Анрі Берг­сон (1859—1941) у праці "Два джерела моралі і релігії". Він стоїть на позиції визначального впливу релігійних ідей на соці­альну еволюцію. Усе життя суспільства він ставить у залежність від типів моралі. Останню ж він ділить на "статичну" і "динаміч­ну". Статична зорієнтована на збереження і утвердження існу­ючих суспільних інституцій. її виховна дія зосереджена на ви­робленні типових форм поведінки.

"Динамічна" мораль спрямована на творення нових етичних цінностей, джерелом яких Берґсон вважає нові релігійні течії. У них, на думку філософа, втілюється "життєвий порив" — вічний рух життя, що породжує нові соціальні форми. "Дина­мічна мораль" не може опертися на традицію. Вона базується на натхненні і вимагає внутрішнього удосконалення особи­стості. Хоча з часом вона також стає "статичною".

## 9.7. Екзистенціалізм

Наймасштабніший напрям етики XX ст., що має виражене гуманістичне спрямування, — екзистенціалізм. Його заснов­ник — представник християнського екзистенціалізму, датський філософ Сьорен Кіркеґор (1813—1855). Його праці "Страх і тремтіння", "Насолода і обов´язок", "Або-або", "Філософські крихти", "Поняття страху" та інші присвячені проблемам мо­ралі, зокрема співвідношенню моралі та віри. Ідеї, обґрунтовані Кіркеґором у XIX ст., викликали особливий інтерес у ХХст. у зв´язку з проблемою вибору особистістю свого буття в умовах зростаючого відчуження особи від природного і соціального світу.

Кіркеґор сформулював вихідні засади, на які спирається філософія екзистенціалізму. Він виходить із ідеї особистісного вибору буття, а ситуацію вибору пов´язує з негативними явищами духовного життя особистості, такими як страх, тривога, цеспокій, роздратування тощо. їх наявність у психічному житті особистості філософ пояснює гріховною природою людини і відчуттям провини за гріховність. Він виділяє два рівні стра­ху, постійно наявного в психічному бутті, — емпіричний страх (острах) і метафізичний, зумовлений кінцевістю людського бут­тя. В етиці Кіркеґора страх визначається своєю всепроникністю. Однак він не має вираженого негативного забарвлення. "Пе­ревагою чи пороком є відчай? — запитує Кіркеґор. — Тим та іншим у чистій діалектиці. Зберігаючи від нього лише абстракт­ну ідею, не звертаючись до конкретного випадку, доводиться вважати його величезною перевагою. Те, що ми піддані цьому, підносить нас над тваринами, це перевага, що вирізняє нас цілком іншим способом, ніж пряма хода, адже воно служить знаком нашої нескінченної переваги або величі нашої духов­ності. Перевага людини над твариною полягає у тому, що ми піддаємося відчаю" [3, с 369].

На думку філософа, страх, відчай мають важливе значення тою мірою, якою дозволяють проявитися моральній свободі людини. Проявитися моральнісно, тобто згідно зі словом та во­лею Бога, свобода може лише негативно щодо психічного. Остан­нє — це сфера сущого, а не божественного. Бог вимагає від віру­ючого максимуму його людяності, тобто свободи людини від природної і соціальної залежності. Отже, згідно з Кіркеґором, людина, за умови, що вона долає жорстку зумовленість своєї природи, здобуває справжню свободу. Долання страху, зумов­лене відповідальністю особи за вибір, є шляхом до свободи. На Цьому шляху навіть негативні вчинки продуктивні, оскільки Дозволяють визначити реальність власної свободи. Етика Кірке­ґора має виражене релігійно-теологічне спрямування. Лише Бог — джерело добра у світі. Моральність людини не має вира­женого змісту, вона — порожнє поняття. У кращому випадку вона має лише форми зовнішнього прояву. Навіть моральна рефлексія є лише спробою наближення до духовності, якщо не пов´язана з релігійним відчаєм. Лише зіставлена з Богом у формі руху до Нього моральність стає реальною.

Поняття "вибір" є основною категорією екзистенційної етики. Вибір створює особистість, а отже, не можна ніколи з певністю  сказати, що "я" — наявне. Воно є категорією становлення.

Розвиток екзистенційної філософії (екзистенціалізм — від лат. existentia — існування) пов´язаний з утвердженням у куль­турі кінця XIX ст. ідей гуманізму в його індивідуалістично ви­значеному варіанті, характерному для культури Заходу (гу­манізм "східного" типу буде розглянуто далі).

Найкрупнішими представниками філософії та етики екзи­стенціалізму були: Мартін Гайдеґґер (1889—1976), Карл Ясперс (1883—1869)- у Німеччині, Жан-Поль Сартр (1905—1980), Альбер Камю (1913—1960), Габріель Марсель (1889—1973), Моріс Мерло-Понті (1908—1961) — у Франції, Хосе Ортеґа-і-Гассет (1883—1955) — в Іспанії, Мартін Бубер (1878—1965) — в Ізраїлі, Микола Олександрович Бердяев (1874—1948) та Лев Шестов (1866—1938) — представники "київської школи" екзи­стенціалізму та інші. На становлення екзистенціалізму важли­вий вплив справила "філософія життя" та феноменологія Гус­серля і Шелера.

Вихідною засадою екзистенціалізму є розуміння буття як певної нерозчленованої цілісності суб´єкта і об´єкта, пізнавано­го і пізнаючого. Буття може бути осягнуте лише само через се­бе. Основою для такої цілісності є не переживання як таке (дещо суб´єктивне), а переживання суб´єктом свого "буття-у-світі". Моральнісний зміст екзистенційної онтології — у відкритості існування, в спрямованості на "інше", що набуває сенсу мети. У так званому "атеїстичному екзистенціалізмі" (Гайдеґґер, Сартр, Камю, Мерло-Понті) сутністю екзистенції є буття, спря­моване у ніщо, буття, що усвідомлює свою кінцевість. М. Гай­деґґер у праці "Буття і час" (1927), визначаючи філософські засади людського існування, описує такі його модуси, як тур­бота, страх, рішучість, совість тощо. У зіставленні зі смертю, вони є лише різними способами взаємодії з ніщо: втечі від ньо­го, руху до нього тощо. К. Ясперс характеризує цю ситуацію як "межову", таку, що дає змогу людині осягнути свою екзистен­цію у її справжній глибині. У характеристиці буття як процесу його творення екзистенціалізм виходить з поняття "кінцевість". Остання — є часовість, а точкою відліку є смерть. Екзистенці­алізм розрізняє час фізичний ("кількісний") і метафізичний, екзистенційний ("якісний"). Останній — неповторний і є не що інше, як доля(Гайдеґґер, Ясперс). Це час, що утворює непов­торне людське буття (народження, любов, смерть).

Екзистенціалізм бачить особистість свідомим та активним суб´єктом вибору, що визначається через поняття "рішучість", "проект", "надія" тощо.

Етичне спрямування має одне з центральних понять екзи­стенціалізму — поняття свободи. Свобода вибору завжди пов´я­зується з моральним волінням та відповідальністю за вибір. В екзистенціалізмі зазнає заперечення раціоналістично-про­світницька традиція трактування свободи як пізнаної необхід­ності. Екзистенціалізм ототожнює екзистенцію і свободу. Ек­зистенція, витлумачена як "спрямованість-на", має певні ню­анси. У релігійному екзистенціалізмі трансцендування — шлях до Бога. М. Бердяев говорить, що справжній вибір — це вибір у собі образу Божого, який складає сутність людини, але при­хований від неї, доки вона живе у світі буденності. У Гайдеґґера трансценденція є "ніщо", а отже, вибір свого Я передбачає необхідність поставити себе перед крайньою межею буття — смертю. У такий спосіб людина здобуває свободу, звільняючись від сущого — предметного та соціального світу. Звертає на себе увагу відсутність критерію "справжнього буття", оскільки осо­ба щоразу поставлена перед необхідністю вибирати з "ніщо".

Велика увага в екзистенціалізмі приділяється поняттю совісті у зв´язку з проблемою вибору свободи. Оскільки моральні критерії добра і зла в екзистенціалізмі відсутні, вибирати особа має не між добром чи злом. Поняття "совість" пов´язується з ви­бором себе — з відповідальністю особи перед собою. Діяти згідно із совістю, або інакше — бути свобідним, означає бути собою, тобто не чинити і не думати так, як чинять і думають інші. Прав­да, у філософії Сартра простежується моральний критерій ви­бору, адже, як пише він, "вибираючи себе, ми вибираємо усіх людей". Зокрема наша дія, що створює із нас людину, якою б ми хотіли бути, не може не створювати в той же час "образ людини, якою вона, згідно з нашим уявленням, повинна бути" [6, с 324]. Ця ж тенденція простежується і щодо розуміння Цінностей свободи. Сартр пише: "Свобода, як визначення лю­дини, не залежить від іншого, але, тільки-но починається дія, я зобов´язаний бажати разом з моєю свободою свободи інших; я можу приймати як мету мою свободу лише у тому випадку, якщо поставлю своєю метою також і свободу інших" [6, с 341]. Свободу Сартр бачить основою усіх інших цінностей людського життя. Пафос самоутвердження суб´єктом "себе-свободи" зву­чить у словах Сартра, коли він говорить: "Ми нагадуємо лю­дині, що немає іншого законодавця, крім неї самої, в закину-тості вона сама буде вирішувати свою долю, оскільки ми пока­зуємо, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення у себе саму, але у пошуку мети ззовні, якою може бути звільнення або ще будь-яке конкретне самоутвердження" [6, с 344].

Екзистенціалізм — філософія, що має виражене моральне спрямування на особистість із метою дати їй відвагу та наснагу утвердитись усупереч недосконалості світу. Як пише А. Камю, "духовні конфлікти втілюються і знаходять собі притулок — піднесений або жалюгідний — у серці людини. Конфлікт зумов­люється суперечністю між бажанням людини утвердитися у "щасті і розумності", з одного боку, та ірраціональністю сві­ту — з іншого. Зіткнення цих двох начал призводить до абсур­ду як метафізичну сутність буття. Однак людина не повинна уникати конфлікту, що відкриває абсурдність буття. Камю пише: "Подібно до того, як небезпека дає людині незамінний випадок осягнути саму себе, метафізичний бунт дає свідомості все поле досвіду. Бунт є постійною даністю людини самій собі. Це не прагнення, адже бунт позбавлений надії. Бунт є впевне­ністю у переважаючій силі долі, але без смирення, що зазвичай її супроводжує" [2, с 53].

## 9.8. Фройдизм. Неофройдизм

У другій половині XIX — на початку XX ст. ідеї "філософії життя" вплинули на фройдизм, етична система якого базується на принципі ірраціоналізму. Засновник психоаналізу Зиґмун Д Фройд (1856—1939) розглядає етичну проблематику у зв´язку з розробленою ним теорією психоаналізу в таких працях: "Я і Воно", "Психологія мас і аналіз людського Я", "Тотемі і табу", "Майбутнє одної ілюзії", "Незадоволеність у культурі" та ін. Фройд вважав, що витоки людських вчинків у безсвідомому. Структуру психіки він загалом поділяв на 3 шари: несвідоме, свідоме і надсвідоме. За його термінологією це відповідно: "Воно", "Я" і "над-Я". Свідомість служить для того, щоб на­давати ірраціональним потягам зовні прийнятних форм. Це ра­ціональні "маски" наших вчинків. Переведення свідомістю не­прийнятного по суті у зовні прийнятні форми — явище суб­лімації (заміщення) наявних у природі людини ірраціональних потягів. Це, у першу чергу, статеві потяги. Тим не менше, фройд не заперечує існування морального почуття. Для ро­зуміння його природи важливі роботи вченого, у яких досліджу­ються ранні форми культури, зокрема культура табу. Фройд чітко вирізняє мотиви дотримання заборон, що народжені містичним страхом перед невідомими явищами (табу), від забо­рон, які свідомо накладені людьми на певні шкідливі для спіль­ноти дії. Останні — це моральні заборони, оперті на розум. Фройд пише: "Від заборон вони (табу. — В. М.)відрізняються відсутністю приналежності до системи, що вимагає загалом утримання та наводить підстави для такої вимоги. Заборони, табу позбавлені будь-якого обґрунтування" [10, с. 347]. Згідно з Фройдом, табу значно вагоміше впливає на психіку саме своєю незбагненністю, ніж свідомо вироблені заборони.

"Значення табу розгалужується у двох протилежних напрям­ках. З одного боку, воно означає святий, освячений, з іншого — жахливий, небезпечний, заборонений, нечистий. ...Наше сполу­чення "священний трепет" збігається із змістом табу" [10, с 347]. Заборони, обмеження, що пов´язані з певним типом об´єктів, викликають до цих об´єктів особливий інтерес, концентрацію уваги. Утаємниченість об´єктів зумовлює стійке зосередження на них, а отже, вони посідають важливе місце у психічних струк­турах і концентруються саме у сфері безсвідомого.

За Фройдом, безсвідоме складає найбільший шар у структурі людської психіки, отже, контроль над ним з боку свідомості — явище дуже складне. На цій підставі робиться висновок про Домінування ірраціональних начал у людині.

Разом з тим, Фройд не заперечує явища удосконалення пси­хіки в історичному розвитку людства. У праці "Майбутнє одної ілюзії" він наголошує: "Неправильно, що людська психіка з дав­ніх часів не розвивалась і, на відміну від прогресу науки і тех­ніки, сьогодні все ще така ж, як і на початку історії... Наш роз­виток іде у тому напрямку, що зовнішній примус поступово входить усередину, а особлива психічна інтонація, людське над-Я, включає його до числа своїх заповідей. Кожна дитина демон­струє нам процес подібного перетворення, завдяки йому долу­чаючись до моральності і соціальності" [9, с 100]. Шлях вихо­ду з-під влади ірраціональних темних сил, що організують со­бою психічні структури людини, — це збільшення кола знань про світ. Прояснюючи розум, знання позбавляють людину стра­ху перед світом, а отже, поступово усувають (мають усувати) із психіки ілюзорні уявлення про світ. Щодо перспектив такого процесу Фройд пише: "...Наша природна організація, тобто наш психічний апарат, сформувались саме у ході зусиль, спрямова­них на пізнання зовнішнього світу, тому у її структурі повинна мати хоч якесь місце відповідність цій меті..." [9, с 142]. Ха­рактеризуючи психіку як явище еволюції, Фройд наголошує, що у людському житті все ще мають місце патологічні, з погля­ду моралі та культури загалом, явища: вбивства, інцесту тощо. Саме вони і є предметом дослідження у психоаналізі. Перспек­тиву людства вчений бачить у моральному вдосконаленні. "По­силення над-Я є надзвичайно цінним психічним здобутком культури. Особистості, у яких воно відбулося, робляться з про­тивників культури її носіями. Чим більша їх кількість утому чи іншому культурному регіоні, тим більш забезпечена ця куль­тура, тим швидше вона зможе обійтися без засобів зовнішнього примусу" [9, с 100]. У філософсько-культурологічних працях (в першу чергу, саме у них) Фройд виступає виразником ідей прогресу, зокрема морального прогресу людства.

Психоаналіз Фройда також має виражене етичне наванта­ження. Адже неусвідомлені психічні комплекси, що спричиня­ють хворобу психіки, як наголошує Фройд, можуть бути подо­лані за умови їх "прояснення": моральної рефлексії над ними. В своїй лікарській практиці Фройд широко вдавався до цього методу.

Ідеї Фройда знайшли переосмислення у працях представ­ників неофройдизму, в першу чергу, — його учня Карла Юнга(1875—1961). Юнг — засновник аналітичної психології. Основні ідеї його вчення викладені у працях: "Психологія і релігія", "Метаморфози і символи лібідо", "Архетипи колективного без-свідомого", "Поняття колективного безсвідомого" та ін.

Розбіжність Юнга з Фройдом стосувалася, по-перше, ролі сексуального начала ужитті людини. По-друге, тлумачення природи безсвідомого. Юнг заперечує ідею пансексуальності, піддаючи критиці підхід Фройда до пояснення будь-якої ді­яльності витісненням сексуальних потягів. Він доводив також безпідставність спроби пояснення усіх явищ культури витісне­ними сексуальними потягами. Юнг радикально переосмислює концепцію Фройда щодо природи несвідомого. На його думку, несвідоме поєднує у собі не лише індивідуальний психічний зміст, але і колективні, безособові форми реагування на явища, досвід якого складався впродовж еволюції. Ці форми не до­вільні. Вони зумовлені наявними у психіці людини образами, що і визначають спільність реагування. Юнг називає їх архетипа­ми (гр. початкові образи, або прообрази). Тобто, він розрізняє архетип і архетипний образ, або архетип, що знайшов утілення в міфах, казках, художніх творах. Вихідною засадою для форму­вання поняття архетипу стала виявлена психологом спільність мотивів міфології, сновидінь людей, а також фантазії психічно хворих.

В етиці Юнга поняття архетипу розглядається у зв´язку із несвідомою активністю людей. Вона зумовлюється змістом об´єктів небайдужості, що знаходяться не в об´єктивній дійс­ності, а в психіці людини, у її глибинних шарах. Згідно з Юнгом, образи, що є носіями колективного безсвідомого, відігра­ють роль формуючого начала психіки. Юнг розумів їх то як психічний корелят (лат.: виправлення) інстинктів, то як на­слідок мимовільного породження образів нейродинамічними структурами мозку, то як чистий формуючий елемент сприй­мання. Сутнісною ознакою архетипічних образів є їх принци­пова непізнаваність. Архетипічні образи Юнг характеризує як засіб організації духовного досвіду окремої особистості. Архе­тип "збуджує нас тому, що пробуджує у нас голос набагато Могутніший, ніж наш власний", — пише він [16, с. 27].

Архетипічні образи є вихідною засадою для творення повно­ти психічного буття окремої особистості. Складниками його є Я (Ego),Маска (Persona),Тінь (Sehalten,Ombra),образ душі (Апіта),особисто-несвідоме з комплексами та колективне не­відоме з архетипами. Підставою їх єдності має бути самість. Інтеграція самості з Я є кінцевою метою розвитку особистості (індивідуалізації). В етичному плані цікаве поняття "Маска", або "соціальна шкіра" особистості. Вона служить джерелом захисту для Я завдяки тому, що особа вписується в середовищі безконфліктно. Хоча Маска, якщо вона пронизує психічні структури особистості, може набути руйнівного характеру -~ нівелювати особу. Цей феномен, як його розуміє Юнг, близький до дії феномена безособового (Man)у філософії Гайдеґґера.

Цікаві міркування Юнга щодо впливу різних типів соці­ального середовища на психіку та мораль окремої особистості. Повне злиття та розчинення її у колективних формах, в арха­їчній стихії колективного безсвідомого — характерне для східних релігійно-містичних культів. Інша крайність стосунків особи з суспільством явлена сучасною європейською цивіліза­цією. Вона раціоналізувала життя і прибила та спотворила на­явне у нашій психіці колективне безсвідоме. Порушення рівно­ваги психічних структур, особливо такого їх формуючого на­чала, як колективне безсвідоме, спричиняє нерегульовані спонтанні вибухи асоціальності. Розрив з колективним досві­дом, наявним у психічному світі людини ранніх культур, ста­вить сучасну людину в ситуацію безпорадності, коли вона з жа­хом виявляє, що є об´єктом якихось містичних сил, "факторів" [15, с 142].

Етична проблематика розглядається у філософії відомого представника неофройдизму ЕріхаФромма(1900—1980). У пра­цях "Втеча від свободи", "Людина для себе","Мати і бути" та інших Фромм доводить суперечність людського існування, взя­того не як суб´єктивно-особистісний, а як онтологічний факт. Він виділяє різні типи організації суспільства (патріархат і ма­тріархат), різні типи свідомості (авторитарна і гуманістична), різні типи організації життя людей (екзистенційну та історич­ну) тощо. Виділяє два типи свободи: "свобода від" (негативна) і "свобода для" (позитивна). Основна проблема його праць — аналіз шляхів та засобів індивідуалізації людини та усвідом­лення складності й суперечності цього процесу. З одного боку особистісне і онтологічне начала людського буття не суперечать, а доповнюють одне одного. З іншого — суперечать одне одному, оскільки унікальність і всезагальність несумісні.

Фромм виділяє три передумови істинного буття людини: свобода; незалежність і критичність мислення; моральна освіченість — головна умова. Велика увага приділена у його працях реальній духовній ситуації західного суспільства, яке він називає хворим суспільством. Неврози, як наголошує Фромм, є наслідком відчуження, домінування пристрастей над людьми. Єдиний вихід запобігання кризи цивілізації — це повернення людині душевного здоров´я, а шлях до останнього — це гармо­нійний розвиток особистості. Шлях до гармонії, натомість, — в радикальній зміні стосунків між людьми. Фромм розглядає повернення гуманізму як умову збереження західного суспіль­ства. "Для того, щоб зберегти зв´язок індивідуалізованої люди­ни зі світом, існує єдиний можливий шлях: активна солідар­ність з іншими людьми, спонтанна діяльність, любов до праці — усі ці чинники в сукупності можуть відновити зв´язок людини зі світом і скріпити його, але вже не первинними зв´язками, а зв´язками, що будуть передбачати людину як незалежного і вільного індивіда", — пише Фромм у праці "Втеча від свобо­ди" [11, с. 55—56]. Реальність здійснення такої перспективи Фромм бачить у моральних здібностях людини: в розкутій здат­ності до любові, віри і розмірковувань. Відродження самості людини замість "удаваного Я", внутрішнє її моральне "віднов­лення" можливе на основі застосування "гуманістичного пси­хоаналізу". У ньому вчений бачить суспільно прийнятний засіб звільнення людей від ілюзій їх буття.

Справжньою цінністю людського життя Фромм уважає здатність любити. Любов — "це єднання за умови збереження власної цілісності, індивідуальності... У любові має місце пара­докс: дві істоти стають одною і залишаються при цьому двома" [12, с 36].

Згідно з Фроммом, правомірно вирізняти декілька видів любові: материнська (природна); батьківська (народжена почут­тям обов´язку); любов дитини до батьків (незріле почуття); братська ("фундаментальний" вид: переживання єдності); еро­тична (ілюзія єдності); любов до себе (згідно з принципом: "воз­люби ближнього як самого себе"); любов до Бога (прагнення Подолати відчуження від світу). У любові людина здобуває справжній сенс життя, оскільки любов народжує інтерес до життя, потребу в єднанні зі світом. Любов змінює характер людини і систему цінностей, переводячи егоїзм на альтруїзм.

## 9.9. Метаетика

Одним із напрямків розвитку етичної теорії у XX ст. є метаетика,яку заснував Джордж Мур (1873—1958). Його праці та праці двох інших англійських мислителів Бертрана Расела (1872—1970) ІЛюдвіга Вітгенштаина (1889—1951) справили особливий вплив на розвиток англійської філософської етики. Вони, по-перше, відроджували традицію англійського емпіризму, по-друге, відкривали нову епоху — "епоху аналізу". Дж. Мур за­стосовує логіко-лінгвістичний аналіз щодо етичної проблема­тики. Згодом його доповнить метод "логічного атомізму" і пози­тивізму Рассела, а ще пізніше — лінгвістична філософія Вітген­штаина. У праці "Принципи етики" (1903), "Етика" (1912) та пізніших статтях Мур формулює метод і методологію метаети-ки — напрямку, що об´єднав у собі всі різновиди неопозитивіз­му в етиці (інтуїтивізм, емотивізм, деонтологічний інтуїтивізм, школи лінгвістичного аналізу мови моралі, прескрептивізм).

Термін "метаетика" закріпився в етичній теорії з 30-х років XX ст. Низка проблем, що досліджуються автором, — традицій­не, усталене ще з часів Платона та Арістотеля. Це поняття добра і зла, блага; спроба визначити критерій правильних і непра­вильних вчинків тощо. Суть і цінність метаетики визначається не комплексом поставлених у ній проблем (вони — традиційні), а. методологією етичних досліджень,запропонованою Муром. Метаетика має досліджувати не мораль, а мову етикияк науки про мораль через її опосередковане вираження у мові. Аналіз мови моралі Мур вважає засобомдля вирішення проблем ети­ки. Велика увага приділена критиці "традиційної" етики (ге­донізм, метафізична етика, утилітаризм). Критиці піддаються всі етичні теорії від часів Давньої Греції до XX ст. Для вивчен­ня моралі Мур звертається не до реальних вчинків людей, а зо­середжує увагу на тому, як вони говорятьпро мораль (семіо­тичний метод дослідження).

Доробок Мура в етичній теорії полягає, по-перше, у розріз­ненні добра як мети(goodasanend)і добра як засобу(goodasaneans).Відзначено необхідність врахування відмінного між ними при оцінці вчинків.

По-друге, у багатогранному понятті "добро" виділяється —~ "внутрішнє добро (благо)" або "добро (благо) як таке" (intrinsic good,goodinitself).Мур характеризує цей аспект добра як "уні­версальне добро".

По-третє, Мур характеризує добро, вдаючись до розмежуван­ня "природних" і "неприродних" властивостей дійсності. Він відзначає як типову ситуацію, коли якесь явище характеризу­ють, перелічуючи якості, властивості, що у звичному вживанні слів називаються "хорошими". Виділення "природних" і "не­природних" (специфічно моральних) якостей предметів і явищ є спробою віднайти субстрат моралі. Складність розв´язання проблеми засвідчує аналіз філософом конкретних етичних по­нять. Про "доброчесність" Мур говорить, що це є "звична схиль­ність" до здійснення певних учинків. "Але "доброчесність" і "по­рок" служать одночасно і етичними термінами: використову­ючи їх правильно, ми хочемо з допомогою одного з них виявити похвалу, а з допомогою іншого — несхвалення. Хвалити ж щось — означає стверджувати таке: або це щось само собою є добром, або ж воно є засобом для досягнення добра" [4, с. 261].

Суттю етичної концепції Мура є інтуїтивізм. Введене філо­софом поняття інтуїції як методу осягнення етичних понять зумовило назву усієї його концепції.

## 9.10. Етика "всеєдності"

Аналіз найбільш вагомих напрямків розвитку етичної теорії у Західній філософії другої половини XIX—XX ст. дає підстави для висновку, що усі вони виростали на ґрунті відчуження, усві­домлюючи його як реальність стосунків. Цінність людини ви­значається здатністю спротиву обставинам, утвердження сво­боди як під тиском метафізичної "волі до життя", так і під тис­ком соціальних обставин.

Іншою парадигмальною характеристикою стосунків людини зі світом, що утверджує органічність моральних зв´язків, є східнослов´янська традиція європейської культури. Щоб вста­новити смислову їх відмінність, вдамося до порівняння, залу­чивши архетипічні образи-символи християнської віри: образ Мойсея і образ Христа. Перший символізує ситуацію збирання народу в єдине ціле, творення з ментального цілого (кровно-ро-динні зв´язки) духовного цілого — народу. Другий символізує явище індивідуалізації досвіду за ознакою унікальності дії, ц´ неповторності. При тому, що один і другий образи уособлюють гуманістичне начало, форми його прояву різні. Пафос образу Мойсея у тому, щоб спонукати людей чутися духовним цілим("хорове" начало). Дух общинності — типологічна характери­стика культури, внутрішньо близька східнослов´янській мен­тальності. Цілісність почувань ("соборність духу") — характер­на риса східнослов´янського менталітету.

Пафос образу Христа у тому, щоб спонукати кожного бути неповторністю,а в ідеалі — утвердитися за прикладом бого­людини, свідомо вибираючи себе-добро. В "східному" гуманізмі домінує чуттєвеначало з відчутними рисами античного розу­міння всеєдності як спорідненості та зв´язку усього сущого. Моральний аспект цього поняття пов´язаний із характером пе­реживання буття. У творчості Ф. Достоєвського, Л. Толстого, А. Чехова зображена людина, безпорадна перед світом, безза­хисність якої відкриває буття в глибинності його трагізму. Ми­стецтво переконує, що цінна кожна людина,незалежно від того, рефлексує вона над буттям, чи ні. Це трагізм не з приводу не­досконалості світу стосовно ставлення до мого Я. Трагізмом сповнене переживання недосконалості світу щодо буття іншо­го— кожного іншогобуття. І лише відтак — мого буття в ста­тусі "іншого". Тут гуманізм виявляє себе у формі людинолюбності.Його філософські засади складались на ґрунті ідей общинного колективізму. Вони знайшли обґрунтування у філо­софії слов´янофільства: Олексій Степанович Хом´яков (1804— 1860); Іван Васильович Киреєвський (1806—1856); Юрій Федо­рович Самарін (1819—1876); Костянтин Сергійович Аксаков (1817—1860) та інші. Особливу увагу проблемі духовної ціліс­ності, "соборності", "всеєдності" народного духу приділила філо­софія російського ідеалізму другої половини XIX — початку XX ст. — так званий "срібний вік": Володимир Сергійович Соловйов (1853—1900); Микола Федорович Федоров (1828—1903); Лев Платонович Карсавін (1882—1952); Семен Людвигович Франк (1877—1950); Сергій Миколайович Булгаков (1871— 1944) та інші.

Представники срібного віку Київської філософської школи Микола Олександрович Бердяев (1874—1948) та Лев Ісакович Шестов (Шварцман, 1866—1938) виражали іншу етичну орієйтацію. М. Бердяев відстоював цінності свободи і творчості окре­мої особистості аж до заперечення соціальності. Як пише В. Зе-цьковський, Бердяев вводить поняття "комунітарності" або "су­спільності" лише для того, щоб пом´якшити ізоляцію одної особи від іншої. Однак як говорить сам Бердяев, остаточне по­долання самотності "відбувається лише у містичному досвіді".

Релігійно-містична орієнтація характерна для етичних по­шуків Л. Шестова. Він засуджує етичний раціоналізм як такий, що не наближає до "справжньої реальності". Він надає перева­гу пошукам "містичної етики" [1, с 89].

Найвизначнішим представником філософії срібного віку, за­сновником системи філософії, що отримала назву "позитивна філософія", — був Вол. Соловйов. Етична проблематика є домі­нуючою у його філософській системі, що складається з трьох частин: учення про моральність, учення про знання, учення про красу. "Позитивна філософія" (на відміну від "негативної", ра­ціоналістичної) оперта на моральнісне начало як провідне. Етичні проблеми розглядаються у працях "Філософські начала цілісного знання", "Читання про Боголюдство", "Три розмови", "Смисл любові", "Життєва драма Платона", "Ідея надлюдини" та інших. Основна праця з етики — "Виправдання добра" (1897). Основні поняття філософсько-етичної теорії Вол. Солов­йова: "всеєдність", "боголюдство", "теократія", "моральнісна діяльність", "любов", "добро". Спираючись на інтуїтивістську концепцію філософії Шеллінга, Вол. Соловйов бачить предме­том етики особливі переживаннялюдини. Подібно до того, як Декарт пов´язав існування людини зі здібністю мислення, Со­ловйов пов´язував здатність до моральних почуттів із поняттям людського (на відміну від тварного). Філософ виділяє три ос­новні моральні спонуки, що рухають людиною і визначають її людяність. Це почуття сорому, жалості, шанобливості. "Почут­тя сорому, жалості і шанобливості вичерпують в основі всю га­лузь можливих моральнісних відносин людини: до того, що нижче за неї, що рівне їй і що вище за неї. — Ці нормальні відносини визначаються тут як пануваннянад матеріальною чуттєвістю, як солідарністьіз живими істотами і як внутрішнє підпорядкуваннянадлюдському началу", — пише Соловйов. Тобто, відповідно до трьох "природних" засад моралі, філософ вирізняє три типи добра: добро щодо природного світу, добро у стосунках між людьми і добро у формі схиляння перед Богом, шанування Бога. Разом вони утворюють триєдність ідеї Добра.

Витоки моральності Соловйов бачить у природі людини, але не розглядає її як дещо стале. Мораль складається в історично­му поступі людства і характеризується зростанням свідомого, розумно виваженого вибору вчинків. Суб´єкт моралі, хоча він — автономна особистість, у моральному виборі, зорієнтований на всезагальні цінності. Дійсністю моральності є досконалість.Вол. Соловйов виділяє три види досконалості, характеризуючи їх у такий спосіб: "1) безумовно суще...— у Богові; 2) потенцій­не— у душі; 3) дійсне, що перебуває установленні,— у все­світньо-історичному процесі" [7, с 62].

Наріжною у філософській системі Соловйова є ідея "все­єдності": єдності віри, думки і досвіду. Ця єдність покликана відповісти на питання: у чому кінцева мета людини? Для чого існує людство? Людство у концепції Соловйова — "єдиний організм", "суб´єкт історичного розвитку". Остаточний фазис історичного розвитку розгортається у його концепції "цілісно­го життя", що відповідає потребам почуттів, розуму та волі.

Морально визначена почуттєвість конкретизується у любові, що надає сенсу ідеї всеєдності. У праці "Смисл любові" Солов­йов характеризує людську здатність любити як здатність кон­кретно і чуттєво пізнавати в іншій людині "образ Божий". Він бачить любов "началом видимого відновлення образу Божого в матеріальному світі, початком втілення істинної ідеальної лю­дяності" [8, с 516].

Ідея любові, що розглядається як основа єднання людства в "сизигійне" (сполучне) ціле, бачиться творчим процесом косміч­ного масштабу. Реальність утвердження всеєдності, у свою чер­гу, оперта на ідею "діяльнісного добра". "Внутрішніми власти­востями добра визначається життєве завдання людини, його моральнісний смисл полягає у служінні Добру чистому, все­бічному і всесильному" [7, с 97].

У моральнісній філософії Вол. Соловйова знайшла найяскра­віше відображення характерна для Східної культурної парадиг­ми ідея гуманізму, що утверджує чуттєве начало в людині як основу "природної" моральності та альтруїзму. Очевидно, що вона не альтернативна Західному гуманізму, орієнтованому на цінності раціоналізму та суб´єктивізму. В єдності чуттєвого та логічного начала людської суб´єктивності містяться перспек­тиви самозбереження і саморозвитку людства.

Література

1. ЗенъковскийВ. В. История русской философии: В 2 т., 4 ч. — Ленинград: Его, 1990. — Т. 2. — Ч. 2. — 269 с.
2. Камю А.Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990. — 415 с.
3. Къеркегор С.Болезнь к смерти // Этическая мысль. — М., Политиздат, 1990. — С. 361—470.
4. МурДж.Принципы этики. — М.: Прогресс, 1984. — 328 с.
5. Ницше Ф.Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль,  1990. — Т. 1. — 829 с.
6. Сартр Ж.-П.Экзистенциализм — это гуманизм // Сумер­ки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319—344.
7. Соловьев Вл.Оправдание добра. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 3—585.
8. Соловьев Вл.Смысл любви. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. - С. 493—547.
9. Фрейд3. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 94—142.
10. Фрейд 3.Остроумие и его отношение к бессознательно­му. Страх. Тотем и табу: Сборник. — Минск: ООО Попурри, 1998. — 496 с.
11. Фромм Э.Бегство от свободы. Человек для себя. — Минск: ООО Попурри, 1998. — 672 с.
12. Фромм Э.Искусство любить. — М.: Педагогика, 1990. — 160 с.
13. Шелер М.Формализм в этике и материальная этика цен­ностей // Шелер М. Избранные произведения.— М.: Гно-зис,1994. — С. 259—337.
14. Шопенгауэр А.Свобода воли и нравственность. — М.: Рес­публика, 1992. — 448 с.
15. Юнг К.Об архетипах коллективного бессознательного // Бопр. философии. — 1988. — № 1. — С. 133—150.
16. Юнг К.Психология и литература // Юнг К., Нойман Э. Психология и искусство. — К.: Ваклер, 1996. — С. 30—55.

|  |  |
| --- | --- |
| **Розділ III. ТЕОРІЯ ЕТИКИ. ОНТОЛОГІЯ МОРАЛІ** | 211 |
| **Тема 10. ГЕНЕЗА МОРАЛІ** |  |

## 10.1. Історія ідей походження моралі

Питання походження моралі — одне з основних не лише в етич­ній теорії, але й у філософії, культурології, антропології тощо. Це комплекс наук, що досліджують становлення Homosapiens(людина розумна) як особливого феномена в еволюції планетар­ного і космічного життя загалом. Проблему становлення моралі необхідно аналізувати у двох аспектах. По-перше, у плані об´єк­тивності процесу набуття в антропогенезі здатності до мораль­ного регулювання життя, що вирізнило людину з тварного світу. По-друге, у плані усвідомлення в антропосоціонезі цінності моралі для виживання і розвитку людства та становлення його поваги до себе як носія моральної здатності.

Перше зумовлене необхідністю виживання і самозбережен­ня. Друге є виявом свободи людського духу, що сформувався (оформився) моральнісним змістом стосунків і засвідчив про себе як найвища цінність.

Упродовж тривалої історії культури спроба пояснити вито­ки моралі залишається одною з актуальних. Початки її просте­жуються уже в міфології. Вони присутні в античній космології, згодом — у християнській теології. З доби Відродження вони спираються на наукову антропологію, бурхливий розвиток якої, особливо в XIX—XX ст., дозволив розв´язати проблему генези­су моралі на ґрунті наукової теорії антропо- та соціогенезу.

Античний космологізм пов´язує людські чесноти з існуван­ням душі, що вважається дарунком деміурга. Людина несе у собі часточки божественного начала — духовності, виявом якої є мо­ральність (добро), а також такі чесноти, як істина і краса. Можлива невідповідність дій душі і поняття доброго зумовлена тілес­ною природою людини. Тілесність спричиняє порушення іде­ального образу доброчесності. Згодом християнська теологія взяла платонівську ідею гріховності тіла як причину моральної недосконалості людини. Однак релігійно-теологічна концепція не розглядає моральність як дарунок бога. Старозавітна і новозавіт­на Біблії бачать мораль як явище самостановлення, початки якого пов´язані з актом вигнання з раю за порушення божествен­ної заборони. Життя в едемських садах — позаморальне. Воно регламентується божественними веліннями. Вигнання з раю пе­реводить його у якісно інший план: необхідності вибирати вчин­ки, тобто організувати стосунки, виходячи з власних інтересів та інтересів інших — кровно споріднених інших. У процесі регу­лювання стосунків відповідно до інтересів роду відбувається, згідно зі Старим Завітом, становлення "богообраного" народу — євреїв. Творець моралі — народ, а Бог лише коригує вчинки людей і, зрештою, закріплює свої вимоги у заповідях, дарованих Мойсею. У християнстві прихід Христа пов´язаний не з актом творення моралі, а лише з "виправленням" її. Шлях "виправлен­ня" — власний приклад боголюдини. Це мораль ідеалу, в якій добро має вселюдський характер (спокута гріхів усіх людей) на відміну від добра у його локальних виявах: у доброчесній по­ведінці окремих людей.

Релігійно-міфологічна концепція моралі виходить із всезагальності, універсальності добра, що підносить її носія до без­смертя. Замість моралі страху вона утверджує ідею любові та добра. Однак те, що носієм ідеї досконалої моральності є Бог, а не людина, засвідчує невідповідність між моральним ідеалом та реальністю стосунків. До речі, боголюдина Христос шукаєістини моралі, перебуваючи в образі Людини, і віднаходить їх стосовно людськогожиття у практиці стосунків. Тобто, мораль явлена як процесїї становлення у діяльності та у рефлексії над стосунками.

Поряд із релігійно-міфологічними образами досконалої мо­ральності, явленої у досконалих її суб´єктах (деміург, Бог), виникають уже в античний час спроби знайти природничо-нау­кове пояснення ґенези моралі. Вони ведуть свій початок від Демокріта та Арістотеля. Космос у Демокріта — не одушевле­ний і не управляється провидінням, але перебуває у процесі постійного становлення, формування. "Причому це утворення відбулося по природі, без будь-якого впливу ззовні, але внаслі­док деякого випадкового збігу" [1, с 326]. Утворююче начало — "атоми". їх "безконечна множина, пустота ж безмежна за вели­чиною". І космічні тіла, і боги, згідно з Демокрітом, є наслідок "сплетення атомів". Щодо людини, то, поряд з ідеєю атомістич­ного її походження, Демокріт висуває надзвичайно цікаву і не­звичну для його часу ідею самостановленнялюдини як духов­ної, мислячої, наділеної мовою творчої істоти. Витоки моралі Демокріт пояснює так: "Що ж стосується первонароджених людей, то... вони вели безладний і звіроподібний спосіб життя. Діючи кожний поодинці, вони виходили на пошуки їжі й до­бували собі найбільш придатну траву та дикоростучі плоди дерев. Оскільки на них нападали звірі, то вони почали навча­тися взаємно допомагати одне одному задля користі, що при­носили спільні дії. А збираючись разом внаслідок страху, вони мало-помалу почали розпізнавати знаки, що подавали одне одному" [1, с. 343—344]. У подальшому аналізі, що спирається на дані археології, палеонтропології, історичної психології, ми покажемо, наскільки близько до істини підійшов Демокріт у своїх геніальних прозріннях щодо процесу самостановлення людства.

Арістотель вважав, що у Всесвіті панує доцільність, і що будь-який розвиток визначається метою, покладеною в основі речей та людського життя. Тобто, його етика телеологічна: вона виходить з принципу, що в людині, як і будь-якій речі, покла­дено внутрішнє прагнення до благої мети та до вищого блага як кінцевої мети. Абсолютне моральнісне начало він визнає як іманентне життєвості, а не трансцендентне (що має місце у Пла­тона). Моральність бачиться продуктом людської, а не боже­ственної волі. Замість волі богів — безумовного моральнісного начала (сократівсько-платонівська традиція), — Арістотель ви­суває ідею об´єктивної доброчесності, що як таку визнають і бо­ги. Конкретизація думки щодо витоків моральності може бути здійснена на основі поняття "задатки". Арістотель пише: "При­родна доброчесність співвідноситься з доброчесністю у власно­му сенсі слова. Дійсно, всім здається, що кожна риса нраву дана у певному сенсі від природи, адже і правосудними, і розсудли­вими, і мужніми тощо у певному сенсі ми буваємо прямо від народження" **[**2**,**с 188]. Правда, природні задатки самі собою ще не забезпечують моральності, оскільки остання має бути оперта на розум. Лише тоді склад душі, хоча він подібний до природної доброчесності, буде доброчесністю у власному сенсі слова, коли душа буде керуватися законами розумного. Підсу­мовуючи думку, Арістотель пише: "Отже, подібно до того як у частини душі, що виробляє думки, є два види доброчесності: винахідливість і розсудливість, так само і у моральнісної її ча­стини також два види: одна доброчесність природна і інша, — у власному сенсі слова, а з них та, що доброчесність у власному сенсі слова, виникає і розвивається з участю розсудливості" [2, с 189]. Тобто, Арістотель розрізняє практичну моральність (згодом Кант назве її гіпотетичним імперативом) та моральність, що оперта на розумно визначений принцип добра (згідно з Кан­том, це — "категоричний імператив").

З епохи Відродження починає складатися науковий підхід до питання витоків моралі. Він пояснює її джерела специфікою природи людини. Ф. Бекон виводить мораль із потреби регулю-вання стосунків.У XVIII ст. думка про "природні джерела мо­ралі" стає провідною в науці (Гоббс, Кондорсе, Шефтсбері, Локк, Хатчесон, Юм та інші).

Важливе значення для обґрунтування ідей наукової антро­пології мали дані археології, палеоантропології, етнографії, а також геології, палеології, палеоботаніки та інших наук, що почали бурхливо розвиватися у XIX—XX ст. Вони дозволили дослідити найдавнішу історію людства і простежити еволюцію людини, що тривала близько 5 млн років. Це період, коли відбу­лося відділення гілки гомінідів (найдавніших людей). Прямоходіння, розвиток мозку, характерні для культури гомінідів, заявляють про свою нову якість в "олдувайській культурі" близько 5 млн років тому. У 70-х роках XX ст. у Східній Африці: У Танзанії (Олдувайська ущелина), в Ефіопії (долина ріки Омо), У Кенії (район Кооба — Фора) в ґрунтових шарах, що нарахову­ють близько 2 млн років, були вперше знайдені численні решт­ки істот сімейства гомінідів. Там само (зокрема в Олдуваї) знай-Шли безліч знарядь праці тогочасної людини: грубі сокири, скреб­ла, свердла, різці тощо. Істоти, що виготовляли їх, отримали назву "людина рукоуміла" ("Homohabilis").He менш важливо й те, що вони жилиспільнотами,а отже регулювалисвої стосунки, зокрема практичну діяльність, що мала колективний характер. Вчені слушно вважають, що "творцями "олдувайської культу­ри" були люди,оскільки тварини культури не створюють" [9, с 66].

У подальшій еволюції людини відбувалося не лише прогре­сивне удосконалення мозку та інших частин тіла, але й удос­коналеннялюдського суспільного співробітництва.Тому в ево­люції людини мала місце нерозривна дія двох чинників — біологічногоі соціального.Інстинкт виживання диктував не­обхідність стабільного об´єднання для добування та розподілу засобів існування. Подальша еволюція людини відбулася у пе­ріод близько 1,8 млн років. Вона пов´язана зі зміною будови тіла та загального вигляду людини. Вона отримала назву — "людина прямоходяча" ("Homoerectus"),а в період близько 40—ЗО тис. років тому склалася людина сучасного типу — "лю­дина розумна"("Homosapiens").

Сучасна історична етика, спираючись на дані історії наук про людину, обґрунтовує антропо- та соціологічні теорії похо­дження моралі. Вони не суперечать одна одній, а, скоріше, ак­центують увагу як на основному чиннику: чи то на трудовій діяльності, чи то на біологічній "незавершеності" людини. Але і одна, і друга утверджують суспільністьлюдської життєвості як її специфічну, суто людську якість.

Суспільно-трудоватеорія моральності була обґрунтована у праці К. Маркса та Ф. Енгельса "Німецька ідеологія"; в робо­тах Енгельса "Діалектика природи"; "Походження сім´ї, при­ватної власності і держави" та ін. "Виробництво життя — як власного, з допомогою праці, так і чужого, шляхом народжен­ня, — появляється відразу як двоїсте відношення: з одного боку, як природне, а з другого — як суспільне відношення, суспільне в тому розумінні, що мається на увазі співробітництво багатьох індивідів, однаково за яких умов, у який спосіб і для якої мети", — говориться у "Німецькій ідеології" [8, с 27]. Вироб­ництво свідомості, мови, виробництво суспільної організації, першою формою якої є сім´я, — усе це наслідки суспільного способу виробництва засобів виживання (їжа, одяг, житло то­що). Дані сучасної науки підтверджують, що історія людства є історією самостановлення видуHomo Sapiens.

Певною конкретизацією окремих моментів теорії соціогенезу є теорія "незавершеності", "недостатності" людини, висуну­та представником німецької філософської антропології Арноль­дом Геленом (1904—1976). Основний його твір — "Людина. її природа та становище у світі" (1940). Вихідна теза його праці — домінуюче значення безсвідомої вітальної сфери у становленні людини, що є "біологічно незавершеною" істотою. Остання ідея запозичена Геленом від Ніцше, який розглядав людину як "тва­рину, що ще не визначилася".

Спираючись на ідеї основоположників філософської антро­пології Макса Шелера та Гельмута Плеснера, Гелен пояснює людину на основі її специфічної біопсихічної природи — її вітальної спрямованості на діяльну активність. Названу прин­ципову відмінність людини від тварини Гелен встановлює шля­хом порівняльного аналізу її біологічної організації. Духовність як якісна характеристика людини пояснюється її вітальною природою, що реалізується шляхом тривалого перетворення та розвитку наявних уній біологічних передумов.

Вихідною тезою у концепції Гелена є поняття "біологічної недостатності", "незавершеності", "незакріпленості" людини у своїй тваринно-біологічній організації. Якщо тварина покла­дається на свої готові, дані їй від природи органи, то людина, внаслідок біологічної невизначеності, вже від природи змуше­на вести відмінний від тварин спосіб життя. "Людина, — гово­рить Гелен, — не живе. Вона веде своє життя" [3, с 125]. Відмінними якостями людини Гелен називає перш за все еле­ментарні, але специфічно людські здібності сприймання та своєрідність сенсорно-моторних рухів, що забезпечують пла­стичність, властиву лише людині.

"Біологічна недостатність" визначає "відкритість" людини До світу. Якщо тварина жорстко пов´язана із середовищем, людина не має середовища, що жорстко детермінувало б її. Наді­лена пластичністю, вона здатна навчатися, а основне — ство­рювати нове середовище,придатне для її життя. Ідея біологіч­ної "незавершеності", "недостатності" використана Геленом для обґрунтування тези про людину якдіяльнуістоту.

Чинник вітальної напередвизначеної винятковості людини У природі абсолютизується Геленом. Тому він не задіює в аналіз суттєві якості, що вирізняють її від тварини: вертикальна хода, відмінність будови скелета, а також такі здібності, як виготов­лення знарядь праці, видобування вогню тощо. Тобто, ті якості, які відзначав як сутнісно людські, скажімо, Гердер у праці "Ідеї до філософії історії людства" (1791) та які використовує філо­софська антропологія, що має біля своїх витоків романтичну філософську традицію і "філософію життя" (Гердер, Ніцше, Клагес). Зазначимо, що філософська антропологія не суперечить теорії антропо- соціогенезу, а скоріше доповнює її.

Певний вплив на поглиблення теорії антропогенезу в плані пояснення витоків моралі мали ідеї "глибинної психології", розроблені в працях 3. Фройда, а також праці неофройдистів Е. Фромма та фундатора аналітичної психології К. Юнга. Важ­ливе значення для обґрунтування генези моралі мали праці з фі­лософії історії та культури Шпенґлера, Тойнбі, Фрезера, Тайлора тощо.

## 10.2. Антропогенез і регулювання стосунків

Як свідчить сказане, в науці переважаючою є тенденція ак­центу на відмінному між людиною і твариною у способі життя, зумовленому її суспільною сутністю. Однак видається не до кінця використаним евристичний потенціал ідеї Дарвіна, ви­словленої у його праці "Походження людини і статевий відбір". Вчений розглядає людину як природнуістоту і на цій підставі розкриває плідність принципу, що характерний для усього природного життя. А саме: боротьба в природі обмежується переважно боротьбою між різними видами, тоді як всередині кожного виду взаємна допомога є основним правилом. Вчений робить висновок про взаємодопомогу як переважаючий факт життя природи. Цей факт визначається як "інстинкт суспільно­сті", зумовлений необхідністю виживаннявидів. Інша справа, що в еволюції людини він набув свідомогохарактеру. Потребує наукового аналізу процес самостановлення людства в напрям­ку свідомої організації стосунків та життєдіяльності загалом. На важливість обґрунтування цього аспекту проблеми звертає увагу П. Кропоткін у праці "Етика" [6, с 30—35]. Цікаві ідеї щодо інстинкту взаємодопомоги та його ролі у становленні моральності висловлює, спираючись на Дарвіна, В. П. Ефроїмсон у праці "Родовід альтруїзму" [14, с 193—213].

В еволюції гомінідів "суспільний інстинкт" набував провідно­го значення з огляду корисностідля збереження виду.Су­спільний інстинкт — умова виживання виду: виживають види, серед яких наявна взаємодопомога. Інстинкт виживання ви­кликає потребу регулюваннястосунків. Початки регуляції ма­ють місце і в тваринному світі (скажімо, вовки полюють, зби­раючись у зграю). Однак у тваринному світі елементи організації мають епізодичний і нестійкий характер. Задоволенням кон­кретної біологічної потреби, скажімо в їжі, вичерпується по­треба організації. У спільнотах гомінідів організація набула стабільногохарактеру і утримувалася завдяки регулюваннюстосунків.

Першою, найбільш ранньою формою регулювання, була си­стема заборон(табу). Система табуацій, що зберігається в куль­турі кожного народу, засвідчує свої глибинні витоки: її історія сягає десятків і сотень тисяч років.

Найдавнішими заборонами, що відіграли вирішальну роль в антропогенезі, були такі: заборона на статеві стосунки всере­дині роду (тобто між близькими родичами, що спричиняло інцест — кровозмішування); заборона на вбивство всередині роду; регулювання споживання їжі. Загалом заборон існували сотні, скажімо, табу на вождів і правителів; табу на вбивць, табу на рештки їжі, табу на імена, табу на предмети (на залізо, го­стру зброю) та інші [12,с 188—235]. Дослідники виділяють 10 груп табу: 1) захист трудової діяльності; 2) захист вогню і житла; 3) збереження знарядь праці і зброї; 4) захист слаб­ких — жінок, дітей та старих; 5) охорона важливих осіб — вождів і жерців; 6) захист від небезпек, пов´язаних із дотор­канням до трупа; 7) захист від небезпек, пов´язаних із деякими видами їжі; 8) обмеження щодо окремих видів їжі; 9) заборони і обмеження, пов´язані із шлюбно-статевими стосунками; 10) за­хист суспільної і особистої власності [Див.: 13, с 348]. Серед за­борон особливе значення для становлення людини як суб´єкта Моральності мали три раніше наведені: табу на інцест; табу на вбивство родича; табу на їжу вождя. їх можна вважати і найбільш Ранніми. Вони засвідчують якіснувідмінність людини від тва­рини: у тваринному світі немає заборон.Заборони регулюють стосунки у формі підпорядкуванняінстинктів вольовими зусил­лями, переживання процесу їх подолання, а отже, трансформа­цію інстинктивних поривань у культуру відношення. Чому за­борона інцесту була провідною у доланні тваринних інстинктів? Інстинкт розмноження — один із могутніх біологічних інстинк­тів. У тваринному світі навіть мирні травоїдні тварини (скажі­мо, олені) б´ються між собою іноді аж до смерті, щоб здобути право біологічного відтворення (у природі це право здобувають сильніші). Заборони, що накладалися на статеві стосунки ма­тері та сина, батька та дочки, рідних братів і сестер, переходи­ли з біологічного інстинкту у моральну потребу захистити ста­рих, малолітніх та слабших. Тобто, стосунки набували мораль­ногозмісту. Оскільки усувалася основна причина суперництва (змагання за жінку), енергія сильної статі переходила в русло співробітництва: поєднання зусиль для добування засобів до існування. Це чинник, що спричиняв прискорення еволюції.

У культурі кожного народу (міфах, казках) зберігаються оповіді про явища інцесту, що мають застережний характер. Порушення його щоразу має трагічні наслідки не лише для без­посереднього винуватця, але і для всього роду. Згадаймо хоча б відомий грецький міф про Едипа, події якого відображені у тра­гедії Софокла "Едип-цар". Порушення табу розглядалося як на­слідок втручання у долю людини року, злої волі якихось ви­щих сил. Люди боялися навіть припустити, що можна свідомо порушити табу.

Тема інцесту наявна в українському фольклорі, зокрема у ба­ладах. Домінують три основні мотиви: 1) сватання сина до ма­тері, брата до сестри; 2) вінчання брата з сестрою (але у фіналі частим є впізнання, і інцест запобігається); 3) брати-розбійники вбивають швагра і знеславлюють невпізнану сестру [4]. Фройд у праці "Тотем і табу" показує складну систему регуляції стате­во-сімейних стосунків для уникання інцесту [13, с. 320—346]. Табу дотримуються безумовно. Ті, хто порушив їх, або самі по­мирають від жаху, або їх вбивають, або вони стають табу і кара­ються вигнанням (чи не найтяжча кара). Однак самі собою за­борони як такі, що утримуються страхом, ще не створюють моралі, хоч є ефективним регулятором стосунків у формі уни­кання дій, небезпечних для всієї спільноти. До того ж, енергія, спрямована на уникання небезпечних дій, може створювати величезну напругу, непередбачувану за наслідками (Фройд го­ворить про неврози як наслідок особливої напруги психіки, що стримує наступ витіснених у безсвідоме бажань).

Тотем викликає не лише страх. Він також є носієм спокус­ливих бажань, а отже, викликає і огиду, і молитовні почуття. Останній аспект тотему відігравав важливу роль у поглибленні нюансів відношення. Скажімо, табу на вождів, як пише Фре­зер, містило у собі і схиляння, і страх. Вождя слід оберігати, але і боятися, адже його одежа вбиває тих, хто нею користується [12, с 196].

Але повернімося до табу інцесту та його ролі у становленні моральних почуттів. У міфах, казках описані ситуації, коли порушення інцесту дозволяється вождям. Це так званий "ритуалізований конфлікт". Фрезер наводить приклад порушення за­борони інцесту у певні пори року. Діти, народжені від жінок у період травневих, Зелених (Трійця) та інших свят, коли доз­волялися невпорядковані статеві стосунки, вважалися наро­дженими від тих богів, чиїм це свято було [12, с 151]. Такі порушення дозволялися у греків у період діонісій, у римлян — у період сатурналій, під час карнавалів у добу середньовіччя, у ніч під Івана Купала у східних слов´ян тощо. Вони створюва­ли певні психічні ніші для зняття напруги, що її викликали заборони. Саме у такий спосіб, тобто внаслідок порушення за­борон, виникало відчуття моральноїпровини та каяття, наро­джене страхом стихійності стосунків та можливими наслідками останньої. Так відбувається процес усвідомленняцінності об­межень, покладених на "тваринну" природу людини; повага до суспільних засад стосунків і потреба морально виваженої осо­бистої поведінки у формі внутрішнього недопускуаморальних дій, що вкидають людину у прірву тваринності. У добу серед­ньовіччя приборкання тілесних потягів набуде значного поши­рення і визначиться як одна з вагомих моральних доброчесностей — стане ознакою святості. Учинки, що закріплювали су­спільно-цінні дії (ті, що утверджують рід людський у йоголюдськихякостях), культивуються, а їх носії вважаються особ­ливими істотами — напівбогами, героями. Отже, з повною під­ставою можна говорити, що людство формувало у собі риси мо­ральної свідомості, рухаючись у межах між страхом і совістю, страхом і любов´ю та схилянням.

Страх — двоїсте почуття: у ньому наявна налаштованість назлагоду із зовнішнім середовищем для уникнення осуду та покарання. З іншого боку, завдяки йому виробляється внутрішні регулятор діяльності, тобто звичкадіяти у межах, окреслених вимогами найбільш доцільного у поведінці. Нарешті, потреба уникати вчинків, що можуть спричинити порушення заборон, призводять до рефлексії над власними та вчинками інших: чи то у вигляді негативної реакції щодо порушника вимоги, чи то як схиляння та шанування тих, хто уособлює ідею упорядкова­ності стосунків — боги, першопредок, померлі родичі.

Наголосимо, що творення заборон та дотримання їх було ефективним чинником в еволюції антропогенезу. Досить сказа­ти, що вони були основнимрегулятором стосунків. Епоха пер­вісного суспільства не мала жодного з механізмів примусового регулювання життя, які були вироблені у подальшому, коли виникла держава як суспільна інституція (військо, суд, полі­ція, закони, право, адміністрація тощо). Упродовж сотень ти­сяч років первіснородові об´єднання переконувалися в ефектив­ності заборон. Підпорядковуючи свої біологічні інстинкти спільним потребам, узгоджуючи їх з потребами інших, окре­мий індивід отримував можливість повніше задовольнятиїх, але вже не тваринним, а людськимспособом. Останній означає органічне поєднання особистого інтересу з інтересами інших — спільноти. Так формувалася суспільністьвідношення та свідомістьяк особлива якість людини, як новий чинник ево­люції.

## 10.3. Міфологічна свідомість і мораль

Цінністю міфології для антропогенезу зумовлена її роль ужитті спільнот: засобу (і джерела) творення моральніснихвзаємодій людини з навколишнім світом (в уяві). Усвідомлена людьми цінність організації стосунків для збереження роду визначила феномен, який можна характеризувати як всепроникне моральненачало. Міфологія стає зрозуміла повної0мірою, якщо бачити в ній не лише намагання пояснити природний світ, уподібнюючи його життя людському, а саме тоді коли розглядати її як спосіб реалізації практичної потреби людини налагодити стосунки з навколишнім середовищем. Щодо ранньої міфології, то правомірно говорити про "сакралізацію та узаконення існуючих порядків, звичаїв і норм". Потреба виживання у природі зумовила фор­мування ставлення до неї, аналогічне стосункам всередині людських спільнот. Так, у космогонічних міфах говориться про перетворення хаосу на космос як перехід від пітьми до світла, від води до суші, від безформного до оформленого. Цим проце­сам У природі відповідають стосунки у соціумі: передача нави­чок трудової діяльності, встановлення родового устрою, регу­лювання статевих стосунків тощо.

Цілісність досвіду відображається у тому, що кровнородинні стосунки з меж соціуму переносяться на тваринний світ. То­темні предки, духи, боги у міфології мають родинні зв´язки. Ініціатором творення стосунків виступає у міфології людина. Форми стосунків з природою у різні періоди антропогенезу різні. Скажімо, магічні ритуали, що оперті на міфологію і є способом "відродження" міфологічних подій, здійснюються початково у формі "приборкування" природних сил представ­никами роду, які вважаються носіями незвичних — божествен­них сил (вожді, шамани). Обряд "упокорення" подібний до функції табу, що упокорює стихійну біологічну природу люди­ни. Порівнюючи більш пізній етап історії та відношення до природи носіїв релігійної і міфологічної свідомості, Дж. Фре­зер пише: "Релігія відображає визнання повної залежності лю­дини від вищих сил, тоді як дикун самовпевнено вірить у мож­ливість управління вищими силами" [12, с 61].

Моральнісний зміст міфології знаходить відображення та­кож у феномені одушевления природних сил. Е. Тайлор пише, зокрема щодо політеїстичних релігій: у них утверджується дум­ка, що "все у природі оживлено духами і що всі вони підпоряд­ковані одному загальному порядку" [10, с 450]. Метою "утри­мання" світового порядку можна пояснити явище відтворення міфологічних подій в оповідях про них та у ритуалах. Адже людина того часу вірить у магію слова: досить розповісти про минулі події, щоб знову відновити їх (відновлення розумілося у прямому сенсі як "задавання" явищу нового життя, оскільки ідеальне і матеріальне ототожнюються). Міфологічні вірування зберігаються і в таких цивілізованих народів, як давні греки. Так, в образі Зевса — царя Олімпійських богів та напівбогів — героїв, німф, духів, уособлені уявлення про причини буття за­галом та його фізичні і моральні закони.

З потреби безпосереднього спілкування з предметами їм на­даються у ранніх культурах імена власні, а разом з іменем пред­мет здобуває "душу" (за аналогією з людиною). Сказане дає підстави стверджувати, що весь процес має виражене мораль-нісне спрямування. Лише з плином історії не розчленована єд­ність (тотожність) образу та предмета втрачається, і міфічний образ сприймається не як реальне буття предмета, а як його символ.

Одушевления природних сил, характерне для міфології, за­свідчує ще один важливий аспект творення моральнісних сто­сунків: згідно з місцем явищ в ієрархії життя (тобто з огляду на їх роль у людському житті). Щодо богів — це є схиляння, шанування, страх і задобрювання (у формі жертвоприношень: розміром та якістю пожертви утверджувалося місце природно­го явища у житті спільноти). Богів та першопредків шанували і боялися. Ставлення до них поєднує страх і надію. Злих сил уникали шляхом магії слів та обрядів, у тому числі жертов­них. Так, вважалося, що не догодити душі померлого, значить накликати біду. Цілісність образу світу складається і трима­ється у міфології саме на моральності зв´язків. Ініціює ці зв´яз­ки людина, що починає усвідомлювати себе носієм та виразни­ком ідеї їх моральнісного спрямування.

Моральні взаємодії, що склалися у ранніх суспільних об´єд­наннях і визначилися своєю цінністю для збереження життя, закріплюються в міфології та релігії як воля богів.Усвідомлю­ються вони як такі, що започатковані героями та першопред-ками у давні часи. Якщо якийсь звичай не згадується у міфі, його сприймають як необов´язковий. Якщо ж потрібно вироби­ти нові звичаї, їх пов´язують із міфом, і отже, починають роз­глядати як священний, як санкцію [5, с 548]. Поряд із релі­гійно-міфологічним обґрунтуванням моральних вимог, скла­дається посилання на традицію згідно з принципом: "так усі роблять", "так має бути" або "так не має бути" [5, с. 550]. Разом з тим, у цей період моральні поняття ще не усталилися. Зарод­ки моральних оцінок (добро — зло) тісно пов´язані з суто прак­тичними потребами.

## 10.4. Моральні якості людини ранніх культур

Вагомим досягненням культури первіснородового ладу є ста­новлення людини, що є носієм суспільного досвіду як безумов­ного. Цінність досвіду абсолютизується. Його вважають дарун­ком богів. Як такий, він має підтримуватися і виконуватися неухильно. Втрата звичаїв, традицій рівнозначна втраті жит­тя, адже ознакою дійсної наявності життя є його твореннята збереження.Індивід ідентифікує себе зі спільнотою за ознакою долученості до досвіду стосунків. У первіснородовий період у ме­жах роду виробляється закон "рівної відплати". Принцип "око за око, зуб за зуб", що відображений у Біблії, залишається пра­вилом у всіх народів, що живуть у первіснородовому ладі. Що­до "своїх", виробляється обов´язок: ніколи не поводитися так, як не бажаєш, щоб поводилися з тобою. Згодом це правило ста­не основою науки про моральність — етики.

Виробляються також інші принципи стосунків. Так, утвер­джуються як гідні наслідування сила, мужність, відвага, спра­ведливість тощо. Причому вони залишаються не лише у сфері ідеалу, але відображають реальність стосунків між людьми. Дослідники історії ранніх культур відзначають такі риси лю­дей родового ладу, як справедливість, взаємодопомога, захист родича у разі ворожого нападу, поважне ставлення до богів сво­го роду та старших уроді тощо. Названі правила вважаються безумовними, такими, про необхідність дотримання яких навіть немає потреби нагадувати [6, с 268]. Правда, така поведінка поширюється лише на "своїх" і не проявляється стосовно пред­ставників інших племен та родів. Звідси — відносністьмораль­них уявлень. Так, поняття дикуна щодо справедливості, як пише Тайлор, досить відносні: "якщо у нього хто-небудь відніме дружину — це недобре, але якщо він візьме будь-чию дружи­ну, — це добре" [10, с 430].

З потреби плекати корисні для роду якості родова мораль виробила певні приписи бажаногоу поведінці. Так, у моральних поняттях алеутів, евенків містяться порадищодо того, яка по­ведінка особливо гідна. Соромно не бути сильним; соромно боя­тися під час сильного вітру виходити у море; соромно під час спільного полювання не запропонувати товаришеві кращу ча­стину здобичі тощо.

Говорячи про досягнення родового ладу у сфері моралі, не можна обійти питання про канібалізм. Часто факти людоїдства використовуються з метою довести обмеженість, примітивність, позаморальність стосунків родового ладу. Критика найчастіше зумовлена недостатністю знань про мотиви поведінки тогочас­ної людини. П. Лафарг наводить переконливі причини існуван­ня канібалізму: "Дикуни поїдають трупи рідних, щоб зберегти їх душі у межах сім´ї та племені" [7, с. 106]. Називається й інша причина: дикуни іноді вбивали людину, що мала особливі яко­сті, щоб собі здобути могутній дух. Вважається, що таїтяни вби­ли Кука саме з цієї причини. Вони вірили, що душа такої муд­рої, доброчесної людини здатна зцілювати. Ця ж віра збері­гається і в християнстві: Ісус приречений Богом на хресну смерть, щоб допомогти віруючим урятуватися від вічних мук [7, о. 107—108]. Дослідники, зокрема Фрезер, називають й інші причини канібалізму, але вони лежать у тій самій площині: це ритуальна мета. Скажімо, з ритуальною метою приносили у жертву богині родючості дівчат, кров´ю яких кропилося збіжжя, призначене для посіву; цією кров´ю також кропили себе землероби. Всюди тут ми знаходимо ритуальні причини, тобто вияв примітивності уявлень, але вони у жодному разі не свідчать про неупорядкованість стосунків. Навпаки, саме з на­магання надати їм упорядкованості: отримати певну гарантію доброго врожаю, гарантію власної доброчесності люди вдавали­ся до дій, що мали наочно довести їх долученість до духовної доброчесності (тіло мужнього родича мало надати мужності усім, хто спожив його).

Правда, називають і ситуацію канібалізму позаритуального характеру: під час великого голоду, що загрожував вимиранням роду, вбивали старих для їжі. Але вони раділи, що цим прине­суть користь роду. Такі випадки, однак, були епізодичними.

Отже, мораль в історичному розвитку людства склалася і визначилася як сутнісна ознака людини. Уже в період ста­новлення міфологічної свідомості вона утверджується як вища цінність. Людиною є той, хто долучений до досвіду стосунків, що склалися у межах конкретних спільнот. До речі, часто су­тички між родами та племенами виникали не з матеріально-економічних, а, так би мовити, з "ідеологічних" причин. Чу­жий досвід видавався дикунським, а носії його — не зовсім людьми. Намагання "виправити" становище, тобто моральнісна спонука допомогти здобути іншим (іншій конкретній спіль­ноті) свій досвід спричиняла конфлікти. При тому, що прак­тично-духовне освоєння світу здійснювалося у первісному ладі вкрай обмежено, в уяві людина компенсувала цю обмеже­ність. Вона створювала образ широких моральнісних взаємодій з природним світом. Діяльність творення морально облаштованого світу була величезним джерелом оптимізму. Вона да­вала впевненість у своїх силах і наснагу жити. Справді, насе­ливши в уяві увесь світ душами померлих родичів, людина почувалася у змозі знайти з ними спільну мову, здобути за­хист, пораду, сприяння у справах тощо. На ґрунті міфології мораль вперше визначилася такою своєю сутнісною ознакою, як всепроникність.Зрештою, у міфології знайшла відображен­ня упорядкованість психічних структур людини, що як така підноситься до рівня богів. Герої пізньої міфології перебирають на себе місію бути упорядниками природних стихій. Досить зга­дати героїв грецької міфології: Геракла, Орфея, Тесея. Добро­чесність іманентна герою. У його свідомості вона наявна у ви­гляді визначеного образу порядку. Він лише реалізує необхід­не, не рефлексуючи над вчинками. Важливість своїх дій він бачить безумовною.

**Тема 11. ЗАКОНОМІРНОСТІ ІСТОРИЧНОГО РОЗВИТКУ МОРАЛІ**

## 11.1. Принципи аналізу історії моралі

Проблема історичного розвитку моралі нерозривно поєднана з історією розвитку людства і відображає його якісні етапи у ви­гляді розширення та поглиблення образу людяності. Разом з тим, у моралі чи не найяскравіше відображаються суперечно­сті руху людства шляхом прогресу. Якісні етапи в розвитку мо­ралі чітко простежуються на ґрунті відмінного у змісті суспіль­них відносин, тобто на основіформаційного принципу.Його теоретична розробка та обґрунтування здійснені в XIX ст. в пра­цях Карла Маркса та Фрідріха Енгельса. Названий принцип дає змогу простежити сутнісні риси моральних відносин в їх об´єк­тивній зумовленості способом виробництва умов життя, а отже, відносинами в сфері матеріального виробництва, у суспільних відносинах, у сім´ї, в міжособистісних стосунках, зрештою, у ставленні людини до себе самої.

Так, первіснородові стосунки відображають спорідненість долі людей, що зумовлює спорідненість думок, почуттів, намірів і відповідних їм взаємин. Знаменно, що в мові початково вини­кає поняття "ми", "наше" і лише згодом, уже в період виник­нення майнової нерівності — "я", "моє". Спільність зусиль, спрямованих на виживання, зумовила становлення почуття внутрішньої єдності людей: єдність їхніх намірів, дій. Підста­вою для об´єднання виступає не лише суто біологічна ознака (кровна спорідненість), але і духовна — об´єднаність на підставі спільності долі. З виникненням майнової нерівності, що розпо­чинається в пізньородовий період і стає характерною для усієї подальшої історії, мораль розвивається у двох протилежних на­прямках. Вони співвідносяться як діалектичне ціле — як єд­ність протилежностей. З одного боку, це — інституціалізаціяморалі, тобто відчуження безпосередніх форм стосунків у дер­жавно-правове регулювання засобами законодавства і права. Це явище об´єктивно зумовлене необхідністю регулювати, в пер­шу чергу, майнові стосунки. З іншого боку, відбувається про­цес індивідуалізаціїморалі в її суб´єкті, що виокремлюється в "приватну" особу. Аналіз розвитку моралі в єдності двох на­званих тенденцій є методологічним принципомпідходу до неї як всепроникного феномена.

f Мораль синтезує в собі всезагальне, особливе та одиничне; об´єктивне та суб´єктивне; соціальне та індивідуальне. Функ­цію збереження суспільності як специфічно людського феноме­на бере на себе держава та її інституції. Вона укладає в закони звичаєву мораль, традиції регулювання стосунків у сім´ї, май­нові відносини тощо. Відчужені в законі звичаєві норми утвер­джуються як необхідні до виконання. Разом з тим, поза найнеобхіднішими вимогами, що утримують суспільство в межах цілісності (в тому числі, опертої на примус), кожен член су­спільства отримує певний духовний простір для самоутверджен­ня. Масштаб можливостей самоздійснення відрізняє історичні епохи і дозволяє на основі застосування поняття "рівень свобо­ди особистості" говорити про рівень моральності тої чи іншої епохи. Свободає універсальним критеріємморальності суспіль­ного життя.

Інституціональні його форми, згідно з визначенням Геґеля, Це: сім´я ("природний дух"); громадянське суспільство та дер­жава. Остання, на думку Геґеля, виявляє себе як "свобода, що стає всезагальною і об´єктивною також і в свобідній самостій­ності особливої волі" [3, с 58]. Першим видом морально визна­ченого вияву свободи Геґель називає "громадянське право як таке", а також "мораль, моральність та всесвітню історію", що також обіймаються поняттям права. "Цей перший вид свободи є той, який ми пізнаємо як власність— це сфера формального і абстрактного права, куди з не меншою підставою мають вхо­дити також і власність в її опосередкованій формі, власність якдоговір,і право в його порушенні, право як злочині покаран­ня",— пише Геґель [3, с 59].

Поняття свободи стає дійсним, набуває духовної визначеності через поняття волі, а остання є дійсною в діяльності суб´єкта, що виходить з принципів добра. Діяльність у межах правового регулювання, де предметом регулювання є власність,Геґель називає "першим видом свободи". Можна з повною підставою твердити, що названа вихідна позиція, а саме наявність власності,зумовила історичний розвиток форм об´єктивації волі. Застосовуючи методологію Геґеля та Маркса, що виходили з ідей Геґеля, легко простежити закономірності історичного розвитку моралі як феномену об´єктивації людського духу в діяльно­сті. Остання є діалектичною єдністю опредметнення духу в мате­ріальному формуванні світу ("власність") та усуспільнення ду­ху. Процес "усуспільнення духу" є дійсним у діяльності, що уз­годжує "волю в її понятті" та індивідуальну волю. Здатність волі до такої єдності Геґель характеризує як моральність ("нравствен­ность"). Дійсністю моральності є опредметненняволі, тобто діяльність, узгоджена з принципом добра.

## 11.2. Мораль доби рабовласництва

В історії процес становлення свободи розпочинається на ґрунті індивідуалізації діяльності суб´єкта — в добу кризи первіснородових стосунків. Виникнення майнової нерівності, що спричиняє виокремлення і протиставлення окремих членів спіль­ноти за ознакою винятковості долі, сприймається родом як величезна трагедія. Разом з тим, моральнісні стосунки, вироб­лені родовою спільнотою, починають усвідомлюватися як ве­личезна цінність саме в умовах їх руйнації. З потреби затри­мати їх розпад, утримати принцип зрівняльної справедливості багатих вбивали зі словами: "Ти не повинен мати нічого більше понад те, що мають інші". Подекуди багатіїв оголошували чак­лунами. Накопичені багатства публічно знищували [Див.:-1,с. 269—270]. Згодом заможних примушували поділитися майном із бідними. Вони мали влаштовувати бенкети, робити подарунки родичам, сусідам, гостям. У скупого могли відібра­ти майно.

Поняття душі почало пов´язуватися з майновим статусом. Глава патріархальної сім´ї, як пише П. Лафарг, "один володів власністю" [7, с 121]. Патріарх розпоряджався життям великої патріархальної сім´ї. Він міг продавати в рабство і вбивати її членів. Відносно патріарха всі члени сім´ї були позбавлені і прав, і душі. Тобто, патріархальна сім´я утверджувалася че­рез насильство. Оскільки тільки власник великого майна (при­чому "майном" були і члени сім´ї) мав душу, він визначався як особистість.Після смерті він ставав божеством, об´єктом сімей­ного культу.

Моральні доброчесності також пов´язувалися з наявністю майна. "Патриції залишали за собою привілей захисту батьків­щини, оскільки одні вони мали вітчизну: в той час, щоб мати вітчизну, слід було володіти шматком її ґрунту" [7, с 85]. Тоб­то фізичні і моральні доброчесності втілювалися в матеріальних благах. Останні надавали своїм власникам не лише особливого суспільного статусу, але і моральних якостей. Держава, що складається з необхідності регулювати стосунки майнової не­рівності, закріплює наявні суспільні відносини як норму. По­яснити цю ситуацію, застосовуючи моральні критерії, і поба­чити в ній риси морального поступу можна лише виходячи з по­няття свободи як такої, як самоцінної. Становлення її у формі суспільного привілею відбулося шляхом прориву в свободуокре­мих людей,що виступили руйнівниками існуючої зрівняльної справедливості. Реальною підставою свободи стає матеріальне багатство. Моральним критерієм не осягається шлях руху до багатства (останнє характерне для всіх епох існування майно­вої нерівності). Особистість хоча і привласнює собі всілякі добро­чесності, насправді утверджується завдяки енергії та актив­ності, зосереджених на виборюванні багатства як самоцінного. У такий спосіб зазнає запереченняпервіснородова мораль, що тримала суспільство заохоченням його членів на творення добробуту для загалу. Доба рабовласництва відкинула мораль­ність як гальмівне начало і опиралася на силу та примус як рушії суспільного життя.

Зруйнувавши моральні стосунки родового суспільства, раб­ство створило об´єктивні умови для якісно іншого типу су­спільних зв´язків. Зміна кровнородинної спорідненості (біологіч­на ознака) спорідненістю за спільністю долі — суспільність зв´язку— революціонізувала свідомість. Вона поставила перед необхідністю вибирати стосунки. Межі вибору були величезні: між рабством і свободою. На двох полюсах життя народжу­ються дві непримиренні суспільні сили: раби і рабовласники. Ви­борювання свободи рабами та узурпація її рабовласниками тим не менше створюють певну цілісність — суспільство, що відкри­ло свободу як вищу цінність життя. Вона визначилася як при­вілей, завдяки якому людина отримує право називатися люди­ною, а не "річчю, що говорить", як називали рабів.

Творчий потенціал, що його створило суспільство доби раб­ства, виявив себе у вигляді протиставлення матеріального та духовного начал діяльності. Грандіозні споруди давнього світу (єгипетські піраміди, римські терми, колізей тощо) були зведені працею рабів. Вільний дух цурався фізичної праці, вбачаючи в ній ознаку приниження людини. Свобідний дух виявляв себе у формах рефлексії над буттям, над людиною та її місцем у все­світі. Моральна рефлексія, що складається в період так званого "вісьового часу" (Ясперс) в межах 800—200 років до нашої ери, не обіймає проблему свободи і рабства. Вона бачить рабство нор­мою суспільного життя. Мораль заявляє про свою актуальність, оскільки визначається як предмет дослідження етики, а привілей законів доброчесного життя розглядається як привілей свобідних людей. Етика складається як наука саме в цю епоху. Мораль­ний ідеал, що стає її наріжною проблемою, засвідчує невід­повідність реальності бажаному в стосунках. Констатуючи на­звану духовну ситуацію в культурі давньої Греції, дослідники пишуть, що Сократ і Платон були "фундаторами індивідуалі­стичної моралі, тої моралі, що здатна лише виявити суперечність слів і справ та філософськи освятити дуалізм життя, його розпад на життя ідеальне, чисте, і на життя практичне, нечисте, причо­му одне є ніби платнею за інше" [7, с. 99].

Практика стосунків, побудованих на силі та примусі, розкри­лася своєю вичерпаністю у вигляді самовичерпаності духу епо­хи. Рабство загинуло, по-перше, внаслідок зростання амораліз­му в середовищі носіїв його ідеї та практики. Нечувана жорстокість, розпуста, жадоба розкошів, підступність — такою була історія Пізнього Риму. По-друге, мораль заявила про себе як могутнє формуюче начало духу становленням стосунків, що заперечували силу і примус. Натомість утверджувалися співчут­тя, взаємодопомога, братерство, ідея рівності людей за тою оз­накою, що вони люди.Моральна практиканового типу скла­далася в середовищі рабів та поневолених Римом народів. Якідеядобра і справедливості, вона визначилася і уклалася в іде­ал християнства. Раннє християнство зародилося як "релігія рабів" та знедолених. Вихідним принципом стосунків воно утверджувало моральність відношення людини до людини. Кри­терієм оцінки людини стає не її суспільний статус, а її моральні якості.

У такий спосіб мораль, що заперечувалася в епоху рабства, стає засобом заперечення рабства в його аморалізмі. В історії перемогла тенденція до розширення меж свободи для більшої кількості членів суспільства, а примус набув менш гострих форм. Рабство було замінене феодальними стосунками.

## 11.3. Феодальна мораль

Доба феодалізму, або середньовіччя — це епоха, що тривала в Західній Європі від V до XV ст. Вона характеризується зміною моральних орієнтацій суспільства, що виростало на ґрунті за­перечення рабовласництва. Феодалізм вибудував образ світу, в якому грубий примус був замінений системою всезагальних моральних підпорядкувань і зобов´язань, що зрештою утворю­вали єдине структурне ціле. Це стосунки, що отримали назву патернальних (лат. pater — батько), оскільки вибудовувалися згідно з принципом "батько" — "діти". Ієрархія підпорядкувань виглядає так: батько у феодальній сім´ї — її захисник і одно­часно одноосібний розпорядник майна та долі кожного члена сім´ї. З доби феодалізму прийшов мотив обділеності молодшого брата землею і майном. Землю успадковує старший брат, части­на іншого майна дістається середньому. Доля молодшого — батракувати. Герой казок — молодший брат, якому залиша­ється сподіватися хіба що на милість долі. Зрештою в змаганні з долею він заявляє про свої неабиякі людські якості. Свою пе­ремогу над несправедливістю він досягає не силою, а чітко ви­раженою доброчесністю вчинків.

Батько феодальної сім´ї (що нараховувала до 35—40 осіб: сини, невістки, онуки, правнуки), у свою чергу, підпорядко­вується феодалу (сеньйору, пану), що є володарем багатьох та­ких сімей. Феодал підпорядкований вищому за себе, тобто є ва­салом свого сюзерена. Усі ж феодали в межах держави підпо­рядковані королю. Він — сеньйор над усіма феодалами, що є його підлеглими. Названа ієрархія підпорядкувань, діючи по вертикалі, зрештою постає структурою: Бог — світ. Точніше: християнський Бог і християнський світ. Він — вище моральне начало, уособлення абсолютної моральності: Бог, що постраж­дав за людей. Тому кожен віруючий має моральне зобов´язання почуватися вдячним йому і своїми вчинками не примножувати зло світу. У такий спосіб створюється цілісність образу світу, в якому людина почувається морально зобов´язаною жити, дія­ти і почуватися згідно з місцем, яке посідає в суспільному цілому. Визначеність місця людини в суспільній ієрархії, а отже її долі, розглядалися не як випадковість, а як явище, зумовле­не божественною волею. Тому було морально приймати свою долю, а не чинити їй спротив. Ієрархія залежностей оперта на почуття особистого обов´язку. Людина брала його на себе доб­ровільно, щоб органічно вписуватися у соціальне середовище і почуватися психічно комфортно. Стосунки, що трималися не зовнішнім примусом, а були оперті на ідею взаємних мораль­них зобов´язань, створювали відчуття упорядкованості й захи­щеності життя. Тому вони регулювалися нормами, звичаями, традиціями, що узгоджувалися із законодавством і правом.

Діяльність, що відповідає поняттю морально доброго, чітко укладається в суспільні регламентації, узгоджується з межами статусних залежностей. Останнє диктується страхом поруши­ти існуючу рівновагу стосунків. Особа не почуває себе вповно­важеною на вчинки, що не санкціоновані середовищем. Згідно з поняттями епохи, такі нетрадиційні вчинки "суперечать волі Бога". І навпаки, те, що середовище санкціонувало, розгляда­лося як волевиявлення Бога. У такий спосіб, тобто через систе­му моральних спонук і заборон, людина досягла розуміння меж дозволеного та забороненого. Для кожної суспільної верстви (сеньйор, бюргер, ремісник, селянин) були свої межі та мірки доброго і злого. "Свобода" і "несвобода" має в середні віки вира­жений становий характер. Особа не виступає і не може висту­пити від власного імені, тобто як "людина загалом". Вона ціка­ва іншим як статусна особа, як носій та виразник ідеї свого суспільного стану. Зміст діяльності та спосіб її розгортання засвідчують, що, з одного боку, в добу середніх віків склада­ється особистість,яка відчуває потребу морального самоутвер­дження. З іншого боку, це статусната канонічнаособистість, що діє у чітко заданих межах та засобами, окресленими тради­цією.

Моральне самоутвердження утримувалося не лише тради­цією. Феодальне право чітко регламентувало становий статус кожної суспільної верстви, створюючи численні градації прав і обов´язків. Не можна було порушити окреслених вимог, не ризикуючи при цьому "відпасти" від свого середовища. Це, разом з тим, означало автоматично "випасти з життя загалом". Кожен член суспільства об´єктивно змушувався до того, щоб діяльністю утверджувати себе в межах відведеного йому су­спільством економічного та духовного простору. Натомість, осо­ба — носій і виразник духовного клімату свого часу, досягала відчуття визначеності власного буття, адже виступала не від власного імені, а від імені загального цілого.

Яскраве поєднання особистісного та станового начал харак­терне для дворянства — суспільної верстви, що спонукалася на духовно-моральнісне самовизначення своїм соціальним стату­сом "батьківства" [10, с 58—76].

Виняткове суспільне становище дворянства обґрунтовується (і морально виправдовується) правом народження. Разом із майном, феодал успадковує титул — ознаку винятковості. Од­нак свій статус носій високого титулу мав підтверджувати, тоб­то свідчити про себе як носія титулу за реальною підставою. Зо­бов´язання, покладені на нього становою приналежністю, тор­калися, в першу чергу, чеснот роду, — вимога не осоромити рід, передати разом з майном та титулом статусні чесноти. Тому Дворянство ставить честь вище за життя, адже суспільний ста­тус сприймався як дещо конкретне, як "моральна" реальність, Невіддільна від індивіда. Дворянин — благородний на підставі Народження. Його статус зберігається за ним, не зважаючи на можливі мінливості долі, тобто "дворянин — завжди дворя­нин". Правда, в добу раннього феодалізму з утратою землі фео­дал втрачав і титул, що переходив до його переможця [7, с. 89]. Згодом привілей народження стає гарантом стабільного соці­ального становища навіть у разі втрати майна за умови, що суб´єкт не скомпрометував себе поведінкою, яка занапастить рід і верству. Моральні зв´язки всередині станових груп дозво­ляли уникати випадковостей долі: скажімо, збіднілий дворя­нин зустрічав у своєму середовищі підтримку і допомогу, сприй­мався як рівний і міг досягти великого життєвого успіху, навіть не докладаючи особливих зусиль. Досить згадати історію Растиньяка — героя романів Бальзака.

Станово-статусний поділ суспільства зумовлював стійкість уявлень про "належне місце" в ієрархії стосунків у соціальних груп, корпорацій і кожного індивіда зокрема. Поняття "соці­альної приналежності" обіймало собою усі, навіть найдрібніші сторони життя. Моральні приписи регламентували дрібниці по­буту, аж до найменших, а саме: одяг, який мала носити люди­на, розмір будівлі, де вона мала жити, їжу, яку мала спожи­вати тощо. Усі приписи робилися згідно з положенням та родовитістю людини. "Маєтність і стани, знання і професії від­різнялися одежею, — пише Гейзинга. — Вельможні пани пере­сувалися не інакше, як виблискуючи чудовою зброєю та оде­жею, всім на страх та заздрість" [14, с 19].

Моральний ідеал середньовіччя складався і визначився під впливом ідеалу християнства — панівної релігії Європейського середньовіччя. Образ Христа задав виражену змагальність лю­дини в доброчесності згідно з релігійними приписами. Образ Бога, що з´явився в людській подобі, спонукав на моральне самоздійснення згідно з ідеальним взірцем. На його основі скла­даються два типи морального ідеалу в культурі середньовіччя: релігійно-аскетичний та світсько-лицарський. Обидва оперті на ідеальний першовзірець, але шлях до досконалості бачать по-різному. Перший пов´язаний з відмовою від радощів життя, що даються його повнотою. Монах, пустельник накладає на себе аскезу — обмеження на тілесні бажання. Його життя — це по­сти та молитви, відмова від "гріховних" спокус життя: любові, шлюбу, дітонародження; втеча від дружнього спілкування за­ради надії на порятунок душі. Пустельництво, чернече життя, виокремлене від світу, бачилися засобом уникання гріха. Шлюб та дітонародження церква вважала гріховними, оскільки вихо­дила з біблійного вчення про "первородний гріх" людини, який спричинив до існування зла у світі, а отже, і до хресних мук Христа. Ченці та пустельники брали на себе своєрідне моральне зобов´язання власним безгрішним життям применшувати грі­ховність світу та служити для інших моральним взірцем. Л. Фойєрбах говорить, що "чернечество випливає з самого християн­ства; воно було необхідним наслідком віри в небо,яке христи­янство обіцяло людству" [12, с 194]. Земне життя бачиться неістинним, позбавленим справжньої цінності.

Протиставлення земного і небесного оперте на моральні пе­реконання. "Небесне життя не може бути предметом, законом віри,без того, щоб не бути в той же, час моральним законом.Во­но має визначати мої вчинки для того, щоб моє життя відпо­відало моїй вірі"[12, с 195]. Згідно з логікою розуміння смерті як умови блаженства, законом моралі стає приборкання тіла. Вияв морального ентузіазму знаходить себе у фанатизмі. Кінце­ва мета аскетичного ідеалу — особисте безсмертя. Шлях до ньо­го — відмова від минущого. Людина середньовіччя прагнула здобути свободу над собою — тілесним буттям, над своїми плин­ними потребами. Там, де мало місце щире служіння, людина підносилася до самоусвідомлення себе суб´єктом вибору і пода­вала взірці подвижництва, як, скажімо, святий Августин чи святий Стовпник.

У релігійні шати ідеального служіння добру був вбраний світсько-лицарський ідеал. Служіння васала сюзерену вибудуване згідно з прикладом служіння апостолів Христу. Поклонін­ня прекрасній дамі відповідало ідеї схиляння і поклоніння образу Богородиці. Лицар виявляв свої людські (станові) чес­ноти беззастережним служінням своєму сюзерену. Навіть не­справедливості з боку останнього не були предметом рефлексії, а смерть заради короля вважалася вищою честю. Досить згадати середньовічний епос: "Пісню про Роланда" та "Пісню про Сіда".

Лицарство доби розквіту (XI—XIII ст.) здійснювало хрестові походи на відвоювання гробу господнього у "невірних". Кожен лицар за життя мав узяти участь у декількох лицарських зма­ганнях, які, звичайно, присвячував прекрасній дамі. Перемоги Лицаря у військових походах, у турнірах служили уславленню чеснот панночки його серця. Зазначимо, що це не була дружи­на лицаря. Любов та шанування прекрасної дами мали риту­альний характер. Обраниця лицаря була ідеальним (ідеалізова­ним) об´єктом, що давав змогу проявитися його лицарським чес­нотам. Вибір дами серця часто був довільний, оскільки лицар міг бути навіть незнайомий з обраницею. Це було суто духовне служіння.

У той же час лицар зобов´язаний був зберігати рід, примножуючи його багатства, знатність та чисельність. Тут особисті симпатії, не говорячи вже про почуття кохання, не мали будь-якого значення. Тобто, ідеальне та реальне розійшлися між собою до протилежного: любов до прекрасної дами — це сфера ідеального; сім´я і дітонародження — сфера "матеріального" життя. Подвиги на честь прекрасної дами, уславлення її краси та чеснот сприяли усвідомленню самоцінності любові як підне­сеного почуття, здатного надихати на благородні вчинки.

Загалом, епоха середньовіччя зіткана із суперечностей. Це суперечності між матеріальним та ідеальним, духовним та тілес­ним, формою та змістом стосунків. Вимога обмеження тілесних бажань, спонука до аскетизму шляхом залякування муками пекла у потойбічному світі народили двоїстумораль. Люди грішили і каялися в гріхах, щоб знову грішити. Характеризу­ючи суперечності епохи, Л. Шестов пише: "Середньовіччя відчу­вало загадкову і незрозумілу ненависть до всього нормального. Католицтво вимагало від людей крайньої напругиусієї їх істо­ти. Звичайну, природну любов, що знаходить собі задоволення, а отже, і кінець у шлюбі та сім´ї, католицтво вважало гріхов­ною. Воно заборонило не лише монахам, але і священикам мати сім´ю — і в наслідку домоглося аморальних, жахливих пристра­стей. Воно проповідувало бідність, — і на світ з´явилася нечувана пожадливість, яка тим пишніше розросталася, чим більше їй доводилося приховуватися. Воно вимагало смирення, і з бо­сих монахів виходили деспоти, що не мали суперників своїй владолюбності" [15, с 156—157].

У середовищі лицарства змагальність в особистих чеснотах доходила часом до крайніх меж, вироджуючись у ворожнечу, підступність тощо. Скажімо, в епосі германців, записаному в XIII ст. ("Беовульф", "Старша Едда", "Пісня про Нібелунгів"), частими є теми боротьби за славу та коштовності, кривавої помсти як імперативи поведінки. "Старша Едда" містить оповідь про вбивство Гудрун своїх дітей від другого чоловіка Атлі. Во­на подає Атлі страву з тіл вбитих дітей, а потім вбиває і його самого. Це її помста за вбивство Сигурда — першого чоловіка.

Подібних за жорстокістю сцен в епосі зустрічається чимало. Ілюзорна віра у потойбічне життя спричинила до знецінення людського життя загалом. "Кінець Середньовіччя, — пише Гейзинга, — став безумним, кривавим часом тортурного правосуд­дя і судової жорстокості...

У жорстокості юстиції пізнього середньовіччя нас дивує не хвороблива спотвореність, але тваринні, тупі веселощі натов­пу, що панують тут, як на ярмарку" [14, с 33—34].

Епоха характеризується не лише суперечностями духовного та матеріального начал життя. її вирізняє виражена норма­тивність стосунків. Усе тілесне, матеріальне набувало в середні віки "санкціонованого" характеру лише тоді, коли було одяг­нуте в шати ідеального. Життя було схожим на гру. Ритуалізоване, театралізоване, воно підносилося над буденністю в сферу мрій. Характеризуючи три можливі шляхи самоздійснення культури, Гейзинга говорить, що для середніх віків характерні були два: перший — втеча від світу, відмова від усього земного в надії на кращий потойбічний світ. Другий шлях до прекрас­ного світу — шлях мрій та фантазій, тобто прикрашування життя, театралізація його. Чого не знали середні віки, на що вони не були налаштовані, це спрямованість на практичне удос­коналення життя. "Ніщо так не нагнітало страх перед життям відчай перед майбутнім, як ця всезагальна відсутність твердої волі до того, щоб зробити цей світ кращим і щасливішим"

14, с 46]. Тобто, людина не світ удосконалювала для себе — для зручності власного життя, а удосконалювала себе,готуючись до "вічності". "Туга за вічним блаженством робить хід земного життя і форми його байдужими — за умови, що при цьому на­саджується і підтримується доброчесність. Способу життя та суспільним формам дозволяють зберігатися такими, які вони є, прагнучи однак до того, щоб вони були просякнуті транс­цендентальною мораллю. Тим самим заперечення світу впли­ває на суспільство не лише негативно, через зречення та відмо­ву, але і відображається на ньому посиленням корисної діяль­ності і практичного милосердя" [14, с 47].

Отже, доба середньовіччя — історичний час становлення осо­би, що починає усвідомлювати себе суб´єктом моральності. Во­на визначається у своєму ставленні до ідеалу, формуючи "на­лежні" моральні чесноти згідно з ідеальним взірцем. Останній коригується статусним становищем особи. Вичерпаність цього відношення відкрилася тим, що воно не має свого предмета в реальності, а тому дух не може виявити себе в об´єктивній ре­зультативності у вигляді реального удосконалення життя. Ра­зом з тим, величезною заслугою середньовіччя є спрямування зусиль людини всередину себе самої — на самопізнання та самоудосконалення згідно з ідеальним моральним взірцем — бо­голюдиною.

## 11.4. Мораль доби вільної конкуренції

Новий суспільний ідеал зростав і зрештою переміг на ґрунті заперечення вихідних засад середньовічної моралі й культури загалом. По-перше, на місце ідеї потойбічного життя прийшла і утвердилася ідея цінності земногожиття. Принадність його відкривалася своїми глибинами освоєння світу. По-друге, зо­середження на реаліях земного життя ставило людину перед необхідністю його покращення таудосконалення.Критерій останнього визначався потребою в творенні умов, гідних люди­ни. Спрямованість діяльності на інтереси людини моральнісна за своєю природою. По-третє, на ґрунті зміни моральних орієн­тацій життя, вектор яких спрямований на земні справи, змі­нюється уявлення про моральні чесноти людини. Цінності на­бувають такі її якості, як воля, активність, ініціатива. Ви­разники ідеалу пасивно-споглядального ставлення до світу змушені поступитися місцем людям вольовим та енергійним. По-четверте, нова епоха, що йде на зміну феодалізму, руйнує станово-статусні перегородки. Вперше в історії людства створю­ються передумови для оцінювання людинизгідно з її людськи­ми якостями,а не за статусно-становим положенням, родови­тістю, суспільними привілеями тощо.

Буржуазія, що заявила себе носієм нового суспільного ідеа­лу, революціонізувала суспільство. Вона виявила опозиційність до традицій, що гальмували людський поступ. У католицької церкви вона відібрала духовну монополію, завдяки перемож­ному руху Реформації. Багатоконфесійність, можливість виби­рати віру послаблюють містичний страх перед учиненням гріха. Орієнтація протестантизму на чесну працю як умову спасіння змінює загальну духовну атмосферу життя. Людина здобуває енергію на діяльність та впевненість у її результативності, оскіль­ки остання піддається перевірці за її наслідками. Життя на­буває нового ціннісного виміру, оскількиіндивідуалізується.Людина опиняється перед необхідністю виробляти стосунки, тобто усвідомлює себе суб´єктом морального виборуі творцем власної долі. Не традиція чи звичай, а практична потреба зу­мовлює вибір. Відповідальність за нього несе особа — суб´єкт вибору. Геґель називає її "приватною особою".

Життєві обставини спонукають на активне укорінення в жит­ті, оскільки носії активності та ініціативи — представники се­редніх прошарків суспільства, що не мають змоги опертися на маєтності та чесноти роду. Вони змушені виборювати собі соці­альний простір, укорінюючись у житті. Опертися вони можуть на матеріальні багатства, які мають здобути власними силами. Останні є реальною умовою самоутвердження, оскільки здатні забезпечити владу та авторитет.

Новий клас власників, що починає формуватися в добу піз­нього середньовіччя, а у XVIII—XIX ст. стає панівною силою у житті європейського Заходу, утверджує матеріальні багатства як основу людських чеснот. Як пише Е. Фромм, "економічний розвиток капіталізму супроводжувався значними змінами в пси­хологічній атмосфері....Продуктивність набула ролі одної з най­вищих моральних цінностей. У той же час прагнення багатства і матеріального успіху стало всепоглинаючою пристрастю" [13, с 80]. З одного боку, капітал стає активним чинником де­мократизації життя, оскільки руйнує традиційні ієрархічні структури. З іншого, набуваючи провідного значення, капітал підпорядковуває особу зовнішній, над нею пануючій силі. Сво­бода стає дійсною, згідно з характеристикою Е. Фромма, як "сво­бода від". Справді, свобода у названому сенсі — це звільнення від тяжіння "умовностей", що гальмують розвиток активності та змушують особу постійно враховувати думку інших (середо­вища).

Позитивний наслідок відмежування від сліпої довіри "мо­ральним авторитетам" у тому, що мораль набуває інтровертного характеру, тобто орієнтованості зсередини. На цій підставі наука Нового часу говорить про "моральну природу людини" (Гоббс, Юм, Шефтсбері, Гельвецій, Руссо). Звільняючись від тиску релігійного догматизму, вона утверджує розум як основу моральності. Розум — джерело свідомого вибору змісту та за­собів діяльності. Однак "свобода від" об´єктивно спричиняє тво­рення нових форм залежностей. Стосунки вільної конкуренції ставлять у центр відносин не моральний чинник, а майновий. Геґель характеризує суспільство, в якому панують стосунки вільної конкуренції як "громадянське суспільство". Щодо його моральних засад, то, як пише Геґель, "у громадянському суспільстві кожний для себе — мета, усі інші для нього ніщо. Але без співвідношення з іншими він не може досягнути обсягу своїх цілей; ці інші суть тому засоби для цілей особливого" [З, с 211].Тобто, соціальні зв´язки мають виражений "речевий" характер. В уречевленій формі виявляє себе інтерес всезагального. Тому свобода в буржуазному суспільстві є "форма­льною свободою", а всезагальність є "формальною всезагальні­стю знання і воління" [3, с 215].

В уречевлених формах зв´язків буржуазне суспільство здійснює потреби поступального руху до розумного пізнання світу та до утвердження діяльнісного відношення до світу. А от­же, засобами праці воно універсалізує стосунки, надаючи їм розумності та всезагальності. На зміну гуманізму, що існував у середньовіччі як співчуття до слабких та убогих, приходить гуманізм Нового часу. Сенс його — в довірі до людини та вірі в її активність і волю.

Буржуазія у своєму історичному поступі до відвоювання влади у дворянства проголосила морально виважені, гумані­стично визначені гасла: "Свобода. Рівність. Братерство". Гума­ністично зорієнтована філософська думка утверджувала цін­ність розуму для становлення справді моральних стосунків між людьми. Спонука на діяльність для обладнання реального жит­тя мала морально цінний зміст. Геґель називає цей процес тво­ренням культури, що є "звільненням і роботою вищого звільнен­ня" [3, с 216]. Цетяжка праця, але саме завдяки їйсуб´єктив­на воля об´єктивуєтьсяі "здатна бути дійсністю ідеї".Суб´єкт діяльності, маючи змогу об´єктивувати свої здібності, потенцій­но може розгортатися у безкінечність моральності як вільна суб´єктивність.

Об´єктивні передумови для самоорганізації громадянського суспільства на творення культури — це, по-перше, творення системи потреб.По-друге, наявність свободи та підтримка влас­ності засобами правосуддя. По-третє, турбота про особливий інте­рес як всезагальний з боку владних структур [3, с 216—217]. Створений буржуазним суспільством баланс відносин найманої праці і капіталу, зрештою, зумовив високий розвиток сучасної цивілізації Заходу. А отже, став чинником звільнення людини від страху існування. Разом із тим, цивілізаційні процеси мають і виражені негативні риси. На ранніх етапах історії буржуазного суспільства "відкриття людини" супроводжувалося надією на творче самоутвердження усього багатства людської природи, втому числі — моральне удосконалення. Висунення моральної проблематики в центр філософсько-теоретичних досліджень, починаючи з XV ст., а особливо в XVIII—XIX ст., відображає названу тенденцію культури.

Однак ідеал свобідної творчої особистості на практиці призвів до обмеженості особи, підпорядкованої вузькій спеціа­лізації. "Розвинутий капіталізм іманентно містить у собі не­безпеку руйнування внутрішнього світу особи. Моральнісні аспекти цієї небезпеки полягають в обмеженні цінності люди­ни ефективністю однобічно-професійної часткової функції, яка лише і цікавить суспільство, всі ж інші її якості підлягають спрощенню та стандартизації або стають "непотрібними" **[10,**с 98]. Справді, універсалізація стала стандартизацією, а ідеал духовності та свободи — фетишизацією матеріальної сфери життя. Незалежність на практиці спричинила повну ізо­ляцію людини. Е. Фромм віддає належне капіталістичній сис­темі, що внесла величезний доробок у справу "позитивної вну­трішньої свободи, в розвиток самокритичної, активної і відпові­дальної особи". Разом з тим він констатує, що "це всього лише одна із сторін впливу капіталізму на формування людської осо­бистості та розвиток її внутрішньої свободи. З іншого боку, ка­піталізм прирік людину на самостійність, забезпечив їй повну ізоляцію, посилив у ній відчуття власної нікчемності і безсил­ля" [13, с 134].

Суперечливі тенденції розвитку буржуазної цивілізації — вияв поступального розвитку суспільства, що дійшло розумін­ня невідповідності між сферою цінностей матеріального життя та цінностями духовними. Пошук іншої людини як мети відно­шення складає одну з актуальних проблем сучасної культури. Людина шукає іншу людину, сподіваючись утвердитися в мо­ральному спілкуванні як самоцінному. "Відношення до Ти нічим не опосередковане, — пише М. Бубер, — між Я і Ти немає нічого опосередкованого, ніякого попереднього знання і ніякої фантазії, сама пам´ять перетворюється, спрямовуючись із виокремленості в цілісність" [2, с 31]. Філософська рефлексія над буттям у свободі шукає нині "несвободи" — тої "солодкої не­свободи", якою є любов. Остання надає буттю вищої цінності, оскільки укладає його в образ цілісності, в першу чергу, у ці­лісність духовного єднання.

## 11.5. Поняття морального прогресу

Сучасна етична теорія, що виходить з ідеї поступального руху суспільства, шукає відповіді на питання: чи має місце мораль­ний прогрес. Постановка цього питання та спроба його розв´я­зання посідають одне з чільних місць у філософії, починаючи з доби Просвітництва. Просвітницький підхід до людини як природної істоти надавав питанню особливої гостроти, оскільки за­галом усував або відсував на другий план питання про боже­ственне її творення та іманентну їй моральність. Просвітителі вважають, що розум людина отримала від природи і вже відтак — взаємодіє з нею на розумних засадах. У людині закла­дена потреба пізнання світу завдяки органам відчуттів, якими наділила її природа. Пізнання необхідне для того, щоб слідува­ти законам природи, не порушувати природний порядок. У при­роді, як писав Гольбах, "немає ні розуму, ні мети", але вона породжує розумну людину. Завдяки її розумності людина має бути щасливою. Шлях до щастя — в розумному слідуванні ро­зумним законам. Отже, людина має пізнати саму себе (розум­ність своєї природи) та розумність законів природного світу, щоб слідувати їм. "Хай лише вони (люди. — В.М.)пізнають себе, хай вони здобудуть ясні ідеї про моральність — і вони стануть щасливими і доброчесними", — писав Гельвецій [5, с 7]. Ідея природності людини покладала в собі не лише її природну ро­зумність, але нерівністьусіх людей стосовно їх природних прав. Кожна людина має право на щастя, на задоволення своїх людських потреб шляхом зміни навколишнього середовища — і удосконалення свого розуму.

Однак процес удосконалення моральної природи людини бачився просвітителями як складний і суперечливий. З усією гостротою цю проблему поставив Ж. -Ж. Руссо в трактаті "Чи сприяло відродження наук і мистецтв покращенню нравів?" (1741). Заперечна відповідь, що її дає Руссо, викликана усві­домленням глибокої суперечності соціального поступу, зокре­ма відходом людства від моральної чистоти, характерної для людей раннього періоду їх історії — "природного стану". Де­тальніше ідею суперечності людського поступу філософ осмис­лює у праці "Про причини нерівності" (1754). Усю сучасну йому цивілізацію Руссо характеризує як побудовану на нерівності, атому як чужу моральності. Нерівність, на думку Руссо, має три рівні: фізична, політична, майнова. Перша — природна. Друга — політична — пов´язана зі становим поділом суспіль­ства. Знатні захищають свої права засобами політики, "зачи­няючи перед бідними всі двері". Майнова нерівність пов´язана з політичною. Багаті потопають у розкошах, тоді як бідні по­збавлені найнеобхіднішого.

Руссо вважає, що причини соціального зла зумовлені чут­тєвими пристрастями людини. Вони поневолюють людей і є дже­релом зла. Цивілізація стає злом, оскільки виходить за межі розумного регулювання природних людських потреб. При­страсті, спотворені особисті інтереси людей стають причиною негараздів у житті людства. Руссо радить людині не шукати джерело зла десь поза собою. Воно — в самій людині. З праг­нення жити краще вона прирікає себе на моральну вбогість. Вона відокремлюється від інших людей, вибираючи самотнє існування. Брехня і лицемірство складають вагомий чинник міжособистісних стосунків. Зрештою, людство прирікає себе на загальне культурне зубожіння. Фальш наявна в науці, мистец­тві, стосунках між людьми. Політичний аспект проблеми де­що раніше був розглянутий у праці Гельвеція "Про розум".

Філософ вказує, що відчуження влади від людських потреб та від інтересів засвідчує руйнування природної розумності люд­ських потреб на усіх рівнях суспільного життя. Руссо також вважає, що політичні інституції, хоча вони виникли з необхід­ності регулювати людські пристрасті, мають негативний вплив на мораль. Руссо пропонує навіть дослідити, чи не народилось усе безладдя разом із самими законами. Адже, якби закони були здатні боротися з безладом, то "найменше, чого від них слід було б вимагати, це те, щоб вони покінчили із тим злом, якого без них загалом би не існувало" [9, с 100].

На думку французьких просвітителів, джерелом існування соціального зла є "невігластво" людей, що зберігається та укріп­люється панівними групами, оскільки у такий спосіб вигідно тримати їх у покорі. Однак ця ситуація не видається фатальною, оскільки домінуючою є віра в кінцеву силу розуму, хоча поки що він не в змозі осягнути всі явища життя, щоб розумно управ­ляти власною природою. В перспективі він здатний пізнати світ і спрямувати людські пристрасті в розумне русло. Гуманістичні ідеї Просвітництва мали особливе значення для культури тим, що утверджували моральність людської природи: в перспективі вона неминуче набуде значення провідної засади в організації людського життя.

Моральність людської природи в її діалектичному розвитку розглядається як провідна ідея праці Геґеля "Філософія пра­ва". Об´єктивний дух, згідно з Геґелем, у своєму розвитку про­ходить три ступені: абстрактне право, мораль, моральність. У свою чергу, моральнісна субстанція існує у декількох формах: у вигляді безпосереднього, або природного духу (сім´я); у вигля­ді певної формальної всезагальності (громадянське суспільст­во); у вигляді усвідомлюючої себе субстанції (державний лад) [4, с 341]. Суперечність, що виникає в стосунках між людьми, є виявом суперечностей висхідного розвитку і відображає склад­ність процесу індивідуалізаціїв суб´єкті ідеї субстанційного доб­ра. Інституалізовані форми моральності (сім´я, громадянське суспільство, держава) містять у собі духовний простір для інди­відуалізації волі суб´єкта і є дійсними завдяки волі, що прагне самоздійснення. Геґель говорить, що і право, і мораль є абстрак­ції, "істину яких представляє лише моральність" [3, с 59]. Моральний поступ людства пов´язаний із суб´єктом, що є носієм і виразником субстанційного життя. Він є моральнісною особи­стістю, що уособлює доброчесність. У діяльності доброчесність здійснює цілі всезагального і здатна навіть пожертвувати собою заради них.

Сучасна етична теорія не заперечує ідеї морального прогре­су, зосереджуючи увагу на пошуку його критерію. Г. Гумницький так характеризує сутність та критерій моральнісного про­гресу: "Специфічна функція (сутність) моралі полягає у тому, щоб забезпечити необхідність узгодження інтересів особи та суспільства (групи, класу) шляхом ставлення особи до загаль­ного блага як до вищої мети, і до особистого блага як до кінце­вої мети, в їх взаємному підпорядкуванні при домінуванні пер­шого відношення" [6, с 67]. Мораль у цьому критерії береться як дещо стале, як регулятивний чинник стосунків, а не як ре­зультат людської діяльності.

У значенні регулятивного чинника розглядає мораль О. Ти-таренко. Як провідний, він виділяє такий показник морально­го прогресу: "зростання можливостей моралі позитивно впли­вати на процес соціального звільнення класів, груп та духовне удосконалення особи" [11, с 19]. Називаються також такі чин­ники прогресу, як його поетапність; розширення сфер застосу­вання моралі в суспільному житті; зростання її "пізнавально-правильного змісту" та інші. Критерій морального прогресу, на думку автора, вкладається в таку систему ознак: "Розвиток мо­ралі можна оцінити як моральнісний прогрес лише остільки, оскільки кожна наступна сходинка вища за попередню. Перехід На більш високу сходинку означає гуманізацію взаємодії про­тилежностей добра і зла, зайнятість людей більш людськими моральними проблемами" [10, с 272]. Критерій морального прогресу, як свідчить цитата, носить описовий характер, вира­жений у поняттях "більший", "вищий" тощо. Очевидно, що він не може задовольнити, оскільки дає певну сукупність ознак впливу моралі на людину, але не розкриває моральяк сутніснуознаку людини.

У навчальному посібнику "Марксистская этика" за редак­цією О. Титаренка не залишено поза увагою питання морально­го прогресу та його критерію. Наголошується, що "критерій Морального прогресу розкриває такі специфічні перспективи Людини в історії, як перспективи її нормативно-ціннісного удосконалення, дозволяє науково обґрунтувати бажаний гума­ністичний ідеал суспільства та особи" [8, с 91]. Функція моралі служити засобом удосконалення людини може бути реалізова­на лише за умови, що суб´єкт несе в собі вселюдське у формах індивідуально-неповторного. Суб´єкт є моральною особистістю не тоді, коли дотримуєтьсяприйнятої формистосунків, а тоді, коли є творцемморальнісного відношення.Тому поняття "нор­мативно-ціннісне удосконалення людини" не може бути кри­терієм морального прогресу. Воно відображає лише один із ас­пектів цінності моралі: її регулятивну функцію. Очевидно, що поняттям "моральний прогрес" мають осягатися не лише наяв­ні в суспільстві форми морального регулювання стосунків. Кри­терій, у першу чергу, має містити у собі процес творенняморальнісності в усіх сферах людського життя, тобто відобража­ти всепроникний характер моралі. Адже все, що робить людина, осягається моральним критерієм з огляду на мету та засоби ді­яльності. Мораль є не лише одниміз чинників суспільного про­гресу. Моральність — це засіб, завдяки якому людство розши­рює межі свободи в діяльності творення специфічно людського середовища духовності життя.

Сказане свідчить, що моральність — це спосіборганізації людської життєдіяльності, засібїї нормального здійснення, тобто у формахлюдяності.А звідси — і мета:утвердити лю­дяність як сутнісну якістьлюдської життєвості. Критерієм моральногопрогресу є зростання рівнів свободи на рівні суспіль­ної організації стосунків та свободи в суб´єкті, дійсністю якої є свобідний вияв всезагального у формах індивідуально-неповтор­ного утвердження добра.

Література

1. Алексеев В., ПершицА. История первобытного обще­ства. — М.: Высшая школа, 1990. — 351 с.
2. Бубер М.Два образа веры. — М.: Республика, 1995. —-464 с.
3. Гегель.Философия права // Сочинения. — Т. VII. — М. —Л.: Соцэкгиз, 1934. —  380 с.

**ТЕМА 12. СУТНІСТЬ, СТРУКТУРА ТА ФУНКЦІЇ МОРАЛІ**

## 12.1. Проблема сутності моралі

Дослідження сутності та специфіки моралі має свою історію і здійснюється у декількох напрямках. Увага дослідників зосе­реджується на феномені моральності та на сутнісних рисах моралі. Однак, як зазначає О. Дробницький, у сучасній західній науці, наприклад, в метаетиці логічного позитивізму та лінгві­стичного аналізу, "питання щодо того, які загалом норми і цін­ності діють у суспільстві та які функції вони виконують, зовсім не ставиться" [5, с. 9].

Іншу тенденцію відображають ті напрямки, що зорієнтовані на антисцієнтистську традицію, як, наприклад, екзистенціа­лізм. Моральність вони розглядають як іманентну людському буттю. Тому вважається, що її неможливо в принципі визначи­ти. Адже проблема моральності тлумачиться як онтологічна, Тобто в контексті питання про буття чи небуття людини, та що таке людина загалом.Так, Гайдеґґер, у поділі духовного досві­ду на "етику", "логіку" та "фізику" вбачає явище втрати ці­лісності свідомості. На тих же позиціях стоять Г. Марсель та К. Ясперс. Розглядаючи мораль як універсальну цінність, вони перебувають у певній опозиції до спроб виокремлення мораль­ності в сферу спеціально теоретичного аналізу.

Активна розробка моральної проблематики мала місце в Ра­дянському Союзі, період, який називають "Доба відлиги" — 60—70 роки. У 80—90-х роках XX ст. в центр досліджень вису­валася проблема суб´єкта моральної свідомості та діяльності, а також здійснювалися пошуки шляхів удосконалення моральнісного відношення людини до світу з метою удосконалення на­явної форми соціального життя. Фундаментальні дослідження моральної проблематики виявили цікаві процеси як у соціально-практичній, так і в духовній сферах життя. Соціальна практи­ка відкрилася очевидною обмеженістю. Соціалізм показав себе як система, не здатна включити людський творчий потенціал у сферу матеріального виробництва.

У філософсько-теоретичному плані були досліджені вихідні поняття етичної теорії: поняття сутності та структури моралі, її місця і значення в творенні суспільності життя. Цінність до­сліджень полягала в логічному обґрунтуванні ідеї нетотожності понять "суспільність" і "соціальність" (висловленої К. Марк­сом). У контексті соціальних реалій 70—90-х роках проблема визначилася у вигляді суперечності між суспільністю людини і обмеженістю соціальних умов для її самоутвердження. Про­блема сутності моралі досліджується в працях О. Шишкіна, Л. Архангельського, О. Титаренка, Ю. Согомонова, О. Дроб-ницького, А. Гусейнова, О. Фортової. У навчальному посібнику "Марксистская этика" за ред. О. Титаренка (М., 1980) виділено розділ під назвою "Сутність, структура та функції моралі". В монографії О. Дробницького "Понятие морали" (М., 1974) цен­тральними є проблеми сутності моралі та специфічної природи морального відношення людини до світу.

У монографії О. Титаренка "Структуры нравственного созна­ния" (1974) історичний розвиток моральності розглядається як явище морального прогресу. В українській етичній думці ці пи­тання були предметом дослідницького інтересу О. Фортової, що знайшло відображення, зокрема в написаних нею розділах на­вчальних посібників: "Марксистско-ленинская этика и эстети­ка. Методика комплексного изучения вузовского курса". — К., 1989 (розділ: "Сущность, структура и функции морали"); "Ети­ка. Навч. посібник". — К., 1992 (розділ "Сутність, структур3і функції моралі").

Визначення вихідних понять "сутність моралі", "структуриморалі", обґрунтування ідей морального прогресу, ролі моральнісного відношення у творенні атмосфери людяності життя тощо набувають нині актуального значення не лише для етичної теорії, але і для осмислення духовних процесів, що відбуваються в су­спільстві, зокрема в Україні в умовах державотворення. Актуальні вони також для практики морального виховання.

У дослідженні сутності моралі виділяються два різних підхо­ди до розв´язання проблеми. Один пов´язаний з виведенням при­роди моралі з якоїсь єдиної субстанційної основи. Другий — з пошуком та обґрунтуванням властивих саме їй рис шляхом уникання процедури редукування їх до універсально-філософ­ських постулатів. Критика редукціонізму Просвітництва, що зводив поняття морального обов´язку до розумно визначеного інтересу, опертого на природні потреби людини, була здійснена в етиці Канта. Він поставив проблему виділення моральності в окрему галузь, що не редукується до інших сфер духовного досвіду. Однак наявна в етиці Канта абсолютизація спекулятив­ного мислення спричиняла розчленування і протиставлення чуттєвого і розумно-вольового начал у моральному досвіді лю­дини. Принципи моралі він розглядає як апріорні, такі, що не виводяться з досвіду, а є трансцендентальними істинами чисто­го розуму. У такий спосіб мораль була виведена за межі істо­ричного процесу її формування та розвитку в діяльнісному самостановленні людства.

У сучасній науці тенденції редукціонізму пов´язуються з роз­членуванням цілісності моральної свідомості на раціональну та емоційну сфери. При цьому раціональне ототожнюється з сутнісним у проявах людини, а емоційно-чуттєве начало біологізується або тлумачиться як асоціальне.

Очевидно, що плідною є позиція синтезу багатого досвіду суспільності стосунків, опертого на багатство чуттєвого досвіду та раціонально визначеного вибору діяльності.

## 12.2. Мораль як діяльнісно-практичне відношення до світу

Сутність моралі виявляється у відношенні.Воно утверджує специфічно людську творчу здатність: здатність моральнісної взаємодії зі світом; суспільність людини визначається небайдужістю, що опредметнюється в мисленні та практично­му формуванні дійсності. Якісна визначеність названого про­цесу найяскравіше втілена в творенні специфічно людського простору життєвості. Предметне формування, прообрази якого відсутні в природі, відображає своєрідність людських потреб. За створеною людьми "другою природою" стоїть світ специфіч­но людських творчих взаємодій. Природа їх моральнісна.Справ­ді, навчившись регулювати стосунки в спільноті шляхом доз­волів і заборон, людина підпорядкувала життєво-біологічну енергетику духовній.Остання виражена у здатності утримува­ти в своєму інтересі інтерес інших, виходячи з потреби в іншій людині. Інша є необхідне для духу джерело його живлення. Суттєвість інтересу визначає безумовність дотримання зв´язків. Саме такий сенс має злагоджене поєднання зусиль для творен­ня фізично та психічно сприятливих умов виживання. Перева­ги, що їх дає спільне виживання, витискають у глибинні шари психіки тваринні інстинкти. Натомість приходить розуміння іншогояк умовивласного життя, а отже, свідоме уникання не­злагоди. Тобто, у діяльності творення життя (практичного) людина творить духовність життя: вчиться діяти як свідомийсуб´єкт вибору. Вона пригнічує в собі вибухи дратівливості, неприязні до інших тощо. Це специфічно людська діяльнісна здатність.

Уникання вчинків зі страху їх можливих негативних наслід­ків як переведення їх в іншу якість: у свідоме творення стосун­ків приязні — явище творення людяності життя.

Це стосунки, в яких наявна міра людського відношення. Бу­ти людиною і означає діяти по-людськи, тобто згідно з міркою людяності.Останнє покладаєв собі єдність особливого та всезагального. В діяльності творення духовних зв´язків цейприн­цип конкретизується в діалектиці "Я" і "не-Я". Інша людина за родовою ознакою — така сама, як і Я. Ми з нею сутнісно спорід­нені. Однак вона одночасно є певне відмінне від мене — інше Я. Вона цінна для мене саме цією "іншістю", завдяки якій моє Я може поглиблювати та удосконалювати себе, зростати в своє­му Я, відсвічуючи безліччю інших Я. Несучи в собі світ інших, суб´єкт моральнісної діяльності вчиться розуміти інших. Прой­шовши через почування суб´єкта, чужий досвід трансформу­ється в особистісний, збагачується світом індивідуального Я-буття. Інакше кажучи, поза творенням досвіду стосунків у мораль­них взаємодіях самі стосунки — їх якісна визначеність — ста­ють неможливі. Лише вбираючи досвід людськоговідношення, утверджуючи його як реальність власного життя, людина ви­значається як людина.

Отже, суспільність людини найбільше відображається в мо­ральній діяльності — у безпосередньому способі освоєння суспіль­ного життя. Суспільність як наслідок специфічно людської життєвості складається в ній і реальністю своєю виявляється в суб´єктах життєвості у формі постійних духовних та духовно-практичних взаємодій. О. Фортова, визначаючи суть специфіч­но моральнісної діяльності, пише: "Осмислення моралі як спо­собу безпосереднього існування суспільної сутності людини, способу її присвоєння безпосередньо у відношенні до іншого як до людини, дає право розглядати цю діяльність як процес, в яко­му виробництво людяності здійснюється в розвитку індивіду­альної моральної свідомості до моралі і є шляхом усуспільнен­ня, перетворення людини" [11, с. 127]. Навіть тоді, коли мо­ральність втрачає виражену людяність взаємодій, стосунки не втрачають своєї сутності: творення специфічно людського жит­тя. Відхід від ідеалу моральності засвідчує лише, що мо­ральність перейшла в свою протилежність — аморалізм. У та­кому разі стосунки утримуються не доброю волею, не внутріш­ньою потребою, а зовнішніми регулятивами, що "працюють" на збереження суспільності життя (хоча б у відчуженій формі). Скажімо, право не удосконалює стосунки, а лише коригує їх, зберігаючи усталені засади суспільності. Удосконалення їх здійснюється в діяльності відношення, де метоює інша люди­на. Творення взаємодій, що утверджують у людині її людські якості як вищу цінність у прямих, невідчужених формах, — це і є моральна діяльність у формі творчості. В ній інша людина набуває сенсу мети і разом з тим є засобом (у духовно-творчому, а не практично-корисливому значенні поняття "засіб"). Неінституціональний характер моралі засвідчує її сутність: жи­вого процесу творення людяності в кожному з моментів взає­модії людини зі світом.

## 12.3. Диференціація понять "моральна свідомість", "моральна діяльність", "моральнісне відношення"

У "Філософії духу" та в "Філософії права" Геґель розглядає відмінне між мораллю та моральністю (нравственность)у зв´язку з проблемою свободи волі. Він пише, що свобідна воля є "рефлексованою в себе, так що вона має своє наявне буття в межах самої себе, і внаслідок цього визначена в той же час як приватна(частная)воля, — право суб´єктивноїволі, — мо­ральність"[3, с 328]. Мораль і моральність співвідносяться на ґрунті ідеї свободи волі як різні рівні саморозгортання свободи духу.

Мораль — це явище визначеної в собі волісуб´єкта. Внаслі­док того, що воля притаманна людині, вона існує як у собі суща,розумна воля (і моральна). Дійсною вона стає в діяльномувия­ві. Моральність, за характеристикою Геґеля, є певна конк­ретність, а саме: "тотожність добра і суб´єктивної волі, їх істи­на" (2, с 176).

Дещо огрублюючи думку, можна сказати: мораль — це ідеялюдяності; моральність — реальний їх вияв у діяльності суб´єкта.

Діалектика моралі й моральності відкривається через понят­тя: "всезагальне" і "особливе". Моральність відношення здійс­нюється в межах свободи і необхідності. Вона реалізуюється в дільності вибору добра або зла. Об´єктивним критерієм цін­ності виборує відповідність суб´єктивного воління всезагальній ідеї морально доброго. Характеризуючи дихотомію добра і зла в діяльності суб´єкта з його правом на особливість змісту у вчи­нках, Геґель пише: "...Добро в собі і для себеє абсолютна ціль світу і обов´язокдля суб´єкта, який повиненмати розуміння добра,зробити його своїм наміромі здійснювати в своїй діяль­ності" [3, с 336].

Моральнісненачало відображає потреби збереження суспіль­ності в її історично визначених формах, а саме: сім´я, грома­дянське суспільство, держава. Геґель називає свобідну волю, виявлену в моральності, "субстанційною волею". Субстанція, що знає себе свобідною, є дійсною як дух народу.

Тут дійсність і діяльність утворюють "певний всезагальний продукт". Сучасна етична теорія, спираючись на розроблену в історії філософії (передовсім у німецькій класичній філософії) ідею нетотожності морально бажаного (ідеал) і реальності мо­ральних стосунків, проводить диференціацію моралі на мо­ральну свідомість і моральну діяльність [5, с 248]. О. Дробницький констатує: "Питання про те, чи слід розрізняти поняття моральної поведінки (вчинки, діяльність, "практику") та мо­ральну свідомість, можна вважати в принципі вирішеним" [5, с 249].

Моральна свідомість як явище духовностілюдського життя є дійсною у двох формах. У вигляді належного та бажаного в сто­сунках вона об´єктивується в нормах, правилах, кодексах мо­ралі. Це способи буття моралі, відчуженів ідею всезагальної абсолютної досконалості. Об´єктивована в ідеї досконалості (при всій історичній відносності останньої) моральна свідомість збе­рігає себе як ідеал людяності (якщо не актуальний, то, при­наймні, потенційний).

У невідчуженихформах моральна свідомість об´єктивується в реальних суб´єктах життєвості, що усвідомлюють всезагально бажане в стосунках як особисто бажане і надають йому в своїй свідомості та діяльності особистісного способу буття. Саме в та­кому сенсі, тобто щодо явища об´єктивації моральної ідеї у свідомості суб´єкта, слушно звучить думка О. Дробницького, що моральна свідомість "виражаєзобов´язаність"через себе", не виокремлює своє уявлення про обов´язок від того, як вима гаєтьсядіяти" [4, с 32]. Саме в моральній свідомості суб´єкта особливе і всезагальне тряпляються в діалектичній єдності й на­бувають можливості перейти в стан буття.На першому етапі Цього процесу ідея опредметнюється в образі, конкретизуючись в уяві багатством форм та способів свого потенційного буття. Отже, свідомість здобуває можливість об´єктивації в діяльно­сті — у моральній практиці. Реальні підстави вияву морально­сті у формах індивідуально-неповторного буття всезагального Геґель розкриває у "Філософії історії". Процес характеризу­ється як діалектичне сходження суб´єкта щаблями досконало­сті. Підстави її виводяться з двох основних джерел. По-перше, 3 ідеї (явище всезагального); по-друге, з пристрасті суб´єкта, або інакше — з розуму і волі, що в суб´єкті співвідносяться як єдність протилежностей. Вони є основою духовної цілісності суб´єкта моральної свідомості. Пристрасть спонукає волю, а ро­зум організує її, сприяючи утвердження об´єктивно необхідно­го у формах бажаного. "Частковий інтерес пристрасті, — гово­рить Геґель, — нерозривно пов´язаний з виявленням всезагального, тому що всезагальне є результатом часткових і конкретних інтересів та їх запереченням" [1, с 32].

При цьому моральна свідомість суб´єкта утверджує дійсність людяності в двох формах: у переконаннях та у практичних діях.

У моралі завжди відсвічує сутнісна єдність людства. Вона відображається у змісті моральних ідей (об´єктивовані всезагальні форми буття суспільності) та в змісті суб´єктивно бажа­ного в стосунках (у свідомості суб´єкта ідеяналежного конкре­тизується в образбажаного). Предметом об´єктивації є уявлен­ня про добро і зло, про справедливість і несправедливість, про сенс життя і щастя, про ставлення до смерті тощо.

Дослідники вказують на реальність проблеми співвіднесен­ня у моральній свідомості історично-конкретних уявлень про бажане і належне, з одного боку, та вселюдського у ній — з іншо­го. Слушно акцентується увага також на єдності в моральній свідомості історичного та логічного, реальної міри людяності (історично наявне) та ідеалу її. Людська життєвість відобра­жається в моральній свідомості як діалектична єдність особли­вого і всезагального. При цьому дійсність всезагального наявна в моральній свідомості не лише як ідея, але й як дійсне буття людяності. Як слушно зазначає О. Титаренко, "лише історично взята мораль розкриває величезний досвід людства, що уза­гальнює надії та розчарування, радість і страждання багатьох по­колінь людей, що рухалися шляхом морального прогресу" [9, с. 9]. Інакше кажучи, феномени моральної свідомості мають смисложиттєвий сенс. Тому вони визначаються у вигляді імпе­ративів — вимог їх дотримання або, навпаки, уникання. В мо­ральних імперативах ставиться вимога утримуватися в межах людяності як окремій людині, так і суспільству (суспільствам) в цілому. Виходячи із сказаного щодо сутності моральної свідо­мості, можна дати визначення:моральна свідомість— це су­купність знань про належне в стосунках та уявлень про ДР´ цільність моральних вимог з погляду їх ефективності для збереження суспільності життя та самоутвердження суб´єкта жит­тєвості.

Якщо в моральній свідомості більшою або меншою мірою зберігається уявлення про морально належне, то значно склад­ніше з моральною практикою.

Проблема гармонізації зв´язку моральної свідомості та мо­ральної діяльності була відкрита й осмислена ще у філософії Давньої Греції. Вона була предметом особливої уваги Сократа; її розв´язували Платон і Арістотель, філософи пізньої антич­ності та їх наступники. Зберігає вона свою актуальність і нині, формулюючи проблему, О. Дробницький пише: "Очевидно, що далеко не завжди мислимі людьми моральні вимоги співпада­ють із тим, як люди найчастіше поводяться "на практиці" [5, с 249]. На цій підставі слушно розрізняються мораль і зви­чай. Останній не ставить особу перед проблемою особистісного вибору.

Звичаєвість, згідно з теорією "ідолів мислення" Бекона, за­стосованою до сфери моралі, народжує нерефлексивну поведін­ку. Тут практика стосунків суперечить моральності тою мірою, якою звичай відстав від уявлень про людяність, здобутих люд­ством в історичному поступі.

Сократ спонукав людей діяти свідомо: шляхом розумного вибору вчинків та вибору шляхів і оптимальних засобів їх до­сягнення (з огляду на їх моральну змістовність). Він прагнув долучити до морально доброго як такого, що органічне людині. Ця ситуація реальна тою мірою, якою інтерес суспільного цілого та окремого суб´єкта не розійшлись між собою як неприми­ренні. Добра воля, оперта на знання шляхів самоздійснення, реалізує себе в моральній практиці як гармонія інтересів су­спільства і особи. Це, зрештою, оптимальна ситуація зв´язку мо­ральної свідомості та моральної практики. Рефлексія над со­бою в плані морального вибору пов´язана тут не з альтернати-вою: діяти чи не діяти або діяти, утверджуючи добро чи зло. Вона зосереджена на питанні: якслід діяти, щоб уникати мож­ливого зла на шляху до добра. Це питання вибору, складність якого відома ще з часів ранньої античності як "феномен Едіпа".

Проблема виникає там, де рівень суспільності та вимог, що вона ставить перед особистістю, не відповідає уявленням останньої про особистісно бажане, а отже, внутрішньо необхідне. Неор­ганічність вимог, якщо вони навіть сприймаються суб´єктом як належні, виявляє себе у невідповідності моральної свідомості і моральної практики. Саме на підставі їх неорганічності суб´єк­ту, вимоги не знаходять адекватного втілення в моральній прак­тиці. Виявляючи реальну суперечність між моральними вимо­гами та реальною поведінкою людей, Мандевіль пише: "Людей слід судити не на підставі тих наслідків, до яких можуть при­вести їх вчинки, а на основі самих фактів і спонукальних мо­тивів, виходячи з яких, як виявляється, вони діяли" [6, с 101]. Проблема тут приховується не стільки в незнанні шляхів до морально доброго, скільки в неспівпадінні уявлень про сутність добра. Тут треба мати на увазі, що людині скоріше неорганічно чинити зло навмисно. Тому люди часто воліють краще мімікру­вати в середовище, уникати дії зі страху порушити наявну рівно­вагу стосунків, ніж діяти, не маючи гарантій безумовної пози­тивності наслідків.

Реальна проблема неадекватності моральної свідомості та моральної практики ставить етичну теорію перед неохідністю оперти феномени моральної свідомості на більш реальний ґрунт, ніж суб´єктивний досвід. Таким ґрунтом є моральнісне відно­шення.

Моральнісне відношення-детерміноване об´єктом і має все-проникний характер. Воно виявляє себе як діяльнісне опану­вання предметом небайдужості відповідно до об´єктивної логі­ки розгортання якостей останнього. В цьому аспекті моральніс­не відношення близьке до естетичного, що розгортається як взаємодія з об´єктом відповідно до мірки його виду. В моральній діяльності відношення (його моральність) виступає "механіз­мом" та умовою творення специфічно людської життєвості. Моральнісні відносини конкретизують наявний рівень людя­ності життя. Останнє відображається як у виборі об´єктів, що викликають небайдужість, так і у способі реагування на них. Скажімо, нездоровий інтерес сучасної культури до виявів амо­ралізму в стосунках (садизм, насильство, збоченство тощо), апологія їх засвідчують хворобу цивілізації, втрату нею психіч­ного і фізичного здоров´я — хворобу духу.

У ставленні людства до природи відсвічує той рівень амора­лізму, який є оберненою стороною аморалізму ставлення до себе самого. Тіло, що стало центром, основною метою відношення» вимагаючи задоволення все нових своїх потреб, зрештою дохо­дить до саморуйнування. При цьому суб´єкт переводить в поло­ження засобусвіт навколо себе. Ситуація абсолютизації люд­ством своїх тілесно-матеріальних потреб стає яскравим виявом слабкості сучасної цивілізації. Руйнування наявної у морально­му відношенні гармонії матеріального та духовного стає по­казником обмеженості сучасної цивілізації. Проблема тут — не в цивілізації як такій (вона є благом для людства), а в характері розгортання відносин людини з природним світом та ставлення до себе самої. Аморалізм зумовлений протиставленням їх один одному згідно з принципом: людина — мета; природа — засіб. Відносини в межах соціуму вибудовуються за тим самим прин­ципом. Суспільність, що в певному сенсі є "природою" людської життєвості, розглядається її суб´єктом лише як засіб. Себе ж суб´єкт утверджує як мету безвідносно до моральності засобів.

Відчуження людства від суспільності власної природи та від суспільності, конкретизованої в особі кожного суб´єкта життєво­сті, спричиняє втрату моралі як цінності. Криза її виражена у втраті здатності моральних взаємодій навіть на рівні безпосе­редніх стосунків, які класичне мистецтво оспівало і утвердило як духовні цінності: любов, дружба, вірність, самопожертва тощо.

Нині ідея моральнісного відношення людини до світу збері­гає себе переважно як явище філософської рефлексії над бут­тям. Моральні імперативи як явище моральної свідомості утверджуються в сенсі засобу утриманнясуспільності стосун­ків. Вони можуть розгортатися в явища творення атмосфери лю­дяності — тобто у моральну практику.

У єдності моральної свідомості, моральної практики та моральнісного відношення відображається суспільність як сутнісна визначеність людського життя.

## 12.4. Соціальні функції та ціннісний зміст моралі

Сучасна етична теорія ґрунтовно дослідила проблему функцій моралі. Вона, до певної міри, навіть абсолютизувала цей аспект  феномена моральності на підставі витлумачення моральних вимог як ідеального уособлення ідеї моральності. Суб´єкт жит­тєвості був осмислений при цьому не як суб´єкт моральності,тобто не як її творець, а переважно як об´єкт регулятивного впливу норм і вимог.

У навчальному посібнику "Марксистская этика" щодо місця моральної регуляції в житті говориться: "Моральні підвалини суспільного життя виражаються в упорядкованій системі моральнісної регуляції,що охоплює як об´єктивну, так і суб´єктив­ну площини буття людини" [8, с. 108]. Функціональний підхід до моралі відображає певні тенденції в суспільному житті. Він розглядає мораль переважно в її "оберігаючій" функції: як засіб "утримання" стосунків у межах, що усталилися. Як говорить К. Маркс, "урегульованість і порядок є саме формою суспільно­го зміцнення цього способу виробництва і тому його відносної емансипації від просто випадку і просто сваволі" [7, с 328]. Творчість стосунків при цьому бачиться як "свідомий вибір" у межах конкретних (пропонованих) обставин. Тим самим підно­сяться до рівня ідеальних реально існуючі стосунки. Функціо­нальний підхід розглядає цінність моралі у трьох головних ас­пектах її вияву: регулятивному, пізнавальному та виховному.

Справді, мораль є джерелом регуляції стосунків, оскільки закріплює досягнутий рівень уявлень про морально цінне. Взя­та у цій своїй функції, вона "типізує" поведінку, забезпечуючи зовнішню сторону дотримання. Ці межі відповідають переваж­но поняттю "етикетна поведінка", "належна поведінка". Тою мірою, якою зовнішнє і внутрішнє, форма і зміст стосунків не співпадають, розуміння моралі як засобу регуляції мало що пояснює в механізмі творення людяності життя. Моральні сто­сунки в спільноті формують у свідомості особи образ належної поведінки. Оформлена образом належного, життєва енергетика кожного з суб´єктів життєвості створює певну атмосферу прияз­ні (або видимість її) в стосунках. К. Лоренц визначав цей фено­мен як "ритуалізовану поведінку". У випадку несуперечливості вимог суспільного середовища уявленням особи про належне та особистісно бажане, вона в стосунках дотримується тих ви­мог. Більше того, вироблені уявлення здатні входити в глибинні структури свідомості, визначатися як складова світоглядних переконань. Однак сприйняття реально наявного в стосунках як ідеального здатне спричиняти внутрішню самодостатність. Це накладає обмеження на стосунки, не даючи їм розгортатися у бік творчості. Певним гарантом соціальної злагоди є об´єкти­вовані форми моральності: громадянське суспільство, держава. Вони закріплюють вимоги дотримання належної поведінки тво­ренням суспільної думки, що стимулює злагоду, формує бажані моделі стосунків. Окрім того, вони опирають свої вимоги на закони в разі вираженої асоціальності поведінки. Регулюється виконання законів відповідними адміністративно-правовими соціальними інституціями. Тою мірою, якою закони не супере­чать моральним поняттям, вони сприяють творенню і утриман­ню соціальної злагоди, хоча як відчужена форма існування су­спільності, вони не формують моральної свідомості.

Питання моральної регуляції набуває сутнісної визначеності за умови, що має місце внутрішнярегуляція, і що суб´єкт виз­начається уставленні до себе як свідомий суб´єкт морального вибору. Мова при цьому іде не лише про межі "пропонованих" обставин. Як правило, в цих межах найчастіше достатніми є уста­лені норми, традиції, звичаї тощо. Вони не створюють підстав для творчого вибору вже тому, щорепродукуютьстосунки, дії, вчинки, форми яких окреслені традицією, сприйнятні й вико­нуються саме тому, що не дають підстав для внутрішнього конф­лікту. Але вони відображають і своє інше, а саме те, що не спо­нукають або мало спонукають усвідомлений моральний вибір. Це зумовлене наявним тлом суспільності. Воно створюється без­посередньо в стосунках і дає відчуття психічної комфортності існування. Проблема вибору набуває актуальності, коли йдеться про суттєвісторони стосунків, що не вкладаються в освоєні і усталені в звичаях та нормах способи їх творення. У виборі відкривається міра людяності його суб´єкта, людська спро­можність особи. Ситуація вибору завжди ставить особу перед необхідністю діалогу з собою, навіть якщо він має нерозгорнутий характер, а вибір виглядає безальтернативним і безконф­ліктним. Діалог із собою включає механізм совісті, що дійсний, передовсім, як засіб перевірки власних можливостей, а отже, здійснюється у формах саморефлексії. У статусі суб´єкта мо­рального вибору особа здатна виступати найсуворішим суддею власних намірів та вчинків. Ця "регуляція" значно цінніша для усуспільнення життя, ніж регуляція у вигляді "громадської Думки", особливо коли вона розійшлася з інтересами особистості.

Суб´єкт свідомого морального вибору є носієм розумної волі та бере активну участь у становленні моральнісного відношен­ня до світу в формах, що не суперечать ідеалу суспільності. Свідомий вибір засвідчує наявність свідомого освоєння моралі та об´єктивацію її вимог у змісті діяльності. Лише в такому сенсі слушно говорити про "регулятивну функцію моралі як об´єднав­чу" [10, с 53].

Мораль як предмет пізнаннядосягає об´єктивації в діяль­ності особи. В такій своїй функції вона не лише "орієнтує" в дійс­ності, але є джерелом саморозвитку — сходження від рівня істо­рично-конкретного до всезагального. Тому про пізнавальну функцію моралі доцільно говорити в плані пізнання її цінності для творення сутнісної визначеності стосунків з привілею люди­ни почуватися суб´єктом моральності, тобто почуватися справ­ді людиною.

Важливим джерелом забезпечення функціонування моралі як живого процесу її творення в стосунках є моральне вихован­ня.Наголосимо, що мова йде не про виховний процес як такий, а про творення моральності в моральнісних взаємодіях спілку­вання. Це живий обмін людськими сутнісними силами, в яко­му світом одної особистості запалюється, надихається і органі­зується світ іншої.

Стосунки, що мають невідчужений, неформалізований харак­тер, виявляють сутність процесу саме як моральнісного. Суб´єк­ти спілкування взаємодіють предметно, оскільки у виховному процесі відбувається передача і сприйняття досвіду стосунків, тобто створюється атмосфера суспільності.

Конкретизованою її формою є передача досвіду входження в поле людських знань, творення уміння та потреби пізнання. Вчитель є носієм освоєного досвіду спілкування, що виявляє себе як моральна культура — як сконцентрований у суб´єкті досвід людяності. Тому він набув об´єктивованого в образі та втіленого в практиці стосунків індивідуально-неповторного вияву людяності. Саме тому він цінний для апробації здатності моралі "творити" неповторну людську особистість. Це вияв все­загального в індивідуальному. Принаймні таким є ідеал особи­стості, яку можна назвати Вчителем. Предмет пізнання, що стає підставою для небайдужості, формує собою зміст відношення, суттєво впливає на його якість. Скажімо, предмет, що духовно підносить людей, включених у процес сприймання та пережи­вання його краси і змістовності, створює атмосферу загальної внутрішньої злагоди і спільного спрямування почуттів суб´єктів спілкування на утвердження якостей об´єкта. Навпаки, явища пересічні або виражено негативні розбалансовують духовні структури суб´єктів спілкування, навіть якщо їх думки і по­гляди на явище суттєво збігаються. У виховному процесі, що здійснюється належним способом, досвід Учителя стає джере­лом творення моральності тою мірою, якою є не декларуван­ням цінності моралі, а виявляє себе у формахморальногостав­лення до предмету викладання та до суб´єктів сприймання. Зміст наукового знання набуває морального забарвлення, коли він виявляє свою визначеність як істина, добро і´краса. Скажі­мо, зміст наукових знань у педагогічному процесі завжди опо­середкований для учнів образом носія цього змісту — вчителя. Невиразність його особистості присутня у кожному з її про­явів. Відповідно репродукується невиразність у стосунках, бай­дужість до знань тощо. І навпаки, яскрава особистість відсвічує багатством граней в стосунках з вихованцями, вдало уникаючи формалізму, стереотипів у підходах до творення ситуації спілку­вання. Знання, що несе вчитель, зігріті його небайдужістю. Во­ни є наслідком особистісно пережитого пошуку істини, а отже укладені в яскраві, доступні, і тому легко засвоювані форми.

В атмосфері стосунків, де поняття "ділове спілкування" здійснюється у вигляді творення моральнісних взаємодій, мо­ральністю осягається увесь процес: зміст знання, спосіб його передачі, спосіб відношення до нього суб´єктів сприймання — учнів. В атмосфері моральності і завдяки їй задіюється моральнісний потенціал вихованців. Наявна в дитині потреба злагоди стосунків, гармонії спілкування розвиває та удосконалює її психічні та інтелектуальні структури.

Отже, моральне виховання — це явище введення суб´єкта Життєвості в поле людських стосунків, тобто поле творення Духовних зв´язків. Усе, що складає специфічно людське жит­тя, як уже було сказано, є наслідком творчих взаємодій лю­дей — творення ними суспільності життя. Освоєння стосунків Шляхом безпосередньої участі в їх творенні формує і впоряд­ковує духовні структури людини, визначає здатність бути людиною.В моральному вихованні методологічно плідним є діа­лектичний зв´язок моральності виховної мети та моральності засобів.

Література

1. Гегель.Философия истории // Соч. — Т. VIII. — М. — Л.: Соцэкгиз, 1935. — 470 с.
2. Гегель.Философия права //Соч. — Т. VII. — М. — Л.: Соцэкгиз, 1934. — 380 с.
3. Гегель.Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3. — 471 с.
4. Дробницкий О.Моральное сознание и его структура // Вопр. философии. — 1972. — № 2. — С. 31.—42.
5. ДробницкийО. Понятие морали. — М.: Наука, 1974. — 388 с.
6. Мандевиль.Басня о пчёлах. — М.: Мысль, 1974. — 376 с.
7. Маркс К.і ЕнгельсФ.Твори. — Т. 25. — Ч. 2. — К.: По-літвидав, 1965. — 511 с.
8. Марксистскаяэтика / Под ред. А. Титаренко. — М.: По­литиздат, 1980. — 352 с.
9. Титаренко А.Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. — М.: Мысль, 1974. — 278 с.
10. Фортова А.Сущность, структура и функции морали // Марксистско-ленинская этика и эстетика. — К.: УМК ВО Мин­вуза УССР, 1989. — 352 с.
11. Фортова О.Сутність, структура і функції моралі // Ети­ка: Навч. посіб. — К.: Либідь, 1992. — 328 с

**Тема 13. ПРИНЦИПИ МОРАЛЬНІСНОГО ВІДНОШЕННЯ. АЛЬТРУЇЗМ-ЕГОЇЗМ. КОЛЕКТИВІЗМ-ІНДИВІДУАЛІЗМ**

## 13.1. Поняття "принцип" в етиці

Принципи етики — це система понять, що відображають вихідні, основоположні засади здійснення людської життєвості, шляхи і засоби творення людяності життя в єдності двох при­род людини: тілесної і духовної, чуттєвої і раціональної. Вони розкривають закономірності творення стосунків у безпосеред­ньому відношенні людини до природного та соціального світів. Об´єктивна результативність відношення відображається у рівні моральної досконалості життя та досконалості його суб´єкта — людини.

Принципи — основоположні засади формування відношен­ня людини до світу. Вони визначають рівень людяності життя. Оскільки принципи відображають сутніснусторону відносин, вони є невід´ємною складовою світоглядних переконань та он­тологічною засадою моральності.

Багатство способів відношення людини до дійсності, детерміноване якостями об´єктивного світу та змістом і характером людських потреб, розкривається у системі принципів на трьох рівнях..Єдністю їх створюється усе багатство морального життя людства.

Перший відображає потреби збереження та примноження родовогожиття, тобто роду людського.Як вид природного жит­тя, людство взаємодіє з усіма іншими видами планетарного життя.

Другий відображає специфіку способу творення та утвер­дження людського життя, а саме: розумно визначену суспільну організацію стосунків. На рівні свідомого творення життєвості людство утверджує себе як особливий — розумний виджиття.

Третій — це рівень, на якому утверджується сутнісна визна­ченість людини як свідомого суб´єктажиттєвості.

Отже, моральні принципи відображають вихідні засади тво­рення людського життя на основі свідомого, творчого ставленнялюдини до світу. Лише в такому випадку вони є методоло­гічними принципами аналізурівня моральності життя. Свою методологічну функцію вони відповідно виконують на трьох рівнях: на рівні людства як видужиття; на рівні конкретних історичних епох, конкретних суспільних систем з огляду відпо­відності їх поняттю людяності життя; зрештою, на рівні мо­ральності людської особистості. Тому не можна погодитися з думкою, що "в класово протилежних системах моралі можуть бути окремі загальні моменти (наприклад, прості норми мораль­ності), але немає і не може бути єдиних моральнісних прин­ципів, адже в них фіксується сам тип відносин між особою і су­спільством, взаємин між людьми" [11, с 191]. Принципи фіксу­ють діалектику сталого та історично змінного у стосунках. Щоразу на кожному етапі історії наявна певна єдність проти­лежногоу стосунках як відображення рівня суспільностіжит­тя. Це єдність егоїзму та альтруїзму; колективізму та індивіду­алізму, свободи та необхідності. Інша справа, що на конкрет­них етапах історії домінує та чи інша тенденція стосунків. Варто Також зазначити, що риси всезагального виявляються не в про­дих нормах моральності. Навпаки, в звичаєвості (а саме вона є  основою "простих норм") відображається своєрідність мен­тального життя, тобто особливе в ньому. Сутнісні ознаки спе­цифічно людської життєвості виявляють те, в чому люди сут­нісно єдині, а не те, в чому вони відмінні. Тобто, суттєве виявляє себе в кожну епоху і повторюється з необхідністю в житті кож­ного народу.

Принципи регулюють основні рівні організації життя: родо­ве, видову його специфіку, індивідуальні вияви. Відповідно можна виділити три діалектичні пари принципів, кожна з яких співвідноситься з іншою як єдність протилежностей. А саме: на рівні родового життя — це діалектична єдність альтруїзму та егоїзму. Видова специфіка, якою є розумно організоване су­спільне життя, відображена в принципах колективізму та інди­відуалізму.

На рівні конкретного суб´єкта вихідним принципом ставлен­ня до світу є діалектична єдність свободи і необхідності. Етич­ний аспект їх зв´язку вибудовується у такий спосіб, що не­обхідність покладено не лише в об´єкті (принцип причинності), але і в суб´єкті. Морально визначена діяльність, що набуває змісту необхідності в її суб´єкті, є творчість.Людська дійс­ність — олюднений природний світ, людські стосунки — на­слідок діяльності людини як суб´єкта вибору. Необхідність для неї набула значення бажаного, внутрішньої потреби.

Особливе місце в системі етичних принципів посідає прин­цип відповідності мети і засобів. Цей принцип є "інструмен­том" моральної діяльності, методологічною засадою відношен­ня до світу з огляду моральної визначеності засобів діяльності. Моральна мета завжди містить у собі певний момент ідеально­го. У зв´язку з цим закономірно, що моральний ідеал у його сутнісній визначеності відкривається на ґрунті морально дос­коналих засобів його утвердження. Оскільки ідеал не є дещо незмінне, стале, моральні засоби його утвердження розкрива­ють сутність ідеалу як висхідний рух шляхом досконалості. Як такий він є можливою реальністю у діяльності окремої особи­стості, у діяльності суспільних верств і, зрештою, людства як цілого.

Названий ряд принципів утворює собою систему.Вона роз­криває, як свідчить сказане, закономірності творення та функ­ціонування моралі на усіх рівнях людського життя: родового, суспільного, особистісного. Тим самим моральність відкрива­ється як сутнісна ознакарозумногожиття і одночасно як орга´ нічна складова планетарного життя в єдності його творення тафункціонування.

Принцип єдності мети і засобів є засадничою основою розум­но виваженої діяльності. В ньому відсвічує людяність ставлен­ня до світу. Мета відношення у її найсуттєвіших виявах роз­кривається не лише з огляду його практичної корисності, але і в аспекті творення образу та ідеї досконалості, тобто з огляду цінності духовного начала в стосунках.

Усередині кожної пари принципів є свої різновиди. Вони пояснюють собою основні та розгортають їх зміст. Так, різно­видами альтруїзму є гуманізм і патріотизм. Гуманізм розкри­ває стосунки на рівні безпосередніх зв´язків між людьми та утверджує людяність як сутнісну ознаку людського життя за­галом. Патріотизм відображає ставлення до своєї землі та наро­ду як до певного цілого, а отже, потребу їх захисту, збереження та утвердження всупереч будь-яким перешкодам. Такі ж різно­види наявні в системі інших пар принципів. Скажімо, принцип колективізму має свої історичні форми: первісний колективізм, патріархальний, соціалістичний.

У діалектиці свободи і необхідності стихійною формою ви­яву свободи є волюнтаризм. Заперечення свободи, утвердження ідеї жорсткого детермінізму в сфері моралі (наслідок втручан­ня метафізичної волі) фіксується в понятті "фаталізм".

## 13.2. Альтруїзм-егоїзм — вихідні принципи родового життя

Сучасна наукова антропологія все глибше проникає в таєм­ницю антропогенезу, зокрема в еволюцію становлення людини Моральної. Виявляючи якісні відмінності людини від тварини, вона показує, що еволюція людини здійснювалася у напрямку зміни характеристик, що споріднювали її з тваринним світом. Процес становлення роду"людина" здійснювався у двох основ­них напрямках. Перший, той, що визначив становлення ро­зумного життя,пов´язувався з відділеннямвід природи і закріпленням на генетичному рівні нових якостей, специфічних для антропогенезу. В. Ефроїмсон говорить, що поряд із боротьбою за існування, характерною для тваринного світу, еволюція людини характеризується "надзвичайно інтенсивним відбором за властивостями, які ми можемо назвати людськими" [6, с 126]. Поряд з ними зберігалися тенденції пристосуваннядо природи шляхом відборунаявних у природі (вироблених нею впродовж мільйонів років еволюції) засобів, що забезпечують виживан­ня. Зокрема, інстинкт взаємодопомогиусередині виду — чин­ник, що визначив явищесамоорганізаціїстосунків всередині пралюдських спільнот. І в цьому сенсі можна говорити, що природа була "першою вчителькою" людини. Наявність у при­роді внутрішніх механізмів самозбереження видів та окремих істот вперше в науці Нового часу визначив Ф. Бекон. У праці "Велике відродження наук" він пише: "Кожному предмету вну­трішньо властиве прагнення до двох проявів природного блага: до того, що робить річ чимось цілим в самій собі, і того, що робить річ частиною якогось більшого цілого. І ця друга сторо­на природи блага важливіша за першу, адже вона прагне до збереження більш загальної форми. Ми називаємо перше інди­відуальним, або особистим благом, друге — суспільним благом" [2, с. 389]. Із двох інстинктів, — першим з яких Бекон називає самозбереження і захист, а другим — розмноження і поширен­ня, — більш плідним він уважав другий. Тобто, в природному світі постійно діють два інстинкти,які можна назвати "егоїз­мом" та "альтруїзмом". Егоїзм (лат. ego— я) — це себелюбність, надання переваги особистим інтересам над загальними; аль­труїзм (фр. altruismeвід лат. alter— інший) — вияв безкорис­ливої турботи про благо інших і готовність жертвувати заради них особистими благами. Зрозуміло, що ці поняття в природ­ному світі мають не етичний, а вітальний смисл.

Існує безліч фактів, що засвідчують взаємну підтримку істот всередині природних видів. Інстинкт підтримки особливо заго­стрюється в несприятливих умовах, що загрожують існуванню цілої групи. Без сумніву, цей чинник діяв і в гілці гомінідів, що почали виокремлюватися з природи. Але в процесі еволюції він зазнавав якісної зміни щодо зростання чинника свідомого регулювання стосунків.

Важливе значення в еволюції виду "людина" мав відбір і за­кріплення індивідуальних та групових якостей, що сприяли збе­реженню життя дітей. Закріплення цього інстинкту стає необ­хідним у зв´язку з еволюційними змінами всередині виду. Вер­тикальна хода, зміна конфігурації черепа зумовили більшу тривалість розвитку нервової системи потомства. Тривала без­помічність дитини гомінідів потребувала постійної опіки ма­тері (У дикунів період, коли хлопчик вважається мисливцем, тобто здатний самостійно здобувати їжу, починається з 9 років.) Як вважають дослідники, розвиток антропогенезу пов´язував­ся з культивуванням моральних якостей, що сприяли збере­женню потомства та формували у нього здібності, необхідні для виживання. "Людство, що дожило до теперішнього часу, роз­вивається шляхом дуже інтенсивного відбору за властивостя­ми, які можна назвати самопожертвою, совістю, людяністю, гуманністю, почуттям братства; без закріплення почуття спра­ведливості, обов´язку, самопожертви безпомічне потомство на­ших предків не змогло б дожити до статевої зрілості" **[**6, с 126]. Веволюції людини інстинкт виживання та самозбереження виду набув якісно іншого характеру: він переходить на рівень свідомоготворення стосунків, тобто підноситься до рівня мо­ральності.Однак він не вкладається цілком у систему мораль­ного регулювання, тобто не є лише наслідком розумно виваже­ного вибору вчинку. Можна стверджувати, що принцип допо­моги слабшому та захисту життя укорінений у родовій природі людини і виявляється на рівні інстинкту взаємодопомоги. Рус­со в трактаті "Міркування про походження нерівності" слушно зауважує, що "співстраждання — це природне почуття, яке, применшуючи в кожному індивіді дію себелюбності, сприяє взаємному збереженню усього роду" [16, с 416]. Цю здатність не можна пояснити лише впливом розсудку на людські дії. Справді, навіть в умовах наступу відчуження між людьми та зростання егоїзму, спричиненого конкурентною боротьбою, су­перництвом за владу та багатство, все ж на рівні безпосередніх стосунків між людьми постійно наявний альтруїзм. Він вира­жений у співчутті та прагненні допомогти слабким, хворим, немічним, людям, що потрапили в біду тощо, тобто тим, хто не загрожує суперництвом. Так забезпечується "баланс" стосунків, причому в бік творення злагоди, без якої людство давно дійшло б до самознищення.

Зазначимо, що поняття "егоїзм" не має в природі негативного морального забарвлення, оскільки егоїзм пов´язаний тут з інстинктом виживання і діє поряд з інстинктом взаємодопомоги. Інстинкт самозбереження істоти реалізує принцип еволюції, згідно з яким у природі виживають сильніші. У такий спосіб природа зберігає свої види. На рівні свідомості егоїзм виявляє себе як воля до життя. У наинесприятливіших умовах людина знаходить у собі сили для боротьби за життя. "Егоїзм" людства зумовив потребу якісної зміни умов життя: творення гаранто­ваних засад виживання шляхом виробництва матеріальних благ. Свідомий процес творення гідних умов життя розкрива­ється як явище альтруїзму. Альтруїстичне спрямування має та­кож захист слабших за допомогою законів та авторитету гро­мадської думки, що засуджує відверті утиски слабких сильни­ми. Названі засади специфічно людської життєвості створюють матеріальні й духовні підстави для укорінення та саморозвитку виду "людина" у планетарному масштабі. Моральнісне ставлен­ня людини до людини, особливо виражене в здатності практич­ного утвердження іншого шляхом допомоги і захисту в разі необхідності, зумовили розвиток поняття щодо цінності жит­тя як такого.

Ідея самоцінності життя, що культивується етичною теорією та оперта на інстинкт збереження родового життя, усвідомлен­ня спорідненості людей з усім іншим природним світом, слу­жить джерелом оптимізму щодо перспектив збереження життя на планеті.

Природний відбір, що діяв у процесі становлення людини розумної, сформував надзвичайно сильні й постійні альтруї­стичні людські емоції. Він же сприяв спадковому їх регулю­ванню, применшуючи егоїзм індивідуального виживання, що постійно зберігається в природі. Сказане свідчить, що альтруїзм у вигляді потреби захисту родового життя укорінений на всіх рівнях розвитку психічних структур людини. На рівні емоцій він проявляє себе як неусвідомлений, інстинктивний вияв не-байдужості до іншого життя, що опинилося під загрозою. На рівні почуття він розгортається як емоція, оформлена інтелек­том і спрямована на іншого у вигляді співпереживання та по­треби допомогти йому. Кожен інший — це носій життя як у собі визначеного цілого. Захистити його — означає захистити жит­тя у властивій йому повноті.

На рівні моральної свідомості альтруїзм формується у послідовний принципутвердження людяності стосунків шляхом активного і цілеспрямованого усунення джерел людських   
страждань. Культивуючи альтруїзм як принцип відношення людини до світу, людство створює об´єктивні підстави для са­морозвитку виду "людина — розумна".

Альтруїстично зорієнтована особистість здатна піднестися до героїзму. Герої часто гинуть, не залишаючи нащадків. Потреба утвердження роду (альтруїстичне начало) домінує тут над егої­стичним (індивідуальне виживання). Однак укорінення героїв у роді від цього не слабшає. Воно лише здійснюється в інший спосіб: не генетично, а духовно.Не випадково слово "герой" у перекладі з грецької означає "захисник роду". Героїзм є на­слідком здатності до самоорганізації психічних структур особи на здійснення необхідного як особисто бажаного. Поняття не­обхідного в героїчному завжди зосереджене на альтруїстичних мотивах. Почуття і воля спрямовуються на вчинки, що покли­кані усунути джерело чужого страждання. Для героя чуже горе болить так сильно, а може навіть сильніше, ніж власне. Мо­мент самозречення, що завжди наявний у героїчній дії, навіть якщо вона завершується щасливо і герой залишається жити, є виявом внутрішньої потреби утвердити родове життя в його самоцінності. Предметним утвердженням є захист життя кон­кретного представника чи групи представників роду, або усу­нення джерел зла, що несуть загрозу їх життю. Альтруїзм людства щодо героїв — у пам´яті нащадків про них, у шану­ванні та схилянні перед їхньою моральною величчю.

Отже, герой захищає не конкретний тип суспільності, а "ті­ло" її — живих носіїв суспільності стосунків. Він завжди пра­вий, адже його предмет — людське життя, що є вищою цінністю. Можна констатувати, що егоїсти примножують рід, утверджу­ючись у ньому генетично. Альтруїсти гинуть, захищаючи його. Їх діяльність є прямим і моральнісно визначеним способом утвердження родового життя в його самоцінності. Моральнісна ідея завдяки носіям практики людяності утверджується в свідо­мості людства. "Егоїсти" підтримують і утверджують її необхідність. Вони культивують альтруїзм як умову самозбере­ження. Зрештою, в цій площині лежить творення культурою образу страдницького Бога християнства. Його добровільна жертва — засіб врятування людства. Егоїзм людства живиться альтруїзмом Бога. На ґрунті релігії, зокрема християнства, альтруїзм утверджується як божественне — духовне, творче начало. Егоїзм — як людське — тілесне, а отже, плинне, обме­жене. Шлях до морального удосконалення покладений в при­меншенні егоїзму і сходженні до альтруїзму. Принцип егоїзму, що осмислюється сучасною етичною теорією як явище мораль­но негативне, має двоїсту природу. На рівні вітального життя інстинкт збереження істоти забезпечує виживання природних видів, а отже, і феномена життя як такого. Сила інстинкту ви­живання визначила явище пристосування видів до несприят­ливих умов. Часто воно викликає подив і захоплення наявною в природі здатністю виживання та біологічного відтворення у вкрай несприятливих умовах. Досить назвати, скажімо, піща­ну пустелю Сахару чи пустелю Гобі, в яких наявні свої види живого.

Дослідники антропогенезу вважають, що в процесі розвитку гомінідів чинником прискорення розвитку виду homosapiens(людина розумна) були несприятливі кліматичні умови. В тих регіонах планети, де умови виживання були складніші, актив­ніше мобілізувалися фізичні сили, відточувалися психічні ре­акції та швидше удосконалювалися мисленнєві структури для творення належних умов виживання. Предметом критики є не "вітальний егоїзм" на рівні природного життя, а егоїзм як усві­домлена моральна позиціяособи щодо інших людей та су­спільства загалом. Бачення їх лише як засобу для досягнення вузькокорисливої мети небезпечне творенням стихії стосунків — боротьби "всіх проти всіх". Правда, в етичній теорії Нового часу, поряд з утвердженням принципу альтруїзму, відчутна тенден­ція "виправдання" егоїзму. Вона може бути зрозуміла як вияв зростаючої моральної сили людства. Воно дає "санкцію" на інди­відуальні прояви егоїзму, коригуючи їх можливу стихію зако­нами та громадською думкою. Починаючи з доби Відродження, наголошується на ролі особистого інтересу як рушія людських вчинків. Так, Гоббс називає самозбереження першим з усіх благ, оскільки, як пише філософ, "природа влаштувала так, що всі хочуть собі добра" [7, с 241]. Філософське просвітництво XVIII ст. висунуло ідею "розумного егоїзму", що містив поняття розумної міри в досягненні особистого інтересу. Застосування принципу міри відкривало, на думку просвітителів, можливість гармонії стосунків. Особа реалізує особистий інтерес, але не коштом інших людей. Просвітителі сподівалися, людство спроможне досягти гармонії інтересів, регулюючи проя­ви егоїзму в межах розумного.

У "Філософії життя", зокрема в етиці Ф. Ніцпіе, утверджу­ється думка про важливість звільнення творчої волі від ідолів роду. Порівнюючи ранні етапи історії і сучасне йому суспіль­ство, Ніцше говорить, що раніше почуватися індивідом було карою, а не задоволенням. "Свобода думки вважалася суцільною незручністю. В той час, коли ми сприймаємо закон і порядок як примус і шкоду, раніше сприймали егоїзм як дещо пекельне, як дійсну біду" [14, с 588]. "Егоїзм" волі, що утверджується західною культурою, відображає зосередження уваги на діяльніснійприроді людини. Для утвердження особистісного Я потрібна здатність дистанціювання від нівелюючого впливу середовища. "Егоїзм" спільноти диктує усереднення індивіду­ального Я з метою отримати очікувану поведінку. Закріплюю­чи образ діяльнісної волі, етична теорія Заходу XVIII—XIX ст. виходить з того, що в діяльності розумна воля утверджує себе як моральна воля. Творення підстав для морального само­утвердження полягає в применшенні егоїзму.

Аналіз свідчить, що принцип егоїзму, точніше "розумного егоїзму", покладається в основу західної гілки гуманізму (лат. humanus— людяний). Він утверджує доброчесність укорінен­ня в життя, активне творення умов, сприятливих для гідного життя людини. Активно взаємодіючи з природою, в якій ба­читься засібдля задоволення життєвих потреб, цивілізація Заходу, зрештою, засвідчила егоїзм людства,загрозливий для природного світу.

На інших — альтруїстичних підставах — ґрунтується прин­цип гуманізму в етичній теорії Слов´янського Сходу. Так, росій­ський філософський ідеалізм виступає непримиренним крити­ком егоїзму, що применшує людяність — духовний зв´язок між людьми — і прирікає людину на обмежене, суто фізичне існування. Володимир Соловйов називає егоїзм згубним для особи, оскільки він зосереджує увагу на тваринному існуванні коштом духовного. Зв´язок духовного і тілесного бачиться у такий спосіб, що духовне начало має домінувати над тілесним. Але аскеза тіла цінна лише тоді, коли вона зміцнює дух і спрямовує його у бік моральності. Для того, "щоб сильний дух мав моральнісний сенс, тобто був не злим, а добрим, потрібно, щоб влада над власною плоттю поєднувалася в ньому з позитивним, доброзичливим ставленням до інших істот" [18, с 153]. Як мо­рально негативне явище, філософ наводить практику аскетиз­му західних отців церкви, що не супроводжувалася любов´ю та доброзичливістю до людей. "Служителі середньовічної церкви, що катували і спалювали єретиків, євреїв, чаклунів і відьом, були переважно в аскетичному сенсі бездоганними, але одно­бічна сила духу, за відсутності жалості, робила їх справжні­сінькими дияволами" [18, с 153].

Альтруїзм, на противагу егоїзму, характеризується глибоко вкоріненим у природі людини почуттям жалості до інших. Як слушно наголошує філософ, це почуття споріднене в людині з іншими живими істотами. Почуття жалю пов´язує людину з усім живим у двоїстому сенсі. "По-перше, тому, що воно нале­жить людині разомз усіма іншими живими істотами, а по-дру­ге, тому, що всі живі істоти можуть і повинні стати предмета­мицього почуття для людини" [18, с 153]. Тобто, укорінені в її природі альтруїстичні почуття повинні стати також предметом осмислення і свідомого творення стосунків — свідомимальтру­їстичним ставленням до світу. Страждання за іншого — альтру­їстичне почуття, що протилежне егоїзму — егоїстичному задо­воленню життям. Щодо масштабів альтруїзму, то він не має зовнішніх меж прояву. Він здатний розгортатися у напрямку від сім´ї до роду, племені, громадянської общини, цілого наро­ду і поширюватися на усе людство, а також на все живе у все­світі.

Важливим аспектом альтруїзму Володимир Соловйов нази­ває моральнісне ставлення людини до себе, виражене в повазі до своєї людської природи. А отже, з поваги до себе людина не повинна піддаватися спокусам, які її не варті. Нарешті, "мисленнєвий зміст (ідея) жалю або співстраждання, взята у своїй всезагальності і незалежно від суб´єктивних душевних станів» в яких вона проявляється (тобто взята логічно, а не психологічно), є правда і справедливість" [18, с 165]. В основу альтруїзму як моральнісного ставлення покладається визнання 3іншою людиною права на існування і можливий добробут.

Отже, східна гілка гуманізму покладає в основу моральнісного ставлення до іншого (і до світу загалом) не розсудливість,  а почуття. Тобто, бачить альтруїзм укоріненим на усіх рівнях людської природи: як на рівні емоційно-почуттєвому, так і рівні розсудковому, як явище свідомоготворення моральнісно­го ставлення до світу. Отже, альтруїзм та егоїзм — принципи, що відображають вихідні засади родового життя людини. "Крайня межа" альтруїзму — утвердження іншої людини аж до са­мопожертви собою заради її щастя і добробуту.

Однак самопожертва може переходити межі моральності й на­бувати згубного змісту як для жертовної особи, так і для пред­мета її почуття. Скажімо, сліпа любов батьків до дитини спону­кає їх до відмови від найнеобхіднішого для себе в ім´я того, щоб дитина ні в чому не відчувала себе ущемленою. Така лю­бов — не що інше, як плекання егоїзму дитини. Вона починає бачити в батьках, а згодом і в усіх інших людях, лише засіб для задоволення власних потреб. Батьки ж ставлять себе в станови­ще жертв, зрікаючись утвердження власної особи. Отже, альтру­їзм має моральнісно визначений зміст за умови утвердження, а не руйнування духовної цінності людини. Жертвування влас­ним життям заради іншого життя в разі небезпеки для нього має виражений альтруїстичний зміст, оскільки, захищаючи конкретну людину, альтруїстично налаштована особистість утверджує життя як найвищу цінність. У самопожертві вона підноситься до вершинних проявів людяності й саме тому зали­шається жити в пам´яті людства.

Крайня межа егоїзму — використання інших у вузькокорисливих цілях, аж до їх морального топтання та фізичного зни­щення. Кара, що неминуче чекає на егоїста, — духовне зубо­жіння і душевне виснаження. З потреби почуватися психічно комфортно він вдається до чуттєвих тілесних насолод. Часто їх наслідком є фізичне саморуйнування.

## 13.3. Колективізм-індивідуалізм — принципи соціального буття

Колективізм та індивідуалізм — це етичні принципи, що відображають соціальнусутність людини як її специфічну ви­дову ознаку, а саме — наявність розумних, свідомо організованих стосунків. Сенс їх у збереженні та удосконаленні суспільної організації життя, з одного боку, та удосконаленні людської особистості — з іншого. Розвиток і збереження суспільності досягаються єдністю колективізму та індивідуалізму. Колек­тивізм — сутнісна ознака специфічно людської життєвості. Становлення людини пов´язане з творенням відношення,де першим предметом є інша людина. Це стосунки, що їх Л. Фойєрбах визначив як відношення "я" і "ти". Становлення людини розумної відбувалося шляхом творення специфічних "знарядь" спілкування: міміки, жестів, мови. Вони стали засобом депривації, тобто позбавлення організму нормальних подразнень зі зовнішнього середовища або біологічно нормальних реакцій на них. Між природним світом і людиною постало опосередковую­че начало: органи другосигнальногоспілкування людей. У генезі — це саме органи депривації [Див.: 15, с. 463]. Увесь про­цес відбувався у формах встановлення гармонії спілкування з метою порозуміння для психічно комфортного виживання. Колективізм виростав на ґрунті наявного в природі людини альтруїзму, але з самого початку супроводжувався свідомим процесом твореннястосунків. Тварини, навіть у зграї, є перш за все індивідуальними організмами. Людина, навіть наодинці, є перш за все носієм другосигнальних впливів і тим самим со­ціального досвіду та соціальної історії [Див.: 15, с 410]. Суспільність є тому видовоюознакою людини, укорінена в її "другій" природі і постійно відтворює себе у спілкуванні, засвід­чуючи органічність його людському суспільству.

Брак спілкування призводить до величезної психічної напру­ги, спричиняє розлад психіки, нервові стреси тощо. Те ж саме відбувається, коли спілкування не налаштоване на гармонію, а має відвертий чи прихований агресивний характер. Знаменно також і те, що люди часто воліють терпіти агресивність інших, аніж уникати спілкування взагалі.

Колективізм історично складається як породжений еволю­цією антропогенезу. Він створює умови для прогресивного відбо­ру шляхом взаємної допомоги і підтримки. Вона сприяла збе­реженню індивідів із різноманітними властивостями, як біоло­гічно сильних, так і біологічно слабких. Колективізм та альтруїзм споріднені на тій підставі, що альтруїзм є особистісним виявом сутності колективізму. Здатність людини сприй­няти своїм серцем інше "я", чужі індивідуальності, сприяти їх розвитку, страждати їх стражданнями — вияв безкорисливої людинолюбності [Див.: 11, с. 100]. Колективізм— історично найбільш рання форма творення стосунків та усвідомлення їх цінності. В міфології, що є історично першою формою світогля­ду, створюється і утверджується образ злагодженого життя людини зі світом та членів спільноти між собою як найвища цінність. Колективізм утверджується у його самоцінності шля­хом спрямування діяльності окремої людини на спільний (су­спільний) інтерес. Індивідуальна доброчесність (ідея її) оперта на уявлення про безсмертя душі: в роді залишаються добро­чесні душі. Вони сприяють добробуту та успіхам спільноти, а отже, самі здобувають підстави для безсмертя.

Суспільне (колективне) життя — носій "вічного" життя. Ко­лективізм утверджує сутність людського життя — його суспіль­ність у прямих, невідчужених, безпосередніх формах. Процес має дворівневий характер. У прямих, безпосередніх формах колективізм утверджується діяльністю спілкування, в якій інша людина бачиться метою.Відомий французький письмен­ник Антуан де Сент-Екзюпері визначив цей феномен як "розкіш людського спілкування". Опосередковано він наявний у спіль­ному творенні засобів виживання та взаємній допомозі та під­тримці. В названому аспекті функціонування колективізм має сенс засобулюдської життєвості. Усвідомленняйого цінності відбувається шляхом творення ідей та образів-символів злаго­ди. Вони утверджують колективізм стосунків як найвищу цін­ність, надаючи йому досконалості попри обмеженість його істо­рично-конкретних форм. На метафізичному рівні ідея колек­тивізму утверджується як ідея злагоди, гармонійного зв´язку людини і людства зі світом, тобто бачиться ідеалом стосунків.

В етико-психологічному плані колективізм стосунків надзви­чайно важливий тим, що налаштовує психічні структури лю­дини на гармонійну взаємодію із навколишнім середовищем. Вона, в свою чергу, спирається на практику взаємин, а отже, Дає відчуття стабільності життя, очікуваного перебігу подій. Суспільність бачиться гарантом виживання кожного з її членів, а отже, і гарантом вічності та незнищенності людського життя. Суспільність як така, що постійно відтворює себе в стосунках, є умовою самозбереження людства. Колективізм утверджується в його самоцінності, а творення стосунків колективізму шля­хом усунення джерел виокремлення і протиставлення лю­дини — одним із засобів здобути безсмертя душі. Саме так бачиться християнський образ доброчесного життя: відмова від багатства заради врятування душі (зберігаюче, рятівне нача­ло — життя у злагоді зі світом). Порада Христа багатому юнаку роздати багатство і йти за ним для життя духовного лежить у названій площині (Див.: Єв. Марка 10, с 17—21).

Історично склалося і визначилося декілька типів колективіз­му: первісний, феодальний, соціалістичний. Це не означає, що в інші періоди історії колективізм стосунків відсутній. Колек­тивізм — іманентний вияв суспільності людського життя. Мова йде лише про домінуючі тенденції його вияву.

Названі історичні форми колективізму були провідними у відповідні історичні епохи, а саме: в первісному, феодально­му та соціалістичному суспільствах. В епоху рабовласництва та у добу вільної конкуренції провідною є тенденція індивідуаліз­му. Колективізм відходить на другий план, зберігаючись у ло­кальних людських спільнотах, але не втрачає свого значення формуючого начала суспільності. Інша справа, що кожна з істо­ричних форм колективізму, виконуючи своє основне призна­чення, розкривається також історичною обмеженістю. Основ­ною його вадою можна вважати те, що колективізм у його істо­ричних формах тяжів до збереження суспільності коштом особистості. Так, у первісну епоху саме завдяки підпорядку­ванню інстинктів системі регулятивів, що визначали межі доз­воленого та забороненого, розвиток виду "людина" ставав мож­ливим на ґрунті злагодженості стосунків. Увесь процес виглядав як явище міжіндивідуального та внутрішньо індивідуального регулювання поведінки, спрямування її на злагоду.

Патріархальний колективізм як тип соціальності доби феода­лізму своїм корінням сягає родового ладу. Він складається у се­редовищі селянства, розгортаючись тут у порівняно розвинуті форми стосунків: регулювання спільного общинного землево­лодіння, допомога в межах общини слабшим, зокрема хворим, немічним або потерпілим від стихійного лиха тощо. Слов´яно­фільство та російський філософський ідеалізм XIX — початку XX ст. при обґрунтуванні ідеї "всеєдності людства" спиралися на реальні підстави — практику російського общинного колек­тивізму. Зазначимо однак, що общинний колективізм об´єктив­но спрямований на формування моральних якостей непротиставлення індивіда загалу. Неминучим її наслідком є усеред­нення людини.

Колективізм як явище суспільності і як тип соціальності складався об´єктивно і визначився своєю цінністю в соціогенезі. Його слід відрізняти від колективізму доби соціалізму в СРСР (20—80-ті роки XX ст.). Це умоглядна ідея творення вільного суспільства, заснованого на соціальній справедливості, рівності та соціальній захищеності членів суспільства. Ф. Хайєк у праці "Дорога до рабства" пропонує розрізняти ідеал соціал­ізму та методи, з допомогою яких прихильники доктрини соціа­лізму намагаються її досягнути [19, с 131]. Хайєк показує, що контроль у галузі економіки, зокрема планова економіка, об­межує свободу особистого вибору, а влада, що базується на пла­новій економіці, неминуче прямує до тоталітаризму. Носії то­талітарної ідеології апелюють до "людей маси", тобто людей невисокого рівня моральної свідомості [19, с 158].

Формою заперечення однобічності історичних типів колек­тивізму є індивідуалізм. Індивідуалізм як принцип відношен­ня до світу сучасна наука включає, поряд з колективізмом, до низки чинників, що активно впливали на творення фізичних та духовних умов виживання.

Характеризуючи схему універсального еволюціонізму, ака­демік М. Моисеев говорить, що на певному етапі становлення суспільства рівновага первісних орд з природним середовищем зумовила потребу в новому рівні колективної пам´яті.Тут недостатньо було принципу "роби, як я", властивого і стадним тваринам. Виникає необхідність зберігати умільців і знавців не менше, ніж самців з могутніми біцепсами. З цією метою вини­кають різні табу, що змінюють механізм природного відбору. Він поступається місцем відборунадорганічному.Укорінюються в житті ті племена, в яких вироблялися раціонально-моральні норми поведінки. Вчений називає період, коли розпочався на­званий процес, "мезолітичною революцією" [13, с 10]. Прин­цип індивідуалізму складався на ґрунті індивідуалізаціїдосві­ду ставлення людини до світу в діяльності опредметнення. Об´єктивною підставою індивідуалізації є виділення суб´єкта із загалу на основі відмінного в уміннях, здібностях до формуван­ня предметності, а отже — відмінного в духовному досвіді. Прискорення темпів суспільного розвитку пов´язане з принци­пом індивідуалізації, природа якої має творчий характер. На ґрунті принципу індивідуалізації якісно змінюється зміст спілкування. Люди відтворюють у спілкуванні не те, в чому вони подібні, а те, в чому відмінніодне від одного. Названий тип спілкування — це обмін специфічно людськими сутнісними силами.

Індивідуалізація базується на ідеї "абсолютної особистості".Це поняття є вихідним у змісті християнської релігійної свідо­мості. Воно зумовлює "західний принцип індивідуальності", — як його визначає Геґель [5, с 1, 329]. Поняття індивідуалізації містить у собі утвердження особи в її діяльнісних здібностях. Воно відображає об´єктивний процес становлення особистості в діяльності творення нових життєвих умов: матеріальних та духовних. Початки індивідуалізації наявні в міфології. Герої міфів — приборкувачі природних стихій, такі, скажімо, як Ге­ракл, Тезей чи Орфей — відображають різні види творчих умінь. Геракл завдяки фізичній силі упорядковує стихійні прояви могутності природи. Тезей перемагає Кентавра кмітливістю ро­зуму. Орфей утверджується мистецьким талантом, завдяки яко­му схиляє на свій бік навіть бога підземного царства Аїда. Герої міфів уособлюють родові уміння спільноти і тому не протисто­ять іншим, а утверджують особисті якості як спільне досягнен­ня. Індивідуалізація на підставі концентрації в особливому рис всезагального має виражене моральнісне спрямування. Саме ви­ходячи з ідеї єдності особливого і загального в діяльності суб´єк­та, етична теорія утверджує цінність його особистості: його духовного досвіду і практичних умінь. Завдяки зростанню осо­бистих умінь людство розширює межі досвіду і позбувається страху існування.

Із часу становлення особистості, що історично пов´язаний з культурою Давньої Греції, досягнення в галузі науки, мистец­тва, техніки є наслідком творчих зусиль "індивідуалізованого" людства, тобто особистостей, кожна з яких має здібності до того або іншого виду формування дійсності. Названі здібності мо­ральні за своєю природою, оскільки відображають моральне ставлення до предмета формування, уміння укладати свої кон­кретні життєві потреби в естетично визначені форми: доскона­лої, красивої предметності. Моральність процесу індивідуалі­зації, вираженої в діяльності опредметнення, полягає і в тому\* що вона є джерелом розширення меж свободи людства завдяки усуненню страху існування.

Етична теорія від часів Сократа, Платона та Арістотеля звер­тається до індивідуально визначеного суб´єкта життєвості. Вона апелює до його свідомості з тим, щоб спонукати на примножен­ня моральних чеснот для повноти особистого самоутвердження з привілею відчути себе людиною. Ідею людяності вона утвер­джує як самоцінну. Розумність людини вона вважає засобом морального поступу: людина покликана свідомо применшува­ти в собі тваринне єство, приборкувати природний егоїзм, щоб формувати хороші стосунки з собою та з іншими.

Акцент етичної теорії на егоїстичній природі людини, особ­ливо характерний, починаючи з доби раціоналізму, не варто розуміти як приниження людини. Філософсько-етична теорія прагне відійти від тенденції ідеалізації людини. Натомість вона розкриває недосконалість її природи, спонукаючи на удоскона­лення себе для особистісного самоутвердження. Тобто, процес індивідуалізації відображає об´єктивну потребу самоутверджен­ня людства як виду в багатстві та неповторності його творчих здібностей. Виходячи з цієї потреби, Гоббс говорить про важ­ливість знати людську природу. Філософ пише: "Природа лю­дини є сума її природних здібностей і сил, таких, як здатність харчуватися, рухатися, розмножуватися, таких, як почуття, розум тощо" [7, с. 510]. Відповідно дається розгорнутий аналіз багатства людських почуттів і пристрастей, таких, як прагнен­ня до слави, смирення, сором, хоробрість, гнів, помста, надія, каяття, заздрість, любов, доброзичливість тощо. Описуючи їх, філософ говорить про складність удосконалення людських при­страстей. "Людське життя можна порівняти з бігом. Потрібно лише уявити, що єдина мета і єдина нагорода кожного з учас­ників цього змагання — опинитися попереду своїх конкурентів" [7, с 553]. Наведена думка цінна тим, що показує межу перехо­ду індивідуалізації в індивідуалізм: пристрасті спонукають людину до змагальності, часто за рахунок інших, викликаючи з глибин людської психіки зло, помсту, егоїзм та інші нега­тивні якості. Тобто, егоїзм як свідомо обраний принцип само­утвердження за рахунок інших стає на заваді моральному са­моутвердженню суб´єкта, штовхаючи його на розпорошення сил і здібностей.

Згідно з Шопенгауером, егоїзм волі, що прагне самоздійсненНя, неминуче призводить до індивідуалізму: утвердження над будь-якими іншими засобами. "Головна і провідна пружина у людини, як і у тварини, є егоїзм,тобто потяг до буття і благо­получчя. ...Все для мене і нічого для інших — такий його девіз. Егоїзм колосальний — він підноситься над світом. Адже якщо кожній окремій людині був би наданий вибір між її власним знищенням і загибеллю усього іншого світу, то немає потреби говорити, куди зазвичай схилявся б цей вибір" [20, с. 196].

Отже, якщо порівняти явище індивідуалізації і принцип індивідуалізму, то перше відображає об´єктивний процес ста­новлення особистості. Індивідуалізація є відображенням мо­рально визначеного змісту духовного досвіду суб´єкта. В особ­ливому відображається всезагальна цінність досвіду. Етична теорія спрямовує свій інтерес саме на носія індивідуально ви­значеного образу дійсності, закріплюючи набутий ним досвід бажаного в моральнісних взаємодіях. У моральному ідеалі наяв­ні риси індивідуального досвіду особистості в його суттєвих про­явах.

Індивідуалізм — це принцип ставлення особи до себе та ін­ших у формі самоутвердження через протиставлення себе іншим. Тобто, принцип індивідуалізму є виявом порушення міри морального відношення в бік абсолютизації суб´єктом власного "я". Стосунки вільної конкуренції, що ставлять особу перед необхідністю вибору діяльності для укорінення в світі, де панує змагальність, неминуче підштовхують на ігнорування моральних засобів самоутвердження. Особа опиняється перед вибором: або діяти, реалізуючи свій інтерес, і не зважати на моральні вимоги та на інших людей, або ж уникати моральної відповідальності за вибір шляхом уникнення діяльності. Склад­ність віднайдення міри моральності ставить перед питанням зв´язку мети і засобів діяльності.

## 13.4. Принцип єдності мети і засобів: методологія моральної діяльності

Проблема мети і засобів діяльності набуває актуальності в пе­ріод становлення особистості — суб´єкта вибору вчинків. Цеявище зафіксоване культурою Давньої Греції. У філософії ан­тичності, зокрема в етиці Арістотеля, проблема мети і засобів — одна із центральних. Філософ розглядає її у зв´язку з поняттям доброчесності. Доброчесність він бачить вихідним принципом оцінки вчинків. Об´єктивність цього критерію Арістотель виродить, посилаючись на те, що і боги керуються ним при оцідюванні вчинків людей. Тобто, замість поняття "воля богів" вво­диться принцип оцінювання згідно з безумовним моральним імперативом. Людина, що чинить, виходячи з потреби, продик­тованої її сумлінням (а не божественною волею), є, отже, твор­цем власної долі. Критерієм доброчесності, як доводить Арісто­тель, є не лише зовнішній бік вчинку, але і доброчесність на­міру.Тобто вчинок є доброчесним, якщо він позитивний як за об´єктивним наслідком, так і за внутрішнім мотивом. Мо­ральність наміру визначає спрямування діяльності. Щодо доб­рочесних вчинків, то, як говорить Арістотель, "здійснення цих вчинків має відому якість: по-перше, воно свідоме (eidos), по-друге, вибране заздалегідь і заради самого (вчинку) і, по-третє, воно впевнене і стійке [1, с 83]. Арістотель уважає, що в добро­чесності вчинків важливі не знання, а добрі наміри, чисте сумління і воля до їх здійснення. Якщо пристрасті виявляються мимоволі, то доброчесності — це "свого роду свідомий вибір, або... (у всякому випадку) вони його передбачають" [1, с 84]. За родовим поняттям доброчесності стоять не пристрасті і не здібності, а сталість переконань та склад душі людини, що "доб­ре виконує свою справу" [1, с 85].

Етична теорія впродовж подальшої її історії виходить із ви­значальної ролі мети і засобів у людській діяльності. В етиці І. Канта вимога моральності мети і адекватних засобів здійснен­ня поширюється і на сам суб´єкт діяльності. Згадаймо думку: "Дій так, щоб ти завжди ставився до людства у власній особі і в особі кожного іншого також як до мети і ніколи не ставився до нього лише як до засобу" [9, с 270].

Єдність мети і засобів має в діяльності морального суб´єкта сенс імперативу. Поза їх єдністю втрачається моральна цінність діяльності, а отже, і її суб´єкта. А. Шопенгауер стверджує, що моральна дія, метою якої був корисливий інтерес, позбавляє вчинків моральної цінності, адже в них відсутні моральні мо­тиви. "Відкриття корисливого мотиву, якщо він був єдиним, цілком позбавляє вчинок моральної цінності, а якщо він діяв як побічний, то применшує її. Відсутність будь-якої егоїстич­ної мотивації — ось, таким чином, критерійморально-цінного вчинку" [20, с 202].

Поняття мети і засобів, у першу чергу, пов´язане з відно­шенням до особистості: бачиться вона метою і лише відтак за­собом, чи розглядається лише як засіб. Важливим джерелом творення культури стосунків в єдності мети і засобів є здатність поваги до інших людей та самоповаги. В моралі ставлення людини до себе та ставлення її до інших не протистоять одне одному. Самоповага не має егоїстичного характеру, а, навпаки, є виявом духовної спорідненості особи з людством, якщо на­явні об´єктивні підстави для самоповаги. Такою підставою є свідоме діяльнісне утвердження цінності інших людей мораль­ністю власного життя.

Розглядаючи людину як мету, Кант вимагає поваги до неї та самоповаги суб´єкта моральності. Відповідно, важлива віднайденість засобів для адекватного втілення моральної мети. їх відповідність має бути законом діяльності. Навіть щодо зло­чинця потрібно виходити з принципу: "покарати злочинця, але не ображати людство шляхом принизливих засобів покарання" [8, с 181]. Мотивуючи цю думку, філософ пише: "Адже якщо хто-небудь принижує загальнолюдське в конкретній людині, то і в самому собі він не цінує людське і тому сам (тому, що при­низив людське в собі) не гідний бути людиною" [8, с 181].

Згідно з Кантом, добро як мета діяльності має покладатися в суб´єкті, диктуючись самоповагою. Критерієм цінності відно­шення тут є свідома налаштованість на гармонію стосунків. "Якщо ми хочемо, щоб нас поважали, то ми також повинні мати повагу до інших людей і поважати людяність загалом", — гово­рить Кант [8, с 173]. Сутнісними рисами морально визначено­го відношення до світу та до інших Кант називає моральність (тобто свідоме покладання добра), добру волю (тобто готовність до діяльності) та переконання (тобто свідоме і неухильне до­тримання принципу добра). Це якості, що надають цінності людському роду, говорить Кант. Етична теорія обґрунтувала ідею активного утвердження добра як основу доброчесності.

Геґель, обстоюючи позицію діяльнісного відношення до світу, бачить сенс моральної діяльності в творенні добра. "Добро в собі і для себе є... абсолютна мета світу, і обов´язок суб´єкта, який зобов´язаний мати почуття добра, зробити його своїм наміром і здійснювати в своїй діяльності" [5, с 3, 336]. Добрі наміри при усій їх важливості недостатні для того, щоб добро стало ре­альністю. Воля суб´єкта визначається в діяльності як добра і зберігає себе як така, якщо стійко витримує усі випробування долі. В результативності діяльності відображається міра розвитку в суб´єкті сутнісних сил людини. Геґель говорить про творення морального відношення як "виявлення сили назовні". "Яка людина зовні, тобто в своїх діях,... така вона і внутрішньо, і якщо вона лише внутрішня, тобто залишається доброчесною, моральною тощо лише всередині намірів, умонастроїв, а її зовнішнє не тотожне з її внутрішнім, то воно так само без­змістовне і порожнє, як і друге" [5, с 1, 308]. Розбіжність між метою і засобами внаслідок відсутності боління до добра або незнання шляхів до нього — явища духовного безсилля особи. Дух її, що не визначився здатністю впливати на волю, не має наснаги на творення добра. Тому критерієм цінності особистості є моральна результативністьдіяльності. Геґель, обґрунтовую­чи названий критерій, говорить, що людина може приховувати своє єство. Однак вона не може приховати своєї внутрішньої природи, що неминуче виявиться в її діяльності. Тому можна стверджувати: "Людина є не що інше, як низка її вчинків" [5, с 1, 311]. Ця думка не суперечить сказаному раніше щодо важливості наміру, тобто покладання принципу добра як мети діяльності, на чому наголосили Кант та Шопенгауер. Визна­ченість мети та пошук засобів до її здійснення важливі як про­цесще і тим, що в діяльності засоби неминуче коригуються у напрямку їх відповідності меті. Тому творцем моральних цінностей є не споглядальний, а діяльнийсуб´єкт.

Етична теорія доводить, що цінним є не стільки досвід уник­нення зла, скільки досвід входження в його поле, пізнання його проявів із тим, щоб свідомо викорінювати зло і як намір, і як результат. Справді моральною є та особистість, що перебувала серед зла, але не піддалася його впливу, а навпаки, своєю стійкістю довела неспроможність зла перемогти добро. Геґель У "Філософії права" підкреслив "необхідність зла" як принци­пу суб´єктивної індивідуальності, котрий особа має здолати.

Складність віднайдення альтруїстичних засобів діяльності, що Утверджували б цінність інших людей, пов´язана з суперечливою Природою людини. її вчинками керують не лише альтруїзм, але й егоїзм, причому, як твердить Кант, природа людини скоріше злa, ніж добра. Хоча він же говорить, що моральна сила, спрямована на інших, є "дійсною силою всезагальної любові до людини" [8, с 183]. Оскільки моральна діяльність є особливим виявом всезагальності змісту моралі, вона завжди в передумові покладає творення індивідуально-неповторного образу людя­ності. Усвідомлена необхідність діяльності, що містить в собі цілі всезагального, відкриває дійсну людяність її суб´єкта.

Спонукою до діяльності, що в особливому відображає інте­рес всезагального, є стражданнялюдини за конкретну іншу або інших людей. Тобто, організуючим началом моральної діяльності може виступати не свідома воля суб´єкта (він може не знати себе як моральну особистість), апотрібність іншому.В етиці Шопенгауера, що виходить з ідеї природного егоїзму людини, засобом применшення егоїзму є співстраждання іншій людині. Оскільки задіяними у відношення виявляються дві його сторони — та, що страждає, і та, що співстраждає, конкрети­зується його зміст. Суб´єкт, що співстраждає, спрямовує свою волю на творення добра іншому. Досягається останнє шляхом крайньої небайдужості відношення, тобто коли чуже горе бо­лить, як власне. Засіб витіснення егоїзму волі і заміщення його альтруїзмом досягається, як вважає Шопенгауер, завдяки пізнаннюіншого. Воно можливе лише в стражданні за іншого. Пізнання іншого — це "уявлення про нього в моїй голові", — пише автор [20, с 205].

Творення пізнавального відношення виявляє свою результа­тивність в діях, що засвідчують глибину ототожнення "я" з ін­шим, а саме: коли "не-я" до певної міри перетворюється на "я". При тому, що Шопенгауер наголошує на егоїзмі волі, співстраждання іншим він не вважає ні винятком, ні явищем нереальним. Навпаки, філософ стверджує, що це "процес дійсний, навіть зовсім не рідкісний: це — повсякденний феномен співстраждання" [20, с 206]. Саме в феномені співстраждання можна поба­чити "дійсну основу будь-якої свобідноїсправедливості і будь-якої справжньої людинолюбності".

Чинником, що збуджує моральні почуття і спонукає до співстраждання, є "скорбота, страждання, злидні, бідування". Шопенгауер, посилаючись на класичну традицію, зокрема на Руссо, доводить, що "безпосереднє співчуття іншому обмежене його стражданнямі не збуджується так само, принаймні пря­мо, його добробутом,останнє само собою залишає нас байду­жими" [20, с 207]. Егоїстична природа людини, згідно з Шопенгауером, зумовлює здатність небайдужості лише з приводу біди іншого, але в жодному випадку не радості. Позитивними щодо творення моральнісного відношення є речі негативні для людського життя, оскільки вони безпосередньо відчуваються. І, навпаки, явища позитивні, а саме насолода, задоволення тощо мають негативне значення для емоційного переживання, як ува­жає філософ.

Принцип єдності мети і засобів покладає в собі і такий ас­пект прояву, як моральна відповідальність за результати ді­яльності з огляду їх впливу на інших людей. Суб´єкт діяльності зобов´язаний стежити за тим, щоб його дії не лише не подавали негативного прикладу, не лише не містили в собі зла, але місти­ли добро. Цінною є діяльність, що створює загальну атмосферу доброзичливості та вказує іншим шляхи до її утвердження.

Отже, принцип єдності мети і засобів є методологічною заса­дою моральнісного відношення людини до світу та принципом моральної діяльності. Принцип моральнісного відношення по­кладає у собі орієнтацію на моральний ідеал.

## 13.5. Моральний ідеал — мета діяльності

Проблема морального ідеалу наріжна в етиці. Для утвер­дження морально доброго важливо знати, у чому його сутність, в чому сенс добра в його максимі. Зрештою, в чому сенс життя і кінцева мета людства. Тобто ідеал опертий на ідею добра у всезагальності його змісту. Моральний ідеал є конкретизацією ідеї добра. Як уособлення всезагального він відображає діалектич­ну єдність реально наявного і перспективи стосунків. Ідеал виявляє себе у двох основних формах. По-перше, у вигляді логічно визначених всезагальних моральних ідей, що укладені в систему понять про добро і зло, честь, совість тощо. Як такі, вони відображають сутність моралі — всезагальність принципу добра. По-друге, в чуттєво даних образах носіїв абсолютної Моральної доброчесності, що покликані виконувати функцію взірцівдоброчесності. Пояснюючи, чому необхідне уособлення моральної досконалості в конкретному, чуттєво даному образі, Геґель говорить: "Якщо сам бог має з´являтися у належному втіленні, то цим втіленням може бути лише людська форма, оскільки крізь неї сяє духовне начало" [3, с. 234].

Персоніфікація досконалості в суб´єкті дозволяє осягати її образ цілісно і переживати багатство її змісту та способів явлення.

В єдності ідеї добра та чуттєвого втілення морального ідеалу в образах його носіїв досягається стійке утримання сутності доб­ра в духовному досвіді людства. Моральний ідеал живить по­чуття і надихає на морально добре завдяки органічній єдності особливого і всезагального у ньому. Він закріплює особливо бажане в стосунках. Образ моральної досконалості покликаний формувати ідеальні духовні потреби — здатність жити ідеалом, переживати його буття, тобто підноситися над повсякденним до суттєвого в стосунках.

Витоки морального ідеалу покладені в архетипічному образі "батька", "захисника" і одночасно "першовзірця" — уособлен­ня життєвої сили роду. Ставлення до нього засноване на по­нятті "табу" (заборони), а тому поєднує бажання і страх. Носія­ми ідеалу стосунків виступають також грізні боги племінних релігій, що вимагають неухильного дотримання даних ними "вічних" законів. У такий спосіб об´єктивується і персоніфі­кується ідея свідомої організаціїжиття в самоцінності остан­ньої. Функцію ідеалу перебирає на себе влада, оперта на силу і примус. Але в такий спосіб заявляє про себе самоцінність ро­зумної суспільноїорганізації специфічно людських стосунків. На цій же підставі правителі прирівнюються до богів або ба­чаться земними богами. Вони"— уособлення принципу поряд­ку. Його забезпечує держава, реалізуючи потреби виживання спільноти та задовольняючи потребу кожного, зокрема, у са­мозбереженні. Платон у праці "Закони" визначає сенс влади (ідеальний її образ) як творення справедливих стосунків та відповідних їм законів. Він наголошує, що закони розумні тоді, коли відповідають розумним потребам людей. Це явище конкре­тизації соціальногоідеалу в плані його морально визначеного спрямування — на творення злагоди в конкретних спільнотах. їх інтерес та інтерес окремого індивіда збігається у найбільш суттєвому: в потребі збереження злагоджених стосунків як умо­ви виживання. Конкретизація морального ідеалу, що відобра­жає зростаюче самоусвідомлення людством своїх творчих мож­ливостей, втілена в образах міфічних та епічних героїв. Ці герої — носії родових моральних чеснот. Індивідуалізація об­разу героя здійснюється у двох напрямках, відображаючи сут­тєве в моральних потребах. По-перше, герой — це упорядник природних стихій та носій творчих умінь роду. По-друге, вів захисник роду, борець за справедливість проти соціального зла та несправедливості. Кожен народ створює ідеальні образи ге­роїв — носіїв родових чеснот. Вони уособлюють бажане в ді­яльності, надаючи останній універсального ціннісного змісту. Це естетичний вияв морально доброго.

Ідеал конкретизується також у практиці подвижницького служіння ідеї, як це має місце в релігійній вірі. Ідеальні мо­ральні взірці виконують функцію своєрідного гаранта вижи­вання, що допомагає уникати мінливостей долі. Функцію "га­рантів" виконують і боги світових релігій. На них поклада­ється місія утверджувати упорядкований стан світу, причому не лише у вигляді ідеї, але й у формі досконалої моральної прак­тики. Так, гуманістична тенденція культури прокладає собі шлях в образах богів світових релігій, що осягають істину доб­ра і зла, перевіряючи їх дію на собі, проходячи через страждан­ня, біль і смерть. "Релігійна свідомість у варіанті європейсько­го духу набуває форми "нещасного бога", далекого від богів грецького Олімпу, адже лише своїм власним нещастям боже­ство може спокутувати власну бездіяльність чи безсилля серед навколишнього зла" [10, с 356]. У свідомості людських спільнот стійко утримується уявлення про неодмінну справедливість долі. Вона має кожному віддати мірою за міру. В народному епосі ідея справедливості утверджується як світоглядна пози­ція. Згідно з нею, Попелюшка, що терпляче переносила свою тяжку долю, неодмінно має вийти заміж за принца.

Поряд з образами-першовзірцями, в культурі з часів антич­ності складається поняття морального ідеалу, що стає предме­том філософської рефлексії. Поширене за межі трансцендент­ного, поняття ідеалу починає осягати індивідуальне буття суб´єкта. Апелюючи до свідомості суб´єкта, філософи утвер­джують ідею розумного вибору моральної доброчесності як умо­ву творчого самоутвердження згідно з ідеалом людяності. Тоб­то моральний ідеал бачиться реальним не лише в діяльності виняткової особистості, але і в діяльності кожного, хто усві­домлює себе суб´єктом вільного вибору добра та послідовно Утверджує його як мету діяльності. Моральний обов´язок твор­чого самоутвердження на основі вільного вибору добра розгля­дається не лише як обов´язок, але й як привілей особистості.

В етиці Арістотеля проблема морального ідеалу ґрунтовно Розроблена саме у зв´язку зі свободою вибору моральної доброчесності як способу життя. "Людське благо є діяльністю душі, узгодженої з доброчесністю", — пише філософ [1, є. 64]. Вище благо, що збігається з вищою формою діяльності і най­кращою доброчесністю, є щастя, блаженство. Практична та інте­лектуальна діяльність, особливо остання — розглядаються як основа доброчесності.

Пояснюючи підстави, на яких окрема особистість може підно­ситися до ідеалу, Володимир Соловйов говорить, що людині вла­стиво хотіти бути кращою і вищою, ніж вона є насправді. Якщо вона справді хоче, то і може, а оскільки може, то і повинна, адже дійсністю людини є те, "що вона сама робить" [17, с 629]. Тобто ідеал знаходиться не десь у сфері суто умоглядній.

Реальністю ідеалу є особистість, що здатна свідомо вибира­ти моральне добро і послідовно втілювати його власним добро­чесним життям, виходячи з розумного вибору добра. Шляхи духовного піднесення особи до рівня, на якому вона власним буттям уособлює ідеальне моральне начало, ґрунтовно просте-жені в етиці Канта. Бути носієм ідеї морально доброго та по­слідовно утверджувати його, це, згідно з Кантом, і означає бути справді людиною. Сенс щастя покладений не в зовнішніх ре­чах, а в чистому сумлінні, що народжує самоповагу та відчуття причетності до чогось значно вищого, ніж одиничне і випадко­ве буття.

Отже, ідеал бачиться не лише перспективою творення сто­сунків, але і їх реальністю. Він відображає висхідний рух люд­ства до розумного упорядкування життєвої енергетики та чут­тєвої природи людини згідно зі законами людяності. Орієнтація на моральний ідеал задає спрямування на творення справжньої моральності стосунків, а отже, свідчить про прагнення особи і людства свідомо рухатися до самоудосконалення згідно з ідеєю та образом досконалості.

Література

1. Аристотель.Никомахова этика. Соч.: В 4 т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — 830 с.
2. Бэкон Ф.О достоинстве и приумножении наук. Соч.: В 2 т. —-М.: Мысль, 1977. — Т. 1. — 567 с.
3. Гегель.Философия истории // Соч.: — Т. VIII. — М. — Л.: Соцэкгиз, 1935. — 470 с.
4. Гегель.Философия права // Соч.: — Т. VII. — М. — Л.: Соцэкгиз, 1934. — 380 с.
5. Гегель.Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М.: Мысль, 1974. — 300 с.
6. Генетикачеловека, ее философские и социально-этичес­кие проблемы. Круглый стол "Вопросов философии" // Вопр. философии. — 1970. — № 8. — С. 125—134.
7. Гоббс Т.Человеческая природа. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 624 с.
8. Кант И.Лекции по этике. — М.: Республика, 2000. — 431с.
9. Кант И.Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4. — Кн. 1. — 544 с.
10. ЛифшицМ.Собр. соч.: В 3 т. — М.: Изобр. иск-во, 1988. — Т. 3. — 560 с.
11. Лосский Н.Условия абсолютного добра. — М.: Политиз­дат, 1991. — 368 с.
12. Марксистскаяэтика: Учеб. пособие для вузов / Под ред. А. Титаренко. — М.: Политиздат, 1980. — 352 с.
13. Моисеев Н.Идеи естествознания в гуманитарной науке // Человек. — 1992. — №2. - С. 5—16.
14. Ницше Ф.Веселая наука. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — 832 с.
15. Поршнев В.О начале человеческой истории. — М.: Мысль, 1974. — 487 с.
16. Руссо Ж.-Ж.Об общественном договоре. — М.: Канон-пресс, 1998. — 416 с.
17. Соловьев Вл.Идея сверхчеловека // Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — 822 с.
18. Соловьев Вл. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — 892 с.
19. Хайек Ф.Дорога к рабству // Вопр. философии, 1990. — № 10. — С. 113—151; № 11. — С. 123—165; № 12. — С. 103—145.
20. Шопенгауэр А.Свобода воли и нравственность. — М.: Республика, 1992. — 448 с.
21. Эфроимсон В.Родословная альтруизма // Вопр. филосо­фии. — 1971. — № 10. — С. 193—213

**Тема 14. ПРИНЦИП ДІАЛЕКТИЧНОГО ЗВ´ЯЗКУ СВОБОДИ І НЕОБХІДНОСТІ У ФЕНОМЕНІ МОРАЛЬНОСТІ**

## 14.1. Поняття свободи в моралі

Філософські категорії "свобода" і "необхідність" у системі етич­ного знання виконують функцію етичних принципів, що відобра­жають суперечність між необхідністю, яка діє у природі й су­спільстві, та діяльністю особистості як суб´єкта свобідного ви­бору. У виборі та у діяльності утверджується творча сутність людини як суб´єкта моральності. Принципи "свобода — не­обхідність" розкривають шляхи та засоби піднесення людини до рівня усвідомленого вибору вчинків та вільного самоутвердження.

Лише людина здатна пізнати сутність свободи. Лише вона Має привілей утвердитися на засадах свобідного волевиявлен­ня. Однак лише їй відомі труднощі руху до свободи та пережи­вання розчарування ілюзорністю свободи. Свобода виявляє себе в суб´єкті як необхідність, а необхідність розкриває підстави свободи: розумно визначену діяльність, оперту на добру волю.

Важливо розрізняти різні рівні уявлень про сенс свободи та Шляхи руху до неї. Нерефлексивна свідомість найчастіше розуміє свободу як можливість діяти без будь-яких попередніх обмежень. Свобода бачиться як відсутність моральних зобов´язань людини перед світом, а зрештою і перед самою собою. Свобода ототожнюється з уявленням про безмежність можливостей волі визначатися собою самою без урахування застережень розуму. Тобто вона розглядається як можливість робити те, що зама­неться. "Я можу робити те, що я хочу", — так розуміє свободу емпірична свідомість. Будь-яке втручання у вибір чи у ді­яльність, у тому числі у формі кореляції вчинків на добро, сприймається як зазіхання на свободу. Тим не менш емпіричне поняття свободи містить у собі і певний ціннісний зміст. Воно відображає прагнення суб´єкта до самоутвердження. Це вияв наявної в природі людини величезного творчого потенціалу. Інша справа, що емпірична воля не знає справжніх шляхів до творчості, а тому намагається утвердитися за будь-яку ціну. Стихійний вияв волі обіймає перший, на емпіричному рівні досяжний рівень свободи. Шопенгауер визначає його як "фізич­ну свободу". Вона пов´язана з відсутністю зовнішніх обмежень на дії, тобто відсутністю фізичних перешкод для дій згідно з во­лею їх суб´єктів. Це поняття волі філософ поширює як на соці­альний, так і на природний світ. У цьому сенсі правомірно го­ворити про вільний політ птаха, про свободу звіра в лісі або про свободу людини, не обмежену в´язницею чи фізичною неміччю. Так само, на думку філософа, політичну свободу правомірно розглядати як явище фізичної свободи на тій підставі, що "на­род називають свобідним, розуміючи під цим, що він управ­ляється лише законами, які сам собі дав, адже в цьому випадку він всюди виконує лише свою власну волю" [14, с 47]. Саме в сенсі відсутності фізичного примусу над людиною вживається поняття "воля" в українській мові. "Вільна" в творах класиків української літератури означає соціальне становище, протилеж­не кріпосній залежності людини. В "Заповіті" Т. Г. Шевченка читаємо: "Поховайте та вставайте, // Кайдани порвіте // І вра­жою злою кров´ю // Волю окропіте".

Емпірична воля зосереджена на здійсненні наявної в фено­мені життя вітальної енергії, що прагне до самовияву. Вона долає зовнішні перешкоди на своєму шляху, реалізуючись без­відносно до засобів. Стихійність вияву — одна з її характерних ознак. Вибухи стихійної волі до життя небезпечні своєю руйнівною силою як для соціуму, так і для її носія. Відомий вислів О.Пушкіна щодо "російського бунту" — "темного і непередбачуваного" — акцентує увагу на непродуктивності інстинктив­ної волі. Стихійністю часто стає емпірична воля суб´єкта, що не обтяжує себе розумним вибором учинків, а покладається на випадок. Його дії набувають суперечливого характеру внаслі­док зіткнення природних схильностей та чуттєвих потягів. Взаємно перешкоджаючи одне одному, вони спричиняють стихійність волевияву. Небажання враховувати можливі на­слідки власних учинків, ігнорування об´єктивних законів при­родного та соціального світу перетворюють людину на раба пристрастей. Рабство або у формі цілковитої залежності одної людини від іншої, або у формі залежності від темних інстинктів власної натури все ж залишається рабством. Прагнення звільни­тися від зобов´язань перед соціальним світом, до якого людина належить як суспільна істота, та від зобов´язань перед самою собою як носієм феномена життєвості народжує "порожню сво­боду". Характеризуючи вузьке розуміння свободи емпіричним суб´єктом, Геґель говорить: "Звичайна людина вважає себе свобідною, коли їй дозволено чинити свавілля, але саме в сва­віллі — причини її несвободи" [4, с 45]. Сказане свідчить, що "фізична" свобода не вичерпує собою зміст поняття "свобода". Якісно вищий її рівень — свобода, заснована на розумності вибору,або, що тотожне, на моральному законі. Розумний вибір покладає в собі не випадкове і другорядне, а суттєве в намірах та діях. Як таке воно відповідає моральній сутності людини. Тому поняття "розумний вибір" означає також вибір, заснова­ний на моральному законі. Кант визначає зв´язок волі з мо­ральністю у такий спосіб: "...Свобідна воля і воля, підпорядко­вана моральним законам, — це те саме" [8, с 290].

Виникає однак питання: як можлива свобода волі в світі, де панує необхідність? Якщо виходити з відомої формули Спінози: "Свобода — пізнана необхідність", її справді розв´язати складно. Адже доводиться констатувати, що свобода — це вибір у вузьких межах між системою необхідностей, щось на зразок вибору між Сциллою і Харибдою. Наведена формула залишає не задіяну людську здатність моральних відносин зі світом поза зовнішньою причинністю.

Моральні підстави для розв´язання питання свободи розроблені в етиці Канта. Він розглядає свободу як іманентну моральності, а моральність — як передумову свободи. Характеризуючи діа­лектику свободи і необхідності, він обґрунтовує поняття двох типів причинності.Як частина природи (феномен) людина змушена підпорядковуватися її законам. Тобто вона сама підпа­дає під дію об´єктивних причин і повинна в діяльності — в пі­знанні світу, в предметному формуванні — виходити з принци­пу необхідності, покладеного в природному світі. Як розумна істота(ноумен) вона є свобідною, оскільки наділена волею, що визначає собою новий типпричинності. Це здатність волі або створювати предмети згідно з уявою, або визначатися для творення їх. Суперечність між ними швидше удавана, ніж ре­альна. Обидва типи причинності не лише можуть існувати по­ряд, але "мисляться необхідно з´єднанимив тому самому суб´єкті", — говорить Кант [8, с 302]. Ідея свободи, тобто здат­ність волі бути незалежною від причинності зовнішнього світу, оперта на моральнісну природу людини. Кант виходить з ідеї моральності волі як принципу,що з необхідністю має поклада­тися в людині. Моральність випливає із засновків волі, що сама для себе є законом. Як така, вона виходить не з випадкового чи часткового, а вибирає всезагальне(автономна воля). Тобто, мо­ральність — це принципвідношення до світу.

Діючи згідно із законами розумного, людина діє разом з тим згідно з поняттям моральності. Тому поняття моральності не­від´ємне від поняття свободи. Інакше кажучи, діяти згідно зі законами моральності означає бути свобідним. Моральність передумова свободи і разом з тим її наслідок. Міркуючи над питанням діалектичних зв´язків свободи і моральності, Кант пише: "Справді, якби моральний закон ясно не мислився в на­шому розумі раніше,то ми не вважали б для себе можливим припуститидещо таке, як свобода... Але якби не було свободи, то не булоб у нас і морального закону" [8, с 314].

Отже, воля людини як розумної істоти є причиною творення нової реальності. Оскільки воля оперта на закони розумного, вона є свобідною волею. Свобода її стає дійсною в діяльності\* що засвідчує розумну і творчу природу людини.

В етиці Канта категорії "свобода" і "необхідність" обґрунто­вані як методологічна основа творчої діяльності.

## 14.2. Об´єктивні підстави свободи

Знання шляхів до свободи людина (і людство) набуває з до­свідом у міру розуміння того, що в світі всюди діють об´єктивні закони у вигляді причинно-наслідкових зв´язків і залежностей. Це розуміння приходить з усвідомленням потреб власного тіла, перед якими людина перебуває в залежності. Моральне зобов´я­зання перед собою — носієм феномена життя — вимагає задо­вольняти потребу в їжі, одязі, житлі тощо. Неможливість задо­волення первинних потреб занурює в ситуацію несвободи. Жит­тя без надії на подолання його негараздів морально принижує людину.

Свобода від життєво необхідних потреб здобувається шля­хом їх задоволення. Так, задовольнивши потребу в їжі, людина звільняється від неї, здобуває свободу на час до наступного ви­никнення потреби. Так само вирішується питання звільнення від інших первинних потреб. Звільнена воля отримує змогу розгорнутися в ширшому просторі духовних пошуків із тим, щоб реалізувалися закладений у природі людини її творчий потенціал. Зазначимо однак, що несвобода від первинних по­треб, стимулюючи їх задоволення, стає першою причиною руху до свободи, оскільки спонукає до виготовлення засобівзадово­лення життєво необхідних потреб.

Несвобідна людина і в іншій своїй потребі: потребі в іншій людині. Починається усвідомлення цієї несвободи на рівні вітального життя. Як природна істота, своїм народженням вона завдячує іншій. Новонароджена несвобідна від матері-годувальниці та захисниці. Інстинкт виживання диктує дитині не­віддільність від матері. Найменша небезпека бути відірваною викликає стан стресу. Жіноче життєдайне начало бачиться іма­нентно моральним. Як таке воно закріплене в міфології, у фольклорі, в мистецтві. Це один із архетипних образів культури. Він відображає вихідну умову свободи, а саме — можливість бути, отже, і потенціал відбутися.Можливість здобути життя є передумовою, початком усяких наступних кроків до самоутвердження в любові, дружбі, моральному спілкуванні тощо. Саме завдяки буттю іншої людини, необхідної для нас, ми утверджує­мося, вільно розгортаючись почуттями навколо предмета небайдужості. Свобода в діалектичному зв´язку з необхідністю є принципом діяльності творення фізичних та духовних умов специфічно людської життєвості. Він відображає творчий ха рактерлюдського життя.

Свобода утверджується як сутніснаознака буття людства в феномені діяльності. Свобода, що складає принцип діяльності як творчого процесу, разом з тим сама зумовлюється діяльні­стю. Свобода як така розгортається в історичному поступі по трьох основних напрямках. По-перше, в пізнанні світу та пред­метному його формуванні. По-друге, у творенні реального об­разу свободи на ґрунті соціальних зв´язків. По-третє, шляхом творення в уяві ідеального образу стосунків із навколишнім світом.

Перший напрям пов´язаний із творенням реальних підстав свободи, що досягається пізнанням законів природи та узго­дженням діяльності з цими законами. На відміну від тваринно­го світу, що живе природою, пристосовуючись до неї, людина створює новий предметно-речовий світ. Людство стало новим типом планетарного життя завдяки тому, що в процесі еволюції якісно змінилося природне середовище. Воно виявляє себе як опредметнений образ свободи. "Друга природа", для якої "пер­ша" служить лише матеріалом діяльності, звільнила людину (принаймні значну частину людства) від страху існування, ство­ривши обладнаний, зручний для життя світ міської цивілізації з властивим йому побутовим комфортом, розвинутими засоба­ми комунікації тощо. Тим самим вона вивільнила час і енергію особи для різноманітніших видів діяльності, що відображають потребу свобідного самоутвердження суб´єкта. Можна ствер­джувати, що простір свободи, створений сучасною цивілізацією, має передумовою несвободу, якою є необхідність пізнання об´єк­тивних законів природного світу. Свобідне формування як прин­цип діяльності завжди має передумовою знання якостей пред­мета діяльності, наявність потреби, що визначає спрямування волі та досконале володіння засобами переведення її в реальний результат. Спрямованість діяльності на задоволення людських потреб визначає її моральнісний характер, хоча здійснюється вона внутрішньо суперечливо в діалектиці свободи — несвободи. Другий напрям руху до свободи пов´язаний з упорядкуванням природних інстинктів людини шляхом підпорядкування їх спільно виробленим заборонам на суспільно небезпечні дії. Витіснення тваринних інстинктів у глибини безсвідомого знаменувало становлення людини розумної.Вона опанувала своєю стихійною природою, підпорядкувавши її законам розумно необ­хідного. Процес соціалізації здійснювався шляхом творення соціального простору стосунків, у межах яких панівним є специ­фічно людський спосіб взаємодії зі світом — у формах самооб­меження стихійних виявів заради суспільної злагоди. Моральна визначеність процесу полягає в тому, що потреба людини в ін­шій набуває для неї сенсу об´єктивної необхідності. Інша — дже­рело задоволення потреби відтворення людиною своєї суспільної сутності. Процес має виражене моральнісне спрямування, хоча за формою він може виступати і як недосконалий, обмежений. Такий його вияв — свідчення недосконалості історично наяв­ного образу свободи.

Вироблені впродовж історії форми суспільних зв´язків слу­жать певним гарантом свободи кожної людини завдяки свідомо покладеним обмеженням на стихійність вияву індивідуальних людських воль. В основу необхідності дотримання звичаєвих норм, традицій, а також законодавчих вимог покладено об´єк­тивний закон збереження виду та самозбереження окремого індивіда. На рівні суб´єкта названий закон конкретизується у потребу творення відносин злагоди, взаємної приязні. Ця по­треба набуває в процесі еволюції такої ж нагальності, як і по­треба фізичного виживання, і навіть більшої, якщо брати до уваги наявні в історії, далеко не рідкісні, випадки самопожерт­ви одної людини заради іншої. Небайдужість до іншого, виявом якої є налаштованість волі на добро, найповніше відображає моральнісну природу суспільного життя. Безпосередність форм вияву, конкретизована індивідуальною визначеністю потреби в іншій людині, зумовлює творчий характер процесу.

Третій напрям руху до свободи пов´язаний з розширенням масштабу стосунків. Відкрита людством цінність злагоджених зв´язків у межах соціальних об´єднань пояснює наявну в ранніх культурах спрямованість на творення злагоди з природним світом. Це діяльність творення в уявіідеального образу сто­сунків із космічним цілим. У такий спосіб досягається відчут­тя захищеності існування. Родинність зв´язків, що обіймають увесь світ, надає фізичному простору якісно іншого сенсу — перетворює його на простір людської свободи.Величезні зусил­ля, спрямовані на "задобрювання" природних стихій, персоні­фікованих в образи богів, зрозумілі саме з огляду усвідомленої людством цінності морально злагоджених стосунків. Творення злагоди диктується потребою виживання. Воля до злагоди,іні­ційована людиною,бачиться умовою реальності злагоди. Фор­ми її реалізації — схиляння, шанування, задобрювання жертва­ми — переконливий вияв, навіть демонстрація, налаштованості на зв´язок. Зусилля, спрямовані на творення ідеального образу стосунків, свідчать про інтуїтивне осягнення зв´язку свободи з моральністю волі.

Утверджуючись у моральнісних взаємодіях, людство ство­рює простір свободи. В змісті та характері діяльності відобра­жається рівень всезагальності моральної ідеї — рівень її доско­налості. Всезагальність зв´язків дійсності, що в природному світі визначається як необхідність, у світі культури трансфор­мується на феномен свободи. Всезагальність зв´язку дає змогу надати нового життя одним явищам з допомогою інших, що відкривають і пояснюють їх зміст, позбавляючи страху перед невідомим. Цей феномен укладений людством у таку культур­ну форму, як символ. Уся культура символічна, оскільки яви­ща в їх суттєвості мають двоїсту природу: "первинну" (природ­ну життєвість) і духовну, зумовлену їх місцем та значенням у житті людства. Як носії культурного змісту, явища відкрива­ються не самі собою, а через посередництво інших. Скажімо, уявлення людей про свій родовід, що пов´язується з тваринним світом (рання міфологія), чи уявлення, що пов´язується зі сві­том богів і героїв (пізня міфологія), — це два суттєво відмінні образи. Вони символізують зміну відношення людства до себе самого. В цій же площині містяться уявлення про богів, що в ранніх культурах мають зооморфний характер і лише значно пізніше набувають антропоморфного образу. Разом із тим, як у ранній, так і в пізній міфології, провідною є ідея всезагального зв´язку ("родинності") різних видів життя.

Моральнісний зміст процесу символізації пов´язаний із "за­даванням життя" одним явищам за допомогою інших. Вклю­чені у взаємодію, вони починають "жити" — відкриваються своїми якостями. Упорядкована цілісність образу світу, що визначається згідно з принципом "усе в усьому", символізує "свобідну несвободу". Це не "свобода від" — від зв´язків і взає­модій, а "свобода для",... — для самоутвердження життя в пов­ноті його можливостей.

## 14.3. Фаталізм. Волюнтаризм

Потенціал свобідного самоутвердження і проблема свободи конкретного суб´єкта часто наштовхуються на бар´єри чи то у вигляді страху діяльності з можливої відповідальності за вчин­ки, чи то у формі вияву стихії волі, яка набуває неочікуваного для суб´єкта спрямування, а отже, і наслідків. Страх діяльно­сті — характерна риса фаталізму, так само як стихія волі на самоздійснення — для фаталізму. І фаталізм, і волюнтаризм зосереджені на питаннях свободи волі, зокрема реальності сво­боди загалом, та на питанні чинників, що впливають на свобо­ду волі. Висновки, до яких приходить і один, і другий напря­ми, розкривають складність руху людства до свободи. Фаталізм виходить з ідеї приреченості й невідворотності долі, що тяжіє над людиною. Не людина відповідає за свої вчинки, а доля, що штовхає на них. Фаталізм як тип світовідчування відображає відчуження між людьми, втрату духовних зв´язків і породже­не нею відчуття випадковості та незахищеності існування. При­речена вибирати шляхи та засоби діяльності, вибирати між діяльністю та бездіяльністю, людина бачить світ невизначеним, випадковим. Як такий він не піддається пізнанню. Людина, що не виробила досвіду відношення до світу та не в змозі опанува­ти суспільним досвідом стосунків, не знає себе ні свобідною, ні моральною особою. Як така вона є іграшкою в руках обставин. Саме тому відповідальність за наслідки вчинків вона покладає на певні зовнішні, чужі її буттю і волі надприродні сили.

Ідеї фаталізму простежуються в культурі, починаючи з часів Давньоєгипетського царства. В етичній теорії вони яскраво відображені в античному, особливо римському стоїцизмі. В етиці Нового часу вони наявні у Гоббса, Спінози, Ляйбніца, Шеллінга, Фіхте, Геґеля та інших, хоча і виводяться з різних засад. У філо­софському ідеалізмі утверджується ідея залежності людини від волі абсолюта. В етиці представників природничо-наукового напряму поняття фаталізму оперте на принцип причинності, що панує в природному світі. В етиці Геґеля фаталізм дола­ється моральнісним зв´язком суб´єкта з цілями абсолюта. Абсо­лют вибирає виразника своїх ідей та намірів. Однак суб´єкт не іграшка в руках абсолюта, оскільки він особисто визначається до діяльності, усвідомлюючи її як власну потребу. Тож людина в намірах, і в процесі здійснення почуває себе суб´єктом вибо­ру. Внутрішньо необхідне здійснюється з можливою повнотою, опертою на волю і пристрасть, притому, що зміст діяльності має всезагальний характер.

На прикладі історичних постатей Геґель переконливо дово­дить, що уникання невідворотності долі полягає не у втечі від неї, а в русі назустріч їй. У міру причетності до цілей розумно­го особа підноситься над долею, відповідаючи на її виклик ро­зумно вибраною діяльністю. В ній особа утверджує себе як вільний і моральний суб´єкт вибору. Випробування, що випа­дають на її долю, — необхідна складова процесу. Сенс їх у тому, що випробування дають змогу перевірити особу на її людську спроможність. Той, хто не діє, "не виявляє силу назовні", обме­жуючись намірами, той, згідно з Геґелем, є порожньою і без­змістовною людиною. Особа, що діє, свідомо обираючи мо­ральну ідею та визначаючи відповідні їй шляхи діяльності, реалізує цілі всезагального. Зміст всезагального, набуваючи в суб´єкті індивідуально неповторного образу, утверджує особу в статусі суб´єкта свободи. Інша річ, що здійснення всеза­гального як суб´єктивно бажаного розгортається в суперечливих формах. Геґель називає таке явище "хитрістю розуму", що за-діює у реалізацію об´єктивно необхідного людські пристрасті.

Колізії між розумом і пристрастями пояснюють не лише джерела історичного поступу людства, але і трагічні супереч­ності на цьому шляху. Пристрасті закладені всередині люди­ни, в сфері її суб´єктивного "я". Саме вони зумовлюють риси стихійності у діяльності суб´єкта. "Ідея сплачує данину наяв­ного буття минущості не з себе, а з пристрастей індивідів", — констатує Геґель [3, с 32]. Інакше кажучи, суперечності, ча­сом трагічні, зумовлені наявністю двох природ людини: чуттє­вої та розумно діючої. Причина фатальності долі наявна не ззовні, а всередині людини, в її чуттєвій природі, що схильна діяти всупереч законам розумного. Мистецтво часто зверта­ється до ідей фаталізму, щоб показати граничні ситуації, в яких опиняється людина, та шляхи, що вона обирає для долання невідворотності долі. Яскраве художнє втілення ідеї фаталізму знайшли в естетиці та мистецтві романтизму. Романтичні герої надихаються ідеями свободи для активного протистояння об­ставинам, що усереднюють та нівелюють людську особистість. Фаталізм у філософії та мистецтві романтизму долається моральним вибором суб´єкта, що не лякається випробувань долі. Людське, духовне начало в собі герой ставить вище зручностей комфортного існування. Останнє пропонує людині "бути як всі", мімікрувати в середовище, розчинитися в ньому стандартністю мислення та поведінки. Тобто набути "завершеного" образу людини, що знищила в собі будь-який потяг до свободи і відзна­чилася цілковитою безпорадністю перед життям.

Протилежністю фаталізму в плані розуміння цінності свобо­ди є волюнтаризм. Генеза та сутність волюнтаризму, зокрема його об´єктивістське спрямування, розглянуті в дев´ятій темі у зв´язку з аналізом "філософії життя" та екзистенціалізму — напрямків, які найбільш послідовно стоять на позиціях волюн­таризму. При розв´язанні проблеми свободи волі важливо звер­нутися до деяких аспектів волюнтаризму суб´єктивно-ідеалі­стичного спрямування. В етиці Камю бунтівна воля є єдиним засобом протистояння "абсурдної людини" в "абсурдному світі". Однак бунт не дає свободи, а створює лише її ілюзію, оскільки відсутня вища свобода — "свобода бути". Джерелом відчуття абсурду, як його бачить філософ, є "розкол між сповненим ба­жання розумом і оманливим світом, між... ностальгією за єдністю та універсумом, що розпадається на незліченні шмат­ки" [7, с 50]. Шлях виходу з абсурду — "бунт, неперервна кон­фронтація людини з пітьмою всередині себе... Бунт — упевненість в гнітючій силі долі, але без смирення, що зазвичай її супро­воджує", — так визначає Камю способи протистояння абсурду буття. Мораль у системі абсурдного буття не підносить, а, на­впаки, уніфікує людину, вирізняючи її хіба що за кількістю та різноманітністю досвіду. Однак вона не впливає на реальний стан людини в абсурдному світі. Бунтівна людина живе своїм бунтом. Згідно з логікою відношення до життя з позицій бунту, "переживати своє життя, свій бунт, свою свободу якомога пов­ніше — значить жити, і в повну міру" [7, с 57]. Позиція етич­ного волюнтаризму в цьому випадку близька до фаталізму.

Інший різновид волюнтаризму має місце в етиці деяких пред­ставників так званого "нового напрямку". Він спирається на Щеї "філософії життя" та екзистенціалізму, однак, на відміну від них, пропонує людині цілковите сприйняття дійсності. Свою концепцію представники "нового напрямку" визначають з до­помогою поняття "етика іманентної мудрості". Сенс її — повне цілковите сприйняття дійсності та людського буття шляхом спрямування волі на духовну практику поєднання із Всесвітом. На місце метафізичного бунту, характерного для екзистенціаліз­му, приходить цілковите сприйняття реалій життя. Етика "нового напрямку" відмовляється від абсолютів, що дають лю­дині відчуття співвіднесеності з чимось значно вищим, ніж оди­ничне буття. На місце "ірреальних фантомів" та "потойбіччя" вона ставить "людське бажання", "тіло", "радість", "життя", розуміючи під бажанням "волю до влади". Остання розгляда­ється як могутня сила, що закорінює людину у світі як іманент­ну [Див.: 10, с 532].

У протистоянні світові (волюнтаризм) чи в покорі йому (фа­талізм) людина однаково несвобідна, оскільки бунт проти мета­фізичної волі, так само, як покора незбагненній волі, не набли­жають до свободи.

## 14.4. Суб´єкт свободи

Поняття суб´єкта свободи почало визначатися ще в етиці доби античності. В етиці Сократа розглядається питання свободи морального вибору та шляхів пізнання добра і зла, що визнача­ють зміст вибору.

Етична теорія пов´язує проблему суб´єкта свободи із станов­ленням особистості, яка в діяльності визначається здатністю воліти і здібністю здійснити наміри. Етична теорія фіксує ста­новлення суб´єкта свободи, починаючи з доби Відродження. Це час поступового звільнення людини від тяжіння авторитету абсолюта. Вибір учинків не диктується вищим авторитетом, а переноситься всередину особистості й пов´язується з доброю волею. Уже Данте в праці "Бенкет" говорить про дві природи людини, а отже, — і її подвійне призначення: земне і божествен­не. В земному вона повинна утвердитися відповідно до "боже­ственної доброчесності". Шлях до неї — діяльність на засадах моральної відповідальності. В етиці Петрарки містяться думки про земну та посмертну славу, шлях до якої — творча праця (трактат "Моя таїна"). Манетті бачить вище призначення лю­дини в діяльності ("Про гідність і вищість людини"). Тобто ста­новлення суб´єкта свободи починається з усвідомлення людини носієм волі до творчого самоутвердження. Останнє означає потребу вибирати та здатність вибирати вчинки, керуючись за­конами розумного. Міра результативності свобідного волевияву знаходить відображення в моральності вчинків. У них осо­бистість засвідчує свою волю як таку, що налаштована на добро та має знання шляхів до добра. Моральність діяльності відоб­ражає реальність свободи її суб´єкта.

Диференціація наміру і діяльності, здійснена Гоббсом, доз­воляє виявити два чинники свободи. Здатність бажанняста­вить особу в позицію суб´єкта волі, а здійснення бажаного,за умови розумності останнього, робить свободу дійсною. Спіноза проводить розмежування двох типів волі. Він розрізняє волю як дещо всезагальне — модус мислення — та волю як особли­ву — волю бажати те або інше. Воля бажати є виявом особистіс-но визначеного відношення, завдяки якому створюються об´єк­тивні підстави для зміни наявного стану речей не лише в при­родному та соціальному світі, але і в світі суб´єкта воління. Він визначається в своїх людських можливостях як особа, що має волю перевести внутрішньо необхідне в стан реального явища, надати ідеї дійсного буття. Як суб´єкт свободи, особа несе відпо­відальність за моральний вибір, предметом якого є добро і зло.

Кант, пояснюючи, в який спосіб наявність морального зако­ну в світі особистості робить останню свобідною, говорить про послідовно проведений принцип розумності вибору вчинків. Внутрішня свобода, згідно з Кантом, — це здатність "настільки позбавлятися від нестримної настирливості схильностей, щоб жодна, навіть найбільш улюблена, не мала впливу на рішення, для якого ми повинні тепер користуватися своїм розумом" [8, с 498]. Інакше кажучи, людину робить свобідною розумна воля, тобто така, що визначається як цінна сама собою.

Правда, послідовність, з якою в етиці Канта проведено роз­межування моральної схильності та раціонально виваженої ідеї обов´язку, спричиняє втрату останньою багатства та повноти вияву особистих якостей, що завжди є в стосунках, зігрітих Почуттям. Воління добра, налаштованість волі на добро як ро­зумно вибраний принцип складає в етиці Канта основу цінності людської особистості.

Інший аспект цінності особи обґрунтований в етиці Геґеля. Для нього воля є дійсною не лише як "у собі визначена воля", Тобто така, що знає себе розумною, а отже, моральною волею. Необхідною умовою дійсності волі є її об´єктивація,тобто розгортання волі в діяльності. Об´єктивація волі є двоїстим про­цесом. По-перше, вона є процесом саморефлексії волі з метою підпорядкування чуттєвих елементів у ній поняттю всезагального. Зняття чуттєвого (природного) і сходження до всезагального є діяльністю мислення.Характеризуючи діалектику розгортання волі до самовизначення, Геґель говорить: "...Воля є справжня, свобідна воля лише як мислячий інтелект. Це са­мосвідомість, що осягає себе завдяки мисленню як сутність, і отже, відкидає від себе все випадкове і неістинне, складає прин­цип права, моралі і загалом моральності" [4, с 48].

Всезагальне Геґель визначає як "розумне". У всезагальності способу її буття воля виявляє себе "як у собі і для себе суща воля". Як така, вона безконечна в собі. По-друге, воля об´єкти­вується шляхом виконання своєї мети, тобто в діяльності опредметнення.Як така, вона набуває "зовнішньогоіснування". Потреба волі досягти об´єктивації, тобто стати безпосередньою дійсністю,така ж нагальна в суб´єкті свободи, як і об´єктива­ція себе в мисленні. Однобічність, якої зазнає воля в процесі її об´єктивації, зумовлена однобічністю форми,на відміну від суб´єктивного волевияву, але не змістом воління. Геґель наго­лошує, що в моральній діяльності особа утверджує "не себе саму, а суть".Розкриваючи діалектичний зв´язок розумної ви­значеності волі та її об´єктивації в діяльності, Геґель говорить, що "свобода має своїм змістом розумне загалом, наприклад, мо­ральність у дії, істину в мисленні" [5, с 105].

Позиція раціоналізму в обґрунтуванні свободи волі цінна тим, що утверджує особистість у статусі суб´єкта волі. Тобто розглядає її як розумне, творче начало дійсності, а не як об´єкт дії метафізичної волі. Разом з тим, зберігаючи усталене хри­стиянством протиставлення чуттєвої та раціональної природи людини, раціоналізм заперечує позитивний вплив чуттєвої спо­нуки на моральнісний зміст діяльності. В українській філософії, що містить елементи античного розуміння тілесної природи людини як розумно-чуттєвої в сенсі, близькому до ідеї антич­ного соматизму, розумне та чуттєве не протиставлені одне од­ному. У філософії П. Юркевича утверджується думка, що "мис­лення не вичерпує всієї повноти духовного людського життя так само, як досконалість мислення ще не позначає всіх дос­коналостей людського духу" [14, с 84]. Філософ говорить, що з позицій раціоналізму складно пояснити дійсність вільної волі в людині та її моральну гідність, що випливає з моральних потягів та почувань. Вони оперті, говорить Юркевич, на жит­тя серця. Плідною є думка філософа щодо свободи волі не лише на ґрунті розумно усвідомленої необхідності, але і в зв´язку з живим почуттям любові, полум´яним прагненням серця до добра.

Художньо переконливе відображення ролі почуттів у фор­муванні феномена людяності характерне для творчості Ф. Достоєвського. В романі "Злочин та покарання" Родіон Розкольников, діючи згідно з "розумно вибудуваною" теорією "меншого зла", здійснює злочинне подвійне вбивство. Звинувачення в ньо­му падає на іншу людину, яка з відчаю вкорочує собі віку. Зда­валося б, справжній убивця назавжди уникнув правосуддя. Однак суддя перебуває всередині самого героя. Це його моральне сумління. Почуттями він не може змиритися з діями, що скоїв, керуючись теорією, яку сам створив. Розумом скоїв злочин, а серцем не сприйняв його. Добровільно віддаючи себе до рук правосуддя, герой частково звільняється від пекельних мук совісті. Фізичні страждання, якими супроводжується покаран­ня каторгою, дещо гасять муки сумління. Герой знову починає відчувати принаймні свою спорідненість з іншими людьми, зв´язок з ними, що приходить завдяки стражданню. Роман переконливо доводить перевагу серця над розумом у творенні людяності відносин.

Очевидно, що поняття суб´єкта свободи в західній та східній парадигмі оперто на різні підстави. В західній підставою свобідного волевияву суб´єкта бачиться раціональний вибір морально Доброго та слідування йому як закону, що покладений в ро­зумній природі людини. Чуттєві схильності або не беруться до Уваги, або, як це характерно для етики Канта, видаються пере­шкодою на шляху до свобідного волевияву.

У східній парадигмі свобода пов´язується з принципом схо­дження від індивідуального (суб´єктивного) в досвіді до всезаагального в ньому на ґрунті досвіду безпосередніх моральних зв’язків. Через посередництво почуття приходить усвідомлення духовної спорідненості людини з іншими. Реалізоване в ді­яльності, воно визначається як моральне добро. Спонукою його служить небайдужість. У ній вбачається підстава поєднання як для інших, так і для самого суб´єкта злої волі. Активність волі визначається потребою самоздійснення. В процесі станов­лення потреби та вибору шляхів до її здійснення суб´єкт вияв­ляє реальність своїх творчих потенцій. Тобто відкривається, наскільки особа є вільним суб´єктом вибору. Чи здатна її воля організуватися навколо потреби так, щоб особа усвідомила її своєю, особисто бажаною, і ладна була втілювати її в життя всупереч будь-яким зовнішнім перешкодам? Визначена з огля­ду її моральності та послідовно проведена мета засвідчує об´єк­тивну цінність суб´єкта. Вона свідчить, що особа є суб´єктом моральності.Формулюючи принцип дійсного буття мораль­ності, Геґель пише: "Духовна субстанція волі і здійснення є мо­ральність". Моральнісне спрямування волі цінне як явище роз­ширення меж свободи. Реальністю вона є саме завдяки кон­кретності цілей.

Навіть за умови моральності наміру, здійснення його, роз­гортаючись в діалектиці необхідності та свободи, може спричи­няти певні негативні результати. Оскільки ж діяльність суб´єк­та визначається як особисто необхідна, неочікувані, навіть не­гативні її наслідки морально цінні тим, що розширюють досвід людства. Вони показують причини, чому, скажімо, добрий на­мір призвів до негативних наслідків. Інша справа, що особи­стість не боїться взяти на себе відповідальність за вибір, оскіль­ки усвідомлено вибирає моральну мету, хоча і не передбачає усіх можливих наслідків вибору, за що і згідна нести відпові­дальність. На цій підставі Геґель розглядає провину як мораль­ну категорію. "Бути винним — складає честь великих харак­терів", — говорить філософ. Моральна цінність їх діяльності об´єктивується не лише в практичній результативності: діяльні­стю великих характерів змінюються умови людського життя. Іншим наслідком є усвідомлення цінності моралі як умови твор­чого самоутвердження особи та самоусвідомлення особою цінності наявної в ній здатності моральнісних взаємодій зі сві­том. Цінність моральності в суб´єкті знаходить відображення також у становленні культури співпереживання герою в його діяльності та його долі. Естетична теорія усвідомила культуру співпереживання в понятті "катарсис" (від гр.katharsis),тобто очищення через страждання. В основі здатності до співпережи­вання покладена моральнісна природа людини. Особа стає для інших не просто небайдужою, викликає співчуття нещасливим перебігом її долі. У ставленні до неї є захоплення і страх, оскіль­ки вона виходить у намірах та вчинках за межі звичного, "про­вокує" долю. Геґель неодноразово наголошує на важливості співпереживання для морального самоудосконалення людсько­го роду. З гіркою іронією говорить він про складність для пере­січної особи піднестися над обмеженістю уявлень щодо мораль­ної цінності визначних людей. У "Філософії історії" він пише, що "всесвітня історія" утвердиться у більш високій сфері, ніж... та сфера, яку складає спосіб мислення часткових осіб, совість індивідів, їх власна воля і спосіб їхніх дій.

Отже, в моралі відповідальність наявна не десь поза особою, а всередині неї самої як докори сумління за мимоволі вчинені помилки і навіть злочини.

## 14.5. Свобода самоутвердження особи

Свобода — це категорія духовності, що актуалізує і робить дійсним самовияв особистості в повноті її людських можливо­стей. Самопізнання та самоутвердження можливі лише в сво­боді на тій підставі, що суб´єкт визначається до самоутвер­дження собою, а не зовнішнім примусом. Тому набуває мо­рального значення питання самоусвідомленняособи. Чи бачить вона цінності моралі? Що саме видається їй морально цінним і чи усвідомлює вона особисту потребу діяти згідно з законами морального добра? Останнє пов´язане зі свідомим ставленням до себе як розумної істоти, як до представника роду людського. Початки такого відношення наявні в етиці Сократа. Сократ пов´язує моральність не стільки з виконанням певних мо­ральних вимог, скільки з пізнанням їх необхідності.Джерело Моральної поведінки філософ бачить у свідомості людини. Зго­дом відмінне між дотриманням прийнятих вимог морально не­обхідного обґрунтує Кант у поняттях "гіпотетичного" та "кате­горичного" імперативів. Особа, поведінка якої базується не на Логіці приписів, не на силі авторитету, а на особистому виборі, є суб´єктом моральності.Вона воліє морально доброго і утвер­джує його в діяльності. Геґель розкриває діалектику сходження особи до самовизначення в статусі суб´єкта свободи. Це процес руху від індивідуального (і випадкового) до всезагального, де метою є істинно людське в діяльності та стосунках.

Важливий шлях самопізнання — свобідна творча діяльність відповідно до покликання людини. Методологію творчого став­лення до себе як до суб´єкта моральності містить етика Сково­роди. Філософ не лише виходить з відомого вислову Сократа: "Пізнай себе самого". Він конкретизує поняття самопізнання на основі пошуку "сродної праці". "Сродна праця", тобто те, до чого людина схильна за її природою, дає змогу органічно утвер­дитися її людському призначенню. Особисто бажане, тобто чут­тєва спонука, поєднується з розумно обраними засобами втілен­ня. Сковорода вважає, що кожна людина має нахил до "срод­ної" для себе діяльності. Цю здатність він розглядає як ознаку "іскри Божої" в людині. Моральність у діяльності, до якої людина має схильність, забезпечується узгодженістю природ­ного нахилу зі змістом та характером діяльності. У такий спосіб, тобто через особливе (природний нахил, здатність) в опредметненні їх, людина підноситься до всезагального. Проявлення себе в творчості — один із способів вільного волевияву. В ньому осо­бистість розкривається здібністю моральної взаємодії не лише зі зовнішнім світом, але і світом у собі. Формування досконалої предметності, досконалих художніх образів — явище, моральнісне за своєю природою. Митець надає образам уяви реального життя шляхом формування досконалих художніх образів. У та­кий спосіб він допомагає дійсності побачити власну перспек­тиву з тим, щоб наближатися до неї.

У творчості особа виходить за межі емпіричного, виокремленого буття і підноситься до всезагального. Вона здобуває свобо­ду над своєю вітальною природою, віднаходячи сутнісні засади буття в духовному світі. Вона утверджує в ньому свою творчу природу. Микола Бердяев говорить про моральнісну природу творчості на тій підставі, що вона виводить особистість на но­вий, якісно вищий рівень буття. "Демонічне зло людської при­роди згорає в творчому екстазі, перетворюється в інше буття. Адже усяке зло є прикутістю до цього світу, до його пристра­стей та його тягара" [1, с 386].

Найбільш адекватним способом вияву моральної здібності до свобідної взаємодії зі світом є безпосереднє спілкування людини з іншою. За змістом та способом розгортання воно є обміном людськими сутнісними силами. Суспільна сутність людини розгортається в моральному спілкуванні. Тут вона засвідчує про себе найбільш прямо і безпосередньо. О. Фсртова характеризує цей процес як специфічну діяльність взаємовідношення,"в яко­му кожний, ставлячись до іншого як до людини, утверджується як людина" [12, с 102].

Предметом спілкування є духовні світи його суб´єктів. Спосіб спілкування передбачає розгортання світу одної людини у взає­модії зі світом іншої, взаємопроникнення їх і збагачення. Од­нак названий спосіб обміну людськими сутнісними силами не досягається емпіричним індивідом, тобто "частковою" люди­ною. Свобода самоутвердження в моральнісному відношенні пе­редбачає, що суб´єкт відношення є творчою особистістю, мо­ральний світ якої є індивідуалізованим виявом всезагального — сутності людини. Об´єктивні передумови становлення названо­го типу відношення розкриті в етиці М. Бубера через поняття "Я" і "Ти". Відношення Я і Ти (на відміну від відношення Я—Воно) — основа і джерело будь-якої творчості. Я і Ти — це відношення, що нічим зовнішнім їх сутності не опосередкова­не. В ньому людина стає метою, "центром світу", вона "запов­нює увесь піднебесний простір". Пояснюючи думку, М. Бубер пише: "Це не означає, що крім нього (тобто "Ти" — В. М.),нічо­го іншого не існує: але все інше живе в йогосвіті" [2, с 19].

Зустріч двох людських світів дає ту повноту духовного зв´яз­ку, при якій інша організує собою наш духовний світ на тій підставі, що постійно присутня в ньому. Вона надихає наш розум і почуття, робить їх дійсними.Це не означає, що ми роз­чиняємося в світі іншої людини і перестаємо бути собою. На­впаки, "стаючи Ти, людина стає Я", тобто, встановлюючи ду­ховні зв´язки з іншими, людина рухається не від себе, а до себе. Вона вчиться духовної взаємодії з собою самою — зі своїм внутрішнім світом. Вона робить світ власного Я предметом реф­лексії і переживання, і лише так робить його дійсним для себе. Рух від світу іншого до власного духовного та душевного світу є Шляхом руху особистості до свободи. В свідомій духовній взає­модії з собою людина вчиться пізнавати і розуміти сама себе, звільняється від примхливої, емпіричної людини в собі для ро­зумного волевияву. Розвиток моральності в суб´єкті зумовлений свідомим вибором у собі людини,тобто всезагального. Геґель розкриває процес творчого самостановлення особистості як діа­лектику моральнісного ставлення людини до світу та до себе самої. "Людина, розумна в собі,має виробити, витворити саму себе з допомогою виходу за свої межі, але разом із тим також і з допомогою заглиблення всередину себе, щоб стати розумною також для себе"[4, с 41].

Процес творчого самоутвердження характеризується зростан­ням рівнів свобідного волевияву. Перший етап — це етап усві­домлення необхідності у формі небайдужості, відчуття потреби особистої співучасті в події тощо. Другий пов´язаний з пізнан­ням явища, виявом його змісту та зв´язків у контексті життя, отже, і пошук шляхів та засобів реалізації необхідного. Третій можна характеризувати як етап становлення свобідної необхід­ності: перетворення об´єктивно необхідного в особисто необхід­не, тобто в бажане. Воно бачиться власною справою і особистим покликанням. Останнє є виявом творчої сутності моралі. Це явище розгортання духовного потенціалу особи в світ на тво­рення поля моральнісних взаємодій.

## 14.6. Свобода і безсмертя

Свобідне самоутвердження особистості ставить її у зв´язок із цілісним буттям світу, надає її буттю загальноцінного змісту. На цій підставі етична теорія пов´язує принцип свободи з без­смертям. Свобідний волевияв у вигляді об´єктивації духовного досвіду особи стає об´єктивною підставою закріплення її образу в досвіді людської спільноти, а можливо, і людства. Поняття безсмертя має моральнісний смисл, оскільки служить джере­лом для оптимізму, усуваючи відчуття плинності людського існування. Спосіб закріпити цінність досвіду — надати йому індивідуально визначених форм при всезагальності змісту.

Проблема смерті й безсмертя починає осмислюватися в пе­ріод виділення людини з соціуму завдяки індивідуалізації досвіду. Він персоніфікується в понятті душі, стаючи підставою уявлень про індивідуальне безсмертя. Раніше невизначена у собі цілісність людини як частини природного та соціального цілого зазнає диференціації. Розмежування тілесного та духовного відбувається на тій підставі, що тілесне — це тлінне і минуще (тваринне), тоді як духовне — це вічне, безсмертне (божествен­не). Тілом вона занурена у повсякденне (природно необхідне), тоді як духом споріднена з вічністю (духовно необхідне).

Змагання людини зі смертю (небуттям) — один із типових мотивів міфології. Досить згадати вавилонського героя Гільгамеша або грецьких Геракла та Орфея. Мріючи про безсмертя, людство осмислювало його умови, основною з яких міфологія бачить незвичні творчі уміння героїв. За незвичну силу та умін­ня герої отримують безсмертя. Природа їхніх творчих умінь також бачиться божественним даром. Тому вони — виняткові істоти, генетично споріднені з богами (їх народжують земні жінки, батьки їхні — боги).

Змагання зі смертю — це змагання заради збереження зв´яз­ку з життям. Поняття "життя" при цьому слід розуміти не як фізичну реальність, а як реальність зв´язківлюдини з іншими. У людському сенсі смерть страшна саме втратою зв´язку з ро­дом, що тотожне втраті людської сутності. Розірвати ланцюг цілісності буття єдиного суспільного "ми" значить впасти у не­визначеність. Припинити спілкування — означає перестати жити. В цій же площині знаходиться релігійна віра в безсмер­тя душі за умови дотримання моральних вимог. Віруючий бай­дужий до факту смерті, оскільки "в ньому непорушне переко­нання", "що "господь кличе його до себе", що на нього чекає винагорода за земні страждання" [9, с. 128]. Завдяки поняттю "душа", що бачиться безсмертною, людина зберігає надію постійно перебувати в роді (народі), а отже, і надію зберігати власну визначеність: представника роду людського. На цій же підставі вигнання з роду було в ранній період історії найтяж­чим покаранням: вигнана з роду людина втрачає свою іден­тичність. Вона перестає бути людиною. Отже, безсмертя є по­няттям, що відображає суспільність людини як вищу цінність. Бути в роді безмежно, тобто не втрачати зв´язку зі світом (що є світом духовного досвіду) і означає бути без смерті. Смерть Тотожна поняттю "забуття", тобто втрати зв´язку з суспільним Цілим. Герої постійно залишаються в роді, бо вони задали йому Ясиття (рід живе діяннями героїв, ідентифікує себе з ними). В тра­гедії Есхіла "Прометей закутий" людство не лише врятоване діяннями титана, що дарує людям священний вогонь. Воно в со­бі несе творчі уміння, передані героєм. Моральне ставлення ти­тана до людей опредметнене в його вчинку. Бог християнства — це Боголюдина, що здобуває підстави безсмертя не божественні­стю походження (син Бога), а досягненням заради врятування людства. Через хресну муку він "смертю смерть поправ" (подо­лав).

Філософське розв´язання проблеми пов´язане з об´єктивацією духу в світі інших людей (людства) на ґрунті суспільних зв´язків та опредметнення духу в діяльності. Дослідження проблеми безсмертя започатковане в античній філософії Сократом. Вели­ка увага приділена проблемі в працях Платона та Арістотеля, що виходять з ідеї "безсмертя душі".

У римській античності розробляється інший її аспект: усві­домлення невідворотності смерті й гідного її сприйняття (Сене­ка, Марк Аврелій).

В етиці Нового часу, зокрема в етиці Спінози, проблема смерті переходить на другий план активністю духу, що прагне самоутвердження. "Людина свобідна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя" **[**11**,**с 548]. У "доведенні" філософ наго­лошує, що свобідна людина живе згідно з приписами розуму і тому керується не страхом смерті, а прагне до добра, до діяль­ності, до життя.

В етиці Канта поняття безсмертя ґрунтується на моральних підставах. Філософ говорить про "моральне призначення нашої природи", хоча і вважає, що досягнути моральної досконалості, яка мислиться в ідеї Бога, смертній людині неможливо. Однак у безкінечному прогресі, шляхом якого рухається людство, можна припустити повну відповідність діяльності з моральним законом. Прогрес він бачить як "цілокупний моральний про­грес". Його варто розглядати як ідею.

Отже, правомірно виділити кілька етапів руху людства до свободи, що одночасно є етапами поглиблення та удосконален­ня образу людяності. Перший — етап виділення людства з при­родного світу та усвідомлення себе духовним, а не суто природ­ним буттям. Свобода виявляє себе у формі морального регулю­вання стосунків із природним та соціальним світом. Другий - становлення свободи як регулювання стосунків у єдності су­спільних установлень та індивідуального почуття звільнення стихії природних спонук. Третій — свобода в суб´єкті, що є єдністю моральнісності мети та засобів і дієвість волі на її реа­лізацію.

Методологічною засадою моральної діяльності є принцип діалектичного зв´язку свободи і необхідності при тому, що все-загальна та індивідуальна воля співвідносяться як необхідність і свобода.

Прагнення людини до безсмертя — відображення її духовної сутності: потреби відбутися,щоб залишитися в людстві. Смерт­ною частиною єства вона належить до природи, що живе вічним оновленням. Безсмертна її частина покладена в розумності, в моральній сутності людини та опредметненні останньої доско­налим способом — у вічному становленні.

|  |  |
| --- | --- |
| **Розділ IV. ГНОСЕОЛОГІЯ МОРАЛІ** | 325 |
| **Тема 15. КАТЕГОРІЇ ЕТИКИ** |  |

## 15.1. Поняття "категорії етики"

В історії етики визначився понятійний ряд етичних цінно­стей, що здобули статус етичних категорій.Категорії (лат. kategoria) —найбільш загальні поняття етики, що розкривають суттєві сторони морального життя суспільства та закріплюють загальноцінне в ньому як необхідну міру людяності. Категорії — складні духовні утворення, що синтезують знання про реаль­ність морального життя суспільства та людства, з одного боку, і бажане та належне в ньому — з іншого. Тобто зміст категорі­ального знання в етиці утворюється діалектичною єдністю су­щого і належного в моралі: в моральній діяльності, в моральнісних відносинах, в моральній свідомості людства.

Принцип аналізу етичних цінностей знаходимо в етиці Спінози. Він виходить із необхідності розрізнення ідеї хорошого та поганого. Це умоосяжні поняття,і одночасно вони — принципоцінки конкретних явищ дійсності, зокрема реальних людських стосунків. "Коли називають дещо хорошим, то це значить не до інше, як те, що воно узгоджується із всезагальною ідеєю, яку ми маємо про такі речі", — пише філософ [20, с 66].

В етиці Канта ідеядобра характеризується як така, що зна­ходиться не десь поза людиною, а наявна в ній самій — в розум­ностіїї природи. Категоріальне знання в етиці покликано охоп­лювати усе багатство моралі як складного суспільного феномена. Принцип побудови такої системи запропоновано О. Дробницьким. Він говорить про необхідність враховування в категорі­альному знанні трьох основних сторін моралі, а саме: моральної діяльності, моральнісного відношення і моральної свідомості. На цій підставі до низки категорій моральної діяльностіавтор включає окремі структурні елементи моралі (мотив, спонука, намір, вибір, вирішення, дія, мета і засоби, наслідки); загальну лінію поведінки індивіда (звички, схильності, переконання, почуття); норми поведінки в суспільстві та моральнісний спосіб життя суспільства загалом [7, с 587]. Ця структура відображає три сторони моральної діяльності (етичну, психологічну і соці­альну). В структурі моральнісних відносинфілософ виділяє такі категорії: моральна вимога, обов´язок, відповідальність, гід­ність особи, совість. Вони, за словами автора, "відображають різні форми відносин особи до суспільства". Нарешті, до кате­горійморальної свідомостівіднесені: "норма, моральна якість, оцінка, моральнісний принцип, суспільні і моральнісні ідеали, добро і зло, справедливість, смисл життя, призначення і щастя людини" [7, с 587].

Недоліком цієї системи є те, що в ній сутнісні та "інструмен­тальні" сторони морального життя людства розкриваються як рядоположні. Скажімо, спонука, намір або звички, схильності, хоча і пов´язані з моральністю, але в змісті морального життя виконують "інструментальну" функцію. Досить порівняти їх із такими етичними поняттями, як гідність, совість, щоб переко­натися в цьому. До того ж у цій класифікації особа виступає не суб´єктом моральності, а, у першу чергу, виконавцем певних соціальних ролей. Скажімо, поняття обов´язок, совість харак­теризуються як такі, що відображають "ставлення особи до су­спільства". Але не згадується про те, що вони є також відобра­женням ставлення особи до себе самої як суб´єкта моральної свідомості.

Цікава структура етичного знання подається Л. Архангель­ським. Автор висуває логічнийпринцип аналізу етичного знан­ня, поділяючи останнє на "соціально-філософські проблеми етики; аксіологічні проблеми та етичні категорії; соціологічні проблеми етики". Моральні цінності в системі етичного знання конкретизуються в категоріях етики,до яких автор відносить благо, добро і зло, обов´язок, совість, відповідальність, честь і гідність, смисл життя і щастя. Названі категорії характеризу­ються як "сутнісні".Поряд із ними названо ряд категорій, що визначені як "структурні".Це - норма, принцип, оцінка, ідеал, звичай, вчинок тощо. Справді, в системі морального жит­тя вони відіграють роль "інструменту" творення моральності ГЗ с  157—159]. Сутнісними названі ті категорії, що виража­ють якісну визначеністьморалі: творення суспільності життя. З огляду на сказане правомірно говорити про етичні категорії, маючи на увазі, в першу чергу, категорії моральної свідомості.У згорнутому вигляді вони відображають сутнісну визначеність моральної діяльності та моральнісного відношення людини до світу. Категорії моральної свідомості охоплюють увесь спектр морального життя людства, що конкретизується в моральній діяльності та в моральнісному відношенні. В етичних катего­ріях відображена не лише потреба людства усвідомити буття в його ціннісних вимірах, але і наявні спонуки на моральне са­мовдосконалення. Вони регулюються зсередини моральним сум­лінням, а ззовні - громадською думкою.

Добро, зло, обов´язок, совість, честь, гідність, смисл життя, щастя — історично вироблені форми моральної свідомості, що, разом із тим, є категоріями етики. Поняття моральної свідо­мості відображають специфіку реального процесу творення моральності.Категорії етики відображають знанняпро належ­не згідно з поняттям людяності. Тому категорії етики виступа­ють методологієюморальної діяльності тапринципомоцінки моральних цінностей. Плідним для розрізнення понять "кате­горії етики" та "моральна свідомість" є підхід Арістотеля. Він наділяє доброчесності на діаноетичні (мисленнєві), тобто пов´я­зані з усвідомленим вибором вчинків, та на доброчесності ду­шевного складу. Перші відображають ідеюморальної доскона­лості стосунків на тій підставі, що людина як свідомий суб´єкт життєвості має виходити у вчинках із розумно визначеної міри моральності. На цій же підставі Бентам визначає етику як де­онтологію,тобто науку про належне в моралі. Доброчесності «душевного складу" відображають реальний процес творення моральності, в якому люди спираються не лише на розум, але і на почуття — керуються чуттєвими спонуками. Останні часто і є рушієм людських учинків.

У моральній свідомості відображено явище індивідуалізації досвіду творення моральності певними етносами, соціальними групами, народом і окремою особистістю в певний історичний час і в певних соціальних умовах. Категоріальне знання утво­рюється діалектичною єдністю об´єктивної сторони моральності суспільства та ідеєю належного у відносинах людини до люди­ни, людини до суспільства, суспільства до людства та до окре­мої особистості.

Названі вище категорії — не закрита система. В етичній теорії фіксується багатство понять, що конкретизують цінності морального життя людства. До низки етичних цінностей у різ­ний час були долучені поняття: доброчесність (Арістотель), самозбереження (Гоббс), справедливість (Локк), благо (Ляйбніц), рівноправність (Юм), сором, жалість, схиляння (Соловйов). Ці поняття трапляються уже в античній філософії. Мова іде про обґрунтування їх категоріального значення в подальшій історії розвитку етичного знання. Здебільшого це поняття, що є конкретизацією таких більш загальних, як добро, гідність, обов´язок тощо. Скажімо, доброчесність конкретизує поняття "добро", індивідуалізуючи його прояви в суб´єкті. "Благо" ха­рактеризує поняття "добро" в аспекті обладнаності людського життя, сталості моральних стосунків тощо.

В історії етики поняття "благо" визначалося і як провідне, як "те, до чого все прагне" (Платон). Однак уже Арістотель, Цитуючи наведену думку Платона, вважає за необхідне розріз­няти благо з огляду на мету, засоби, сферу вияву тощо. Він вказує, що "будь-яке пізнання, будь-який свідомий вибір спря­мовані на те або інше благо" (1095 а 15). Але зрештою, говорить Арістотель, під поняттям "благо" мається на увазі щастя, а під Добробутом — щасливе життя (1095 а 20). "Самозбереження" Конкретизує категорію "обов´язок", оскільки збереження влас­ного життя, так само, як і життя загалом — моральний обов´я­зок людини. Поняття "рівноправність" уточнює категорію "гідність", оскільки людина не може відповідати своєму поняттю сповна, якщо принижує інших або мириться з приниженням та несправедливістю щодо неї самої і щодо інших.

Змістовне наповнення етичних понять не є чимось незмін­ним, сталим. В історичному поступі вони змінюються в напрям­ку поглиблення та удосконалення уявлень людства про мораль­но цінне. Так, на ранніх етапах історії поняття "благо" пов´язу­валося з матеріальним добробутом і лише згодом почало осягати духовну сферу. Поняття "справедливість" пов´язувалося з рів­ною відплатою за провину тощо.

У категоріях етики, що визначаються у системі понять мо­ральної свідомості як найбільш суттєві, відображається всезагальнев моральному досвіді людства.

Моральні цінності: добро, совість, гідність, честь, обов´язок, сенс життя, щастя — охоплюють систему уявлень людства про цінне в собі (у своїй моральній природі) та цінне в навколиш­ньому світі для становлення і розвитку його моральної сутності.

## 15.2. Категорії етики як система

Категорії, що визначилися в системі етичного знання та в ду­ховному досвіді людства як уособлення людяності та як кри­терії оцінки моральної діяльності, — це не просто розташовані поряд поняття. Проблема їх внутрішніх зв´язків і підпорядку­вань пов´язана з виявом об´єктивної діалектики саморозвитку моральної свідомості. Лише за такої умови вони розкриваються як цілісна системаетичного знання. Одним із підходів до роз­в´язання проблеми, що має усталену історичну традицію, є віднайдення провідноїкатегорії, яка служить розкриттю змісту інших, пояснює їх собою, а вони, в свою чергу, конкретизують її зміст. В етиці Платона таким є поняття "добро", в Арістотеля — "доброчесність", у Канта — "обов´язок", у Геґеля — "добро". Разом з тим, для етичної теорії важлива диференціа­ція названої низки понять за ознакою їх ролі в становленні са­мосвідомості людини як суб´єкта моральності. Принципом диференціації, а отже, і критерієм внутрішніх підпорядкувань у системі етичного знання здатний виступити рівень всезагаль­ностізмісту понять.

З часів Арістотеля поняття "добро" розглядається як кри­терій моральності — універсальна духовна цінність. Арістотель характеризує добро як вищу цінність (1137 b 10) [2, с. 168]. Зказуючи на цінність права, він говорить, що "природа добро­го — це поправка до закону в тому, в чому внаслідок його всезагальності має місце упущення" (1137 b 25). Тобто добро вище за закон. Закон лише конкретизує окремі сторони добра.

Б. Спіноза розкриває об´єктивний критерій моральності, вдаючись до аналізу понять добро-зло. В природі, говорить філо­соф, немає ні добра, ні зла. Вони — не що інше, як умоосяжні поняття. Критерій цінності вкладеного в них змісту визнача­ється потребами людини, тим, що саменеобхідно для її роду.Явища, що утверджують людство в його потребі й здатності саморозвитку та удосконалення, — добро. Усе, що стоїть на перешкоді цій потребі, — зло. Названий критерій цінності мо­ралі виступає принципомсамоутвердження суб´єкта мораль­ності. Якщо людство виробило в своєму розумі "ідею доскона­лої людини, — говорить Спіноза, — це може бути причиною, щоб подивитися (якщо ми досліджуємо самих себе), чи є у нас будь-які засоби досягнути такої досконалості" [20, с 77]. Добро і як принцип моральної діяльності, і як критерій її цінності виступає сутнісноюхарактеристикою людини. І. Кант наголо­шує, що критерій моральності наявний не десь поза людиною, а в ній самій — у її добрійволі. Але вона має відповідати своєму поняттю. Це не емпірична людина, а особистість, що своєю діяльністю, опертою на апріорі, покладене в людині поняття добра, утверджується як родоваістота. "Канон моральної оцін­ки наших учинків полягає загалом у тому, щоб людина могла хотіти,щоб максима її учинку стала всезагальним законом" [9, с 264]. Джерелом потреби бажати є "добра воля".Будь-які благородні наміри, позитивні риси характеру без доброї волі здатні переходити в свою протилежність. Кант наголошує: "Ніде в світі, та і ніде поза ним, неможливо мислити нічого іншого, Що могло б вважатися добрим без обмеження, крім одної лише доброї волі"[9, с 228]. Отже, добро і зло — це категорії, що відображають світогляднізасади моралі. Честь, совість, гід­ність, обов´язок тощо залежать від того, щолюди розуміють під поняттями "добро" і "зло".

Дж. Мур, визначаючи основний предмет етичного досліджен­ня, в праці "Принципи етики" говорить, що таким предметом є добро.Поняття "етика" він вживає, щоб дослідити,"що таке добро" [16, с 58]. Поняття "добро" він бачить більш широким, порівняно з поняттям "етика", яке, на його думку, часто ото­тожнюється з поняттям доброї поведінки. При цьому пропо­нується дослідження добра і зла загалом,що, до речі, робили уже Платон і Арістотель. Мур вводить також розрізнення в ба­гатозначному понятті "добро" внутрішнього добраі добра як такого,тобто поняття добра як "внутрішньої цінностірізних предметів, з одного боку", та "поняттядобра загалом" — з ін­шого [16, с 86]. Це принцип оцінки етичних цінностей, що бере свої початки ще від античної етики.

В. Малахов визначає добро як "фундаментальну" категорію моральної свідомості. Поряд із нею виділяються "об´єктивні" і "суб´єктивні" категорії моральної свідомості, а також "форми моральної самосвідомості". До "об´єктивних" і "суб´єктивних" категорій моральної свідомості автор відносить обов´язок, відпо­відальність, справедливість, щастя. До понять моральної само­свідомості віднесені: честь і гідність, совість, розкаяння, сором (Див.: 14, с 124—125, 183—184, 221—223). Сказане свідчить, що в етичній теорії усталився підхід, згідно з яким добро та його діалектична протилежність — зло визначаються як "ви­хідні", "фундаментальні" категорії етики та моральної свідомо­сті. Справді, будь-яке явище відкривається мірою своєї цінності залежно від того, чи є воно за об´єктивною підставою добром, чи його протилежністю — злом.

Отже, категоріальний ряд етичного знання розпочинає діа­лектична пара категорій "добро-зло", які в системі категорій відіграють роль"вихідних".Щодо інших категорій моральної свідомості та етики, таких, як сором, честь, гідність, обов´язок, справедливість, совість, сенс життя і щастя, то подальшої роз­робки потребує питання їх внутрішніх підпорядкувань, а від­так і віднайдення принципу таких підпорядкувань. Останнє ставить перед проблемою більш детального аналізу понять доб­ро-зло в аспекті їх ролі пояснюючого принципукатегоріального знання загалом.

## 15.3. Добро-зло — вихідні етичні категорії

Визначаючи сутність добра, Спіноза пише: "Під добром я буду розуміти... те, що складає для нас, як ми напевно знаємо, засіб до того, щоб усе більше і більше наближатися до визначеного нами взірця людської природи; під злом — те, що, як ми на­певно знаємо, перешкоджає нам досягнути такого взірця" [20, с 495]. Звернемо увагу на слова Спінози щодо сутностідобра. Під ним філософ розуміє не якісь конкретні прояви доб­рого в людині, а, в першу чергу, те, що сприяє наближенню до досконалої людяності, або, до "взірця людської природи". Доб­ро в його сутнісному вимірі — це є усе те, що утверджує ро­зумність і моральність людини. Зло — це те, що гальмує розви­ток або нівечить і нищить у людині її людські якості. Лише з позицій названого критерію відкривається справжня цінність будь-яких людських учинків, а отже, і підстава оцінювати їх або як добро, або як зло.

Співвідношення понять "добро" і "зло" наявне уже в ранніх культурах. Воно засвідчує розуміння дуалізму цінностей люд­ського життя. А отже, дані поняття застосовуються і як прин­ципоцінки усіх явищ дійсності. Дуалістичні міфи розглядають світ як єдність доброго і злого. Зокрема, в міфах про близнят йдеться про двох братів, що навчали людей полювання та зем­леробства. Згодом їх розрізняють за якостями: один — мудрий і добрий, інший — злий і нерозумний. У пізнішій міфології героїв-братів усвідомлюють богами неба і підземного царства, добра і зла.

Розвинуті міфології Близького Сходу розрізняють "добро, благо" і "погане, зло". В дуалістичній міфології Давнього Єгип­ту протиставлення добра і зла виражене в суперництві Гора і Сета. В давньоіндійській — виразниками дуалістичних сил світу є білі боги, носії добра, і чорні демони — носії кривди. В зороастризмі позитивні й негативні сили розглядаються як дві самостійні творчі сили. В міфах різних народів, що говорять [ про всесвітній потоп, знаходить відображення усвідомлена Цінність моральності. їй протиставляються аморальні дії лю­дей (порушення табу, вбивства тощо). Боги карають грішників за моральні провини. Від потопу рятуються лише праведники, що і стають засновниками нових родів і народів. Моральність усвідомлюється як основа життя, як умова самозбереження і розвитку людства. В цій же площині знаходиться і Біблійний міф про всесвітній потоп.

Поняття добра пов´язується також із діяльністю творення корисного і красивого. Добре — це те, що корисне для життя у всьому багатстві його проявів. Воно і є благо. В Біблії гово­риться, що при творенні життя "проростив Господь Бог із землі кожне дерево, принадне на вигляд і на їжу смачне, і дерево життя посеред раю, і дерево Пізнання добра і зла" (Бут. II, 9). Світ, що його формує людина, утворюється єдністю добра і зла. Санкцію на таке творення, згідно з Біблією, дав Бог. Актом вигнання з раю він стимулював людину на творчий пошук. У ньому добро стало дійсним і визначилося як найвища цінність завдяки тому, що поряд виникло зло. Джерело зла пов´язу­ється з волею людини: з виходом за межі, санкціоновані "ви­щим розумом".

Етичні системи Давнього світу виходять із протилежності добра і зла як космічних начал, що всюди виявляють себе згідно з принципом єдності протилежного. В "Упанішадах", створе­них в Індії в І тис. до н. е., значне місце належить міркуванням про важливість жити згідно з моральними приписами, щоб примножувати добро. Цінність добрих дій — у збереженні по­рядку світу та у спасінні власної душі. "Як хто діє, як хто по­водиться, таким він буває. Той, хто робить добре, буває доб­рим, хто погане, буває поганим" (Брихад. IV, 4, 5) [1, с 90].

Давньогрецька філософія в осмисленні проблем добра і зла виходить з ідеї існування "двох світів". Платон говорить про світ ідей як світ вічної краси і добра, а також про світ чуттєвий, що є плинним і недосконалим, — це світ зла. Однак зло не роз­глядається як певна субстанційна сила, а лише як вияв неупорядкованості (хаос), що в діалектичному зв´язку з космосом (порядок) утворюють цілісність світу.

Апелюючи до людини, філософія спрямовує її на свідоме прагнення до учинення добра та до уникання зла. Зосереджен­ня уваги на духовних цінностях всупереч оманливим плинним задоволенням, доброчесні справи — основні джерела добра. Названа тенденція бере свої витоки від часів Геракліта та Демокріта. Особливо яскраво вона простежується в етиці Епікура, Сократа, Платона, Арістотеля. Відома максима Сократа проголошує: "Пізнай суть добра — і будеш порядним". Арістотель наголошує, що доброта є "всезагальна властивість загалом усіх доброчесних людей у їх ставленні до іншого" [2, с 185].

Християнство заперечує субстанційність зла на ґрунті ідеї всеблагого Бога. Для нього характерним є утвердження добра як абсолютної цінності світу, спричиненої актом божественно­го творення. В поясненні існування зла ортодоксальна теологія виходить з ідеї його випадковості. Добро тлумачиться як сутнісна сила, а зло — як певне "ніщо", небуття. Однак це не усу­ває питання: звідки в світі існує зло, якщо Бог всеблагий і все­могутній. Теологія виводить джерела морального зла із гріхов­ності людської природи. Остання виявляє себе в численних способах відходу від належної поведінки, а саме: в неправді, користолюбності, ненависті, розпусті, погорді, богохульстві тощо. "Вроджена гріховність" людини тим не менш не бачи­ться явищем фатальним на тій підставі, що зло, як говорить Фома Аквінський, не має творчої сили, існує лише як "складо­ва частина добра". Людина може уникати гріха та учинення зла шляхом витіснення із свідомості гріховних намірів і бажань. Щодо метафізичного зла, то його місце в доцільній світобу­дові обґрунтував Ляйбніц, спираючись на ідеї Августина та Фоми Аквінського. Формулюючи принцип теодіцеї (виправдан­ня Бога), Ляйбніц говорить, що "Бог не міг створити чогось кра­щого, ніж створив, згідно з відношенням до цілого" [13, с 276]. Світ усередині гармонійний і доцільний, адже Бог вибирав із багатьох можливостей найкращу. "Бог вибирає найкращий з усіх можливих світів", — пише філософ [13, с 244].

Місце злого в цілісній картині досконалого творення віднос­не. Адже те, що пересічні люди атестують як зло, відбувається внаслідок незнання ними світу як цілого. Останній включає в себе величезну різноманітність елементів. Поняття зла розгля­дається у зв´язку з поняттям необхідності, оскільки в безко­нечному універсумі всі явища не можуть бути однозначними і не допускати ніякої своєї протилежності. В цьому тлумаченні зв´язку добра і зла наявні риси діалектичного підходу. Тради­ція його своїми витоками сягає вчення Фоми Аквінського про Красу цілого в світі внаслідок поєднання хорошого і поганого. Зло служить для добра своєрідною спонукою на розгортання.

Виходячи з наявного у Фоми Аквінського поділу зла на фізич­не (недосконалість у речах) і моральне (недосконалість волі), Ляйбніц пояснює джерело зла в людині як наслідок співпадіння "фізичної необхідності" і "моральної необхідності". Усунен­ня морального зла, а отже і свобода, досягається на основі са­мопізнання та самовизначення людини, що відкриває мож­ливість гармонійних взаємодій з усіма видами необхідності. Добро бачиться наслідком розумності людської природи — здібності пізнання світу, самопізнання та розумного вибору вчинків.

В етиці Канта добро і зло набувають категоріального ста­тусу."Воля до добра" посідає місце логічних категорій, слу­жить умовою розв´язання питання про свободу і безсмертя душі. Встановлюючи систему категорій "практичного розуму", неза­лежних від чуттєвого досвіду, за вихідну Кант бере "чисту волю". Похідними від неї є благо, обов´язок, гідність, совість, щастя. Щоразу вони пов´язуються з дією волі, що спрямована на добро як на свою мету. Щоб відповідати своєму поняттю, людина має бути спрямована на добро, сповнена болінням доб­ра всупереч схильностям чуттєвої природи та чуттєвим спону­кам. Розум допомагає волі віднайти всередині людини апріорі наявне поняття доброго і злого. Він спонукає волю на творення добра. Категоричний імператив — вияв абсолютної волі до доб­ра. Для людства він є всезагальним законодавством. Нагадає­мо, що його принцип проголошує: "Чини так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу всезагального законодавства" [9, с 347]. Здатність пізнати моральний закон та здійснювати його як намір, процес і як результат зумовлює такі моральні чесноти, як самоповага,почуття людської гідності.На їх ос­нові ґрунтується почуття морального обов´язку.Він підносить людину "над самою собою, пов´язує її з порядком речей", яко­му підпорядкований увесь чуттєво даний світ. Складність само­утвердження в добрі, навіть за умови розумного вибору, зумов­лена тим, що добро не дано людині апріорі. В її світі наявна ідеядобра. Добро здобуває дійсне буття в діяльності,що апро­бує моральнісні потенції суб´єкта, вивіряючи міру його людя­ності.

Проблема розмежування ідеїдобра та шляхів її опредметненнярозглядається в етиці Геґеля. Визначаючи сутність добрa він пише, що добро є "абсолютна мета світу і обов´язокдля суб´єкта, який повиненмати розуміння добра,зробити його своїм наміромі здійснювати в своїй діяльності" [4, с 336].

Геґель розкриває методологіюморальної діяльності, що у своїй об´єктивній визначеності постає як добро. Це, по-пер-ще, осмислення сутності поняття "добро", по-друге, спрямуван­ня волі на добро як мету діяльності, по-третє, практична реалі­зація наміру. Добро розглядається при цьому як наслідок діа­лектичної суперечності всезагальності волі та свобідної в собі волі суб´єкта. їх суперечність зумовлює багатство видів добра. Спільним у них є сутнісна визначеність — відповідність понят­тю "добро". Розкривши діалектику добра і зла в людській діяль­ності, Геґель не відсуває кінцеву мету добра в невизначену пер­спективу. Добро розглядається і як всезагальна мета світу, і як мета суб´єкта, що знає себе як суб´єкт розумного вибору.

У діяльності всезагальне і особливе в змісті добра реалізу­ють себе як єдність протилежного. Утверджуючись в творенні добра, суб´єкт, по-перше, знищує в собі зло — перемагає над ним. Творча сила добра виявляється в здатності організувати духовні структури особистості. Дійсність добра, по-друге, ви­значається не лише задоволеним моральним сумлінням суб´єкта. Вона і в тому, що добро в суб´єкті стає дійсним для інших, для світу і тим самим утверджує його в світі інших як справді цінне. Благо почуватися людиною і відповідно розгорнутися в спілку­ванні, тобто нести добро як вище благо життя — такий сенс морального добра. Воно дає людині відчуття повноти і незнищенності життя, а отже, і робить щасливою.

Навпаки, зло, на тій підставі, що воно — руйнівне начало стосунків, неминуче рухається до самозаперечення. Нормаль­ність життя, тобто його налаштованість на добро, визначається тим, що зло не сприймається іншими, а відкидається. Носій зла заперечує цінність власної особи. Нормальність життя ви­значається тим, що суб´єкт добра здобуває можливість реалі­зуватися власному інтересу, збільшуючи при цьому загальне поле добра. За цієї ж умови зло не повинно мати змоги утвер­дитися.

Звернемо увагу, що для класичної традиції характерним є підхід до розуміння добра як універсальної цінності. Онтологіч­не добро має свої витоки в ідеї гармонійного космосу античності, в середньовічній ідеї світу як божественної еманації, що є опредметненим добром.

У культурі XIX—XX ст. відчутним стає інтерес до зла. Есте­тичний аспект феномена злого відкрив романтизм. Він показав притягальну силу зла, яке смієдіяти часом всупереч будь-яким моральним, правовим тощо заборонам. Провокуванням обставин воно і лякає, і вабить до себе. При сприйманні злого, що посідає в культурі місце табу, наявна діалектична єдність страху і ціка­вості.

Етичний аспект ставлення до феномена злого влучно визна­чив Лев Шестов. Причину інтересу до злого він бачив у тому, що людська думка протягом сотень і навіть тисячоліть шукала відгадку таємниці життя в добрі. Однак "нічого не знайшла, крім теодіцеи і теорій, що заперечували існування і можливість таїни. Добро не виправдало надій, що покладалися на нього" [24, с. 135—136]. Безсилля добра примушує шукати нових пер­спектив життя на шляху зла.

Інтерес до зла розкрив ще Августин, характеризуючи його як вид гріха. З´ясовуючи причини зацікавлення людей явища­ми зла, він виділяє дві сторони у ставленні до зла. З одного боку, воно лякає і приголомшує, збуджуючи почуття і уяву. З іншого, викликає інтерес, оскільки відкриває в людині не­знані, потаємні властивості. Це амбівалентність почуттів, що завжди має місце при сприйманні будь-якого табу. Зло (і гріх) є таким табу. Провокуюча сила зла полягає в тому, що воно спо­нукає на вихід за межі сутнісно визначеного змісту стосунків, які розкрилися як добро. Такий вихід часто бачиться як зло уже тому, що він не санкціонований традицією і культурою. В тако­му разі під поняття злого підпадає будь-яка нетрадиційність.

Культура Нового часу зробила величезний крок в еманси­пації людської свідомості, звільнивши особу від страху кари за неочікувані наслідки особистого вибору. Звільняючись від надії на трансцендентне добро, людина починає бачити себе суб´єктом життєвого вибору і суб´єктом відповідальності за вибір.

Моральне зло покладене не у відважному намірі самостійно вибирати вчинки. Воно у суб´єктивації досвіду, що ігнорує всезагальне, а отже, набуває вузького, обмеженого характеру. Суб´єктивно визначене добро знаходить свій предмет не у сфері духовного (сутнісного), а в ближньому і чуттєво даному предметно-речовому світі — в матеріальному багатстві та чуттєвих задоволеннях. Тобто знаходить "добро" там, де культура зав­жди бачила зло. Правда, в народному розумінні поняття "доб­ро" означає, в першу чергу, матеріально-речову предметність. У цьому сенсі говориться : "він нажив собі добра", або навпаки, "не нажив собі добра". Тому слід вирізняти емпіричний та теоритичний рівні уявлень про добро. Однак слід мати на увазі, що народне уявлення про добро як добробут не містить у собі нічого злого чи аморального. В ньому відображені уявлення про гідні людиниумови життя. Такі уявлення мають морально цін­ний зміст. У них матеріальне добро бачиться наслідком чеснихзусиль людини — її копіткої праці за умови сприяння долі. В цьому сенсі народна традиція розуміння добра утримує родо­ву його цінність: добро є те, що об´єктивно необхідне для вижи­вання роду, збереження та розвитку народу.

Діалектичний підхід до поняття "добро" має містити в собі емпіричне добро (матеріальну умову життя) і метафізичне доб­ро (духовну умову життя). їх протиставлення є виявом постій­но наявного в культурі "суперництва" двох типів досвіду. Один репрезентований більшістю народу, що є носієм досвіду творен­ня матеріальних умов виживання; другий — тою меншість, що, акумулюючи емпіричний досвід, підводить його під поняття всезагального: відповідності емпіричних явищ поняттю вселюд­ського. Очевидно, що вони за об´єктивною підставою не мають характеру суперництва, а є діалектичним цілим.

Необхідність діалектичного зв´язку двох типів досвіду на ґрунті поняття "добро" особливо актуальна для культури Но­вого часу. Особа, самопошук якої санкціоновано суспільством, бачить сферою самовияву переважно сферу виборювання жит­тєвих благ. Суб´єктивація досвіду стосунків спричиняє суб´єктивацію поняття "добро". Під добром суб´єкт починає розуміти Не те, що добре для роду (народу, спільноти), а те, що особистовигідне. Отже, і шляхи до власного добробуту він вибирає, ігно­руючи інтерес інших, а часто — перетворюючи їх на засіб для Досягнення власної мети. При цьому руйнується іманентне доб­ро, наявне в понятті "добробут" (спільними зусиллями людей Нажите добро, тобто призначене для загального добробуту). Тому важливо розрізняти добро як потенціал людини, налаштова­ної на діяльність, та об´єктивні наслідки її вольових зусиль — реальну міру добра, посланого нею в світ. Змагальність воль, набуваючи гіпертрофованих форм, об´єктивно ставить особу в позицію ворожості до інших. Об´єктом ворожості не виступа­ють лише ті, хто не спроможний бути суперником у змаганні воль. Ніцше говорить про безсилля добра, що не здатне відстоя­ти себе в стихійній змагальності воль.

Протиставлення іншим спричиняє не лише руйнування мо­рального сенсу стосунків. Воно руйнує духовні структури лю­дини, не даючи змоги відчути повноту життя, що дається друж­бою, любов´ю, коханням, щирістю стосунків. Втрата зв´язків з іншими неминуче народжує відчуття слабкості та випадковості існування. Смерть, небуття починають усвідомлюватися як основне зло світу, а неминучість смерті породжує жах і відчут­тя безсилля перед жорстокістю світу.

У сучасному суспільстві, як пише Е. Фромм, людина пере­творилася лише на "деталь одної машини і служить цілям, зовнішнім щодо себе" [22, с 137]. Зло виявило себе у вигляді знеособлення людини соціальними стосунками — їх формалі­зованим характером. Зв´язки індивідів із собі подібними втра­тили справжній смисл і набули характеру "взаємних маніпу­ляцій". Щоб переконатися в слушності думки Фромма, досить звернутися до книги Дейла Карнегі "Як завойовувати друзів та справляти вплив на людей" [10]. У ній мова йде про шляхи маніпуляції свідомістю людей, щоб використати їх приязнь для досягнення особистого успіху.

Відчужені від людини суспільні сили починають усвідомлю­ватися як метафізичне зло. Якщо зло бачилося культурою по­переднього часу персоніфікованим в образі змія або Люцифера, то тепер воно безособове і всепроникне. Люцифер-спокусник спілкувався з об´єктом зваблення особисто.Від особи залежа­ло, піддатися спокусі, чи ні. В сучасному житті зло входить в особу підступно, непомітно, оскільки набуває знеособленої предметно-речової форми. Речовість утверджує себе в почуттях і свідомості особи як самоцінна. Зло покладене не в речовості світу як такій, а саме в її абсолютизації. Посилаючись на К. Маркса, Фромм говорить про величезне зростання відчужен­ня між людьми в сучасному світі, в тому числі відчуження лю­дини від себе самої. Людина перетворена суспільством на "то­вар", цінність якого визначається попитом. "Якщо якості, що їх може запропонувати людина, не користуються попитом, то у неї немає загаломніяких якостей..." [22, с 149]. Людина, якості якої ігноруються чи заперечуються суспільством, втрачає впев­неність у цінності власної особи. Знецінення, духовна ізоляція породжують відчай перед життям. Спробою уникнення відчаю є втеча від життя шляхом занурення в ілюзію або прагнення ком­пенсувати духовний дискомфорт чуттєвими насолодами тіла.

Етика попередніх епох створювала системи досконалої мо­ральності, спрямовуючи людину на шлях наслідування ідеалу. Сучасна етична теорія гуманістичної орієнтації пропонує лю­дині протистояння злу шляхом стійкої орієнтації на духовні цінності. В першу чергу, на моральну свідомість самої особисто­сті, сповненої потреби не піддатися тиску "метафізичного зла", яким бачаться соціальні умови.

Релігійна гілка екзистенціалізму, спираючись на ідеї етики Кіркегора, висуває принцип самоудосконалення як засіб при­меншення зла. Шлях самоудосконалення — налаштованість людини на відчай. Ситуація такої налаштованості бачиться явищем позитивним. Філософ уважає, що усвідомлення гріхов­ності власної природи є єдиною спонукою руху людства до доб­ра [11, с 369—370].

Однак постає питання, чи втручання зла в нормальний хід життя неминуче дає руйнівні наслідки? Філософія народного життя, сконцентрована в епосі, дає оптимістичне розв´язання питання. Зло, провокуючи добро, зрештою дає змогу останньому виявитися в можливій повноті і переконливій красі. Згадаймо казку "Попелюшка". Зла мачуха постійно мучить пасербицю тяжкою виснажливою працею, завантажуючи так, що бідна дівчина не має спочинку. Та ще й постійно сварить, тримає Напівголодною. Між тим рідних дочок плекає і ніжить: сито годує, добре одягає, цілком звільняє від роботи, радить хіба що розважатися. Що ж у результаті? Попелюшка виростає вправ­ною, умілою, розумною і доброю. Потерпаючи від зла, вона Навчилася розуміти його потворність, а тому не сприймає зло, Не пускає його в своє серце. Рідні ж дочки, яких мати зробила бездарами, виростають нікчемними — злими і заздрісними. Тому за об´єктивною підставою саме Попелюшка має вийти заміж за принца. Попелюшка-принцеса — це персоніфікований образ переможної сили добра, але за умови моральної нормаль­ностіжиття. Тобто життя, що бачить зло патологією.

Ідея провокування добра злом — одна з найдавніших тем в історії культури. Біблійний Іов — яскрава постать морально стійкої особистості. Він терпляче переносить втрату майна, смерть дітей, тяжку недугу тіла, що послана Сатаною за згодою Яхве. К. Юнг, аналізуючи феномен стійкості Іова, говорить, що перетворення Бога в людину (боголюдину) "спровоковано" стійкістю Іова: морально він став вищим за Яхве. Тому Яхве "має оновити себе, адже творіння обігнало його", — пише Юнг [25, с. 169]. Безсилля зла перед силою добра у тому, що зло може здобувати лише локальні перемоги. Безсилля зла в тому, що провокуванням воно спонукає добро виявляти все нові грані своїх творчих можливостей. Відомо, що зла доля, точніше складні, часом трагічні обставини особистого життя багатьох митців, парадоксальним чином виявлялися найбільш сприят­ливими для творчості. Не маючи змоги утвердитися в радощах повсякденного буття, вони здобували вищий сенс і справжню насолоду від життя, заглиблюючись у творчість. Так, відомо, що в міру все більших випробувань долі, міцнів геній великого голландського художника XVII ст. Рембрандта. Його твори на­бували все більшої філософської глибини та художньої майстер­ності. В одному з останніх автопортретів читається духовна перемога художника над примхливістю долі. В убогому одязі, рано постарілий і фізично виснажений, зігнутий, він сміється беззубим ротом: сміється щиро і переможно.

У моральному вихованні важливо вчити розпізнавати зло, якої б іззовні привабливої подоби воно не набувало. В мистецтві романтизму тема ззовні привабливого обладунку зла — одна з центральних. Долучення до культури розпізнання зла, вироб­леної романтичним мистецтвом, — одне з вагомих виховних джерел.

Не менш важливим є формування здібності рефлексії над власними вчинками, що дається досвідом самостійного вибору, а отже, і ставить перед необхідністю відповідати за вчинок. Тому Геґель говорив про необхідність давати дитині "грішити". Ва­гомим засобом моральності педагогічного процесу є естетично виважені засоби спротиву злу. Вони не мають компрометувати добро. Тобто, добро не має діяти тими ж підступними метода­ми, якими в світ входить зло.

Важливо розрізняти зло, що є наслідком переконань, та зло, до народжене від незнання шляхів до добра, тобто відсутністю досвіду творення стосунків. Так звана дитяча жорстокість зна­ходиться саме у цій площині. Діти мучать тварину, рвуть рос­лину чи ламають деревце, бо не знають, що таке біль, не мають досвіду переживання власного або чужого нещастя. Тому їхні дії позаморальні, або морально нейтральні. Педагогічний про­цес покликаний озброїти дитину моральнісним досвідом пере­живання життя як найвищої цінності. Він покликаний пробу­джувати здатність шанувати його і милуватися безмежним ба­гатством його форм, красою і довершеністю виявів природного життя, складністю і багатством людського життя — духовного і фізичного, індивідуального і суспільного. А отже, і плекати та захищати життя.

## 15.4. Основні категорії моральної свідомості

Основні категорії етики утворюють систему,що відображає найсуттєвіші сторони морального життя людства. Во::и розгор­тають у своєму змісті діалектику суб´єктивного і об´єктивного, індивідуального і всезагального, сутності людського та історич­них форм його вияву. Тому категорії етики слушно характери­зувати також як основні поняття моральної свідомості. Останні відображають процестворення стосунків, тоді як категорії ети­ки закріплюють найсуттєвіше, закономірне в ньому з огляду на відповідність історично-конкретного вселюдському в моралі.

При характеристиці категорій критерієм цінності їх змісту є рівень всезагальностівідображеного в них морального досві­ду. Це є об´єктивною підставою для побудови системи внутріш­ніхпідпорядкувань категоріального знання. За цією ознакою правомірно виділяти два шляхи творення досвіду моральності. Перший відображає рух свідомості від загального (родового та соціального) в моральному досвіді до індивідуалізації його суб´єк­том. При цьому суттєве в діяльності суб´єкта виявляє себе у фор­мах "типової" поведінки. На цій підставі воно легко піддається моральній оцінці. До цього типу категорій правомірно відне­сти сором (родова якість людини); честь (соціально-станова якість); гідність, обов´язок, справедливість (загальносуспільні Цінності).

Другий напрям творення цінностей моралі відображає про­цес сходження індивідуальної моральної свідомості до набуття всезагального в моралі та вияву його в індивідуально неповтор­них формах. Суспільність як сутнісна ознака людини найяскра­віше виявляє себе у категоріях совість, сенс життя, щастя.

Це два зустрічні напрямки, що в єдності є діалектичним цілим суспільного та індивідуального процесу творення мораль­ності життя.

## 15.5. Поняття "сором"

Поняття сорому ще не утвердилося в категоріальному зна­ченні й лише деякими теоретиками розглядається як категорія етики. Ґрунтовний його аналіз дається в праці Вол. Соловйова "Виправдання добра". Філософ визначає сором, жалість, благо­говіння як три найґрунтовніші вихідні начала моральності, що кладуть межу між людиною і природним світом поза нею. Со­ром належить до низки сутнісних характеристик моралі. Він відображає специфічні родовіякості людини, що сформували­ся в процесі еволюції і відділили людський рід (вид "людина") від усього суто природного світу. Людина визначилася не лише як природна істота, але і як істота, здатнарегулювати,контро­лювати, підпорядковувати свою природність законам розумно­го. Не випадково в Біблії історія людства починається з момен­ту становлення почуття сорому. Скуштувавши плоду з дерева пізнання добра і зла, усвідомили перші люди свою наготу і "зши­ли вони фігові листи, і зробили опаски собі" (Буття 3,7). Оче­видно, що першим об´єктом самоусвідомлення було тіло, а пер­шою формою, в якій виявилася сутнісна відмінність людини від тварини, — творення заборон на соромницький вигляд тіла, що уподібнює людину до тварини. У цій же площині лежить творення певних обмежень на забаганки тіла. В першу чергу, це творення заборон на неупорядковані статеві стосунки. Забо­рона інцесту була величезним кроком у моральному поступі людства. Заборона споглядання табуйованих предметів — діто­родних органів людини — зумовила становлення культури оформлення зовнішнього вигляду. Одяг ізолює тіло від приро­ди і від сторонніх очей.

Становлення почуття соромустало першою ознакою якіс­ної відмінності людини від тварини на тій підставі, що тварини не мають сорому. Усвідомленнялюдиною своєї відмінності від тварини пов´язане із здатністю соромитися своєї тварності. феномен сором´язливості свідчить, що людина бачить себе істо­тою вищою, ніж її суто природне, тілесно-матеріальне єство. В самому психічному акті відчуття сорому вона засвідчує свою моральність. "Я соромлюся, отже, я існую,не фізично лише існую, але і моральнісно, — і соромлюся своєї тварності, отже я ще існую як людина", — так визначає сенс поняття сорому Володимир Соловйов [19, с 124]. Людина соромиться фізіологіч­них відправлень організму — і тому виводить їх за межі публічного життя. Применшення фізичних потреб організму як засіб піднесення духу над тілом знаходить відображення в практиках покладання аскези. Людина приносить у жертву своє тіло. Постами і самознущанням над "тварною" частиною свого єства вона прагне звільнити дух для осягнення боже­ственної істини.

Почуття сорому розкрилося моральною цінністю не лише в тому, що воно сприяло витісненню тваринних інстинктів у глибини безсвідомого людської психіки. Воно сприяло станов­ленню культури відношення до тілесної природи людини. Інстинкт продовження роду зумовлює небайдужість до тіла як осердя життя і джерела його продовження. Завдяки свідомому регулюванню стосунків суто природна функція живого була піднята людством на вищий рівень моральної краси. Почуття кохання склалося як суто людська здатність поєднання духов­них енергетик двох людських життів протилежної статі на тво­рення нового життя. Енергія взаємного фізичного притягання поєднується з енергією духовної злагоди, що народжує ніжність, чистоту, щирість почуття. Взаємне проникнення енергетик зумовлює властиву лише закоханим повну гармонію почуттів. Двоє людей здатні почуватися як одна цілісна істота. Чистота стосунків надає їм вищої одухотвореної краси. Це природа, що стала духовною, духовність, що опредметнює себе як при­родність — тобто як реальне життя.

Любов звільняє людину від почуття сором´язливості влас­ної природи, оскільки є гарантом чистоти стосунків. Закохані навіть у думках не можуть зрадити одне одного, оскільки почуття кохання набуває реальності лише тоді, коли знаходить свій предмет — іншу людину, єдину і неповторну. Тому любов є гарантом вірності. Народження нового життя фіксує не те, що йому передував "гріх", а те, що народжений може стати для людства великим подарунком — Богом. Культ образу богома-тері в християнстві звільняв людей від почуття сорому за гріховність власної природи. Поняття "непорочне зачаття" пе­реносило акцент на результат, наголошуючи на духовностіпочатку: "непорочне зачаття". Образ боголюдини усував почут­тя сорому за тварність власної природи, адже свідчив, що мож­на, перебуваючи в природно-тілесній оболонці, одночасно бути Богом.

Художня культура сприяла становленню естетичного відно­шення до тіла. Вона трансформувала біологічний інстинкт в естетичне милування гармонійною довершеністю прекрасно збудованого людського тіла. Тілесність, якій мистецтво нада­вало іншого, опредметненого в матеріалі мистецтва, образу, втрачала безпосередню достовірність одиничного буття, а ра­зом з тим тлінність, швидкоплинність краси. Натомість утвер­джувалася сконцентрована в образі ідея одухотвореної краси людського тіла. Скульптури "Афродіта Кнідська" роботи Прак-сителя та "Венера Мілоська" роботи Агесандра відображають неперевершену культуру естетичного відношення до людсько­го тіла. У них відображена ідея гармонійної єдності еросу та етосу. Ерос тут підпорядкований етосу, тому споглядання ста­туй народжує почуття благоговіння перед вічною жіночністю. Становленням культури естетичного відношення до людського тіла як довершеного витвору природи людство завдячує дав­ньогрецькому суспільству. Функції переведення нерозвинуто­го, грубого, суто емоційного реагування на людське тіло в неза-цікавлене естетичне милування красою форм в історії культу­ри виконувала, в першу чергу, скульптура, а давньогрецька скульптура — особливо.

Удосконалюючи культуру ставлення до себе як носія фізич­ної життєвості, людство вчилося осягати поняттям "сором" також інші сфери життя. Воно зрозуміло, що соромно бути байдужим до світу і до себе самого, адже за байдужістю кри­ється відсутність людської гідності та усвідомлення особливого призначення людини в бутті. Соромно бути нечесним, підступцим, зрадливим, адже своїми якостями їх носій соромить увесь людський рід. Зрештою, можна сказати, що будь-які прояви людини, що принижують моральну сутність її природи, осяга­ються поняттям "сором". Саме на цій підставі Володимир Соловйов, використовуючи відому формулу Декарта "Мислю — отже існую", в свою чергу, проголошує: "Соромлюся, отже існую". Діяльне усунення виявів людини, що соромлять люд­ський рід, — засіб піднесення від "тварного" до "божественно­го" в її природі.

## 15.6. Категорія честі

Категорія честі — це категорія, що відображає соціальністьлюдини, її належність до конкретного типу спільноти і усвідом­лення себе суб´єктом життєвості, в першу чергу, через на­лежність до цієї спільноти. Організація соціального життя, в яке вона занурена уже самим фактом народження "тут" і "те­пер", визначає способи її входження в людство.

Людина, що ідентифікує себе з певним соціальним цілим, усвідомлює себе як носій його чеснот. За цією ознакою гово­рять про честь станову, корпоративну, професійну тощо. Наяв­ність честі щоразу при цьому засвідчує, що людина не лише формально належить до спільноти, але й особистісно причетна до її буття через дотримання чи неухильне виконання вимог середовища. Це зовсім не означає, що особа не виступає від власного імені, а лише виконує вимоги середовища. Скоріше має місце самоідентифікація досвіду особи та її уявлень про Цінності життя з досвідом цього типу спільноти. Тому поняття честі, з одного боку, передбачає ритуалізовану поведінку, а з ін­шого — індивідуалізацію почувань у суб´єктивному вияві соці­ально бажаного.

Історично поняття "честь" складається як надіндивідуальне Утворення. Індивід починає усвідомлювати себе як "орган роду" і реалізує свою суспільність шляхом утвердження престижу роду. Поняття "рід" щоразу в історії конкретизується в напрям­ку розширення. Первісний рід — це родова та племінна общи­на, об´єднана на підставі кровної родинності та спільності творення умов виживання і творення досвіду стосунків, що забезпечують умови виживання, самозбереження та розвитку. Моральні вимоги до представника роду: захист життя його членів та утвердження честі роду. Соромно бути боягузом, со­ромно не шанувати предків, не личить своєю поведінкою соро­мити рід тощо. Дотримання вимог честі — важлива умова тво­рення моральної традиції.

У період класової диференціації поняття "рід" пов´язується із соціально-становою приналежністю. Скажімо, для дворян­ства вона мала вирішальне значення. Поняття "рід" пов´язу­ється тут із винятковим (благородним) походженням. Поняттям "рід" осягається як конкретна фамілія, так і суспільний клас. Дотримання правил поведінки, що утверджують честь роду, — неухильна вимога. Поведінка, що ганьбить дворянську честь, одностайно осуджується і суворо карається: порушник викли­кав загальне презирство і відкидався середовищем. Так, відо­мий феномен культури середньовіччя — дотримання лицарської честі — тримається на чітко окреслених дозволах і заборонах. Поняття станової честі осягає стосунки людини з вищими за себе, рівними собі та нижчими за себе. Критерієм цінності учинків виступає принцип: не посоромити честь роду, фамілію та станову честь. Цінність людини в контексті поняття стано­вої честі визначається не особистими якостями, а тим, як свої­ми якостями вона репрезентує суспільне (станове) ціле. В пері­од занепаду лицарства (XIV—XV ст.), як показує відомий до­слідник середньовічної культури Й. Гейзінга, Західна Європа продовжувала жити його духом. "Пристрасті й переживання необхідно було вкласти в жорсткі рамки загальноприйнятих форм: у такий спосіб суспільне життя, як правило, здобувало порядок. І власні життєві обставини, і події в житті інших ста­вали певним прекрасним спектаклем, де при штучному освіт­ленні розігрувалися патетичні сцени страждання або щастя" [23, с 58].

Згодом поняття честі охоплює і професійну діяльність лю­дини. В умовах станового поділу суспільства більшість його членів, що не мала привілею знатності походження, була по­збавлена права бути носієм почуття честі ("фамільної" честі)-Люди нижчих станів виробляли власне поняття честі. Воно було оперте не на випадковість (привілей "благородства крові"), а на об´єктивну підставу — професійні уміння людини. В межах вимог, що їх ставила конкретна професія, людина отримувала змогу проявити власні здібності та творчі уміння. Майстерне оволодіння таємницями ремесла давало підстави для поваги особистості, а отже, і для усвідомлення себе відповідальним за престиж професії, за честь ремісничого цеху тощо. Одночасно де створювало підстави для утвердження конкретним майст­ром власного престижу за умови володіння унікальними про­фесійними уміннями.

Поряд із названим поняттям честі, що осягається моральни­ми критеріями, завжди мало місце (більшою або меншою мірою) позаморальне уявлення про сенс честі. Захист честі професії часто хибно уявляється як захист окремих некомпетентних представників професії. Таке уявлення має позаморальний зміст. Воно шкодить, а не сприяє престижу професії. Скажімо, некомпетентний лікар може стати вбивцею, на совісті якого сотні людей, що назавжди втратили здоров´я або взагалі пішли з життя внаслідок неправильного лікування.

Некомпетентний, байдужий педагог калічить сотні і тисячі людських душ, відбираючи у них перспективу знайти себе в житті. Моральне ставлення до професії, захист її честі в цьо­му випадку означає принципову оцінку вчинків колег з метою очищення її від байдужих та випадкових людей. Люди, неком­петентні в політиці, шкодять не лише престижу держави. Не­компетентність політика завдає величезних економічних збитків, часто ставлячи державу та суспільство на грань катастрофи.

Отже, поняття "честь" відображає один із напрямків розвит­ку моральної свідомості суспільства та особистості, що бачить себе невід´ємною складовою більш загального, ніж одиничне існування, соціального цілого.

## 15.7. Категорія "гідність"

Категорія "гідність" належить до сутнісниххарактеристик Людини, хоча тривалий час гідність розглядалася як становий Оривілей. Історія фіксує становлення почуття гідності в період Героїчної міфології. В ній людство починає усвідомлювати свій Родовід від богів (а не від тварин). Підставою стають творчі ("бо­жественні") уміння людини.

Поняття "гідність" різниться від поняття честі на підставі індивідуалізаціїдосвіду відношення людини до світу та до себе самої. В епоху Відродження утверджується моральне поняття "гідність" не як корпоративне чи станове, а як родовеза тою ознакою, що людина має нести в собі цінності людства, щоб гідно представляти увесь рід людський, а отже, бути гідною звання людини. Право називатися людиною накладає величезні моральні зобов´язання: примножувати чесноти людства. Гід­ність людини визначається, по-перше, здатністю приборкати пристрасті й підпорядкувати чуттєву природу розумному воле-вияву. Як говорить Піко делла Мірандола, людина є славним майстром, призначеним формувати себе за найдоцільнішим образом. По-друге, гідність спирається на уміння формувати досконалий предметний світ та досконалі стосунки, утверджу­ючи творчу сутність людини. По-третє, за умови нормальності суспільного життя, гідність людини, оперта на творчі уміння, має отримувати адекватну моральну оцінку з боку суспільства. Суспільство має також виявляти повагу до особи у вигляді матеріальної винагороди, відзнак тощо, відповідно до вкладу особи у загальний суспільний добробут. На останній аспект проблеми звертає увагу і формулює його як моральну проблему Гоббс. "Сутнісна цінність людини, тобто та ціна, яка дається їй державою, є те, що люди звичайно називають гідністю.І ця ціна виражається в наданні військових, судових, державних посад або імен і титулів, введених як відзнака такої ціни", — пише він [6, с 73].

Гідність людини визначається її об´єктивними якостями, і за цією ознакою гідна поваги та людина, яка є носієм моральних та інших людських чеснот. Однак моральна максима відношен­ня вимагає не принижувати гідність будь-якої людини, навіть якщо сама вона поводиться негідно або загалом має "сумнівну" репутацію. Критерієм моральнісного відношення тут є людя­ність.Вона передбачає, щокожналюдина має гідність, принай­мні потенційну, за ознакою приналежності до роду людського. Коли принижується конкретна людина, в її особі принижується людство загалом. Відома думка Канта щодо міри покарання винного ставить перед вимогою "покарати злочинця, але не ображати людство шляхом принизливих засобів покарання" [8, с 309].

У навчально-виховному процесі, "воюючи" з неорганізова­ністю учня, важливо уникати заходів, які принижували б люд­ську гідність його особистості. Людина, у якої не сформована людська гідність або зруйновано це почуття, не здатна утвер­джувати його в стосунках з іншими людьми.

Тоталітарні системи містять у своїй практиці примуси, що покликані принизити людську гідність. У романі Дж. Оруела "1984" герой Уінстон у камері допитів приймає рішення пого­дитися на посилення власних мук, щоб полегшити долю коха­ної жінки Джулії. Однак це суто умоглядне рішення розсипа­ється перед реальністю фізичного болю. Б´ють не лише, щоб зав­дати болю, але і для того, щоб принизити людину, розтоптати її гідність. Фашизм намагався виховати людину з психологією дитини: викорінити складну природу мислення та багатство почуттів, зосередивши психічне життя людини на інстинкті виживання.

Отже, гідність об´єктивується, по-перше, діяльністю особи­стості, що утверджує чесноти людства. По-друге, на підставі першого, гідність має бути принципом ставлення суспільства до особи. Моральність суспільного життя визначається визнан­ням цінності кожної людської особистості та творенням атмо­сфери поваги до особи, залежно від її внеску в загальносу­спільний добробут. По-третє, гідність є виявом самосвідомості особи і має моральну цінність за умови, що самоповага оперта на об´єктивну підставу: реальну або потенційну цінність особи­стості. Рівень всезагальності змісту моральності, що сконцен­трований у понятті "гідність", зумовлює її категоріальний ста­тус. Ця категорія відображає сутнісну визначеність людини та людського способу життя — їх гуманістичну природу.

## 15.8. Категорія "обов´язок"

В понятті обов´язку відображається діалектика чуттєвого і раціонального, об´єктивного і суб´єктивного, об´єктивована  в суб´єкті у формі свідомої спонуки на виконання морально не­обхідного. На ґрунті обов´язку особа утверджується як свідо­мий суб´єкт моральності у декількох напрямках. По-перше, в діяльності самоудосконалення з моральної потреби відповіда­ти поняттю "людина". По-друге, в діяльності, пов´язаній з опа­нуванням і утвердженням суспільного досвіду як основи, дже­рела людяності. По-третє, в діяльності удосконалення роду людського власним творчим доробком. Щодо першого аспекту морального обов´язку, то він конкретизується у вигляді потре­би усунення суперечності двох природ людини для повноти мо­рального самоутвердження. Підпорядковуючи чуттєві спонуки розумно виробленим засобам самоутвердження, людина реалі­зує себе згідно з ними. Саме тут покладена підстава моральної стійкості перед будь-якими спокусами, що пов´язані з плинни­ми чуттєвими насолодами. Останні здатні підпорядковувати розум, примусити його задовольняти забаганки тіла, часто аж до повної втрати людської гідності.

Почуття обов´язку, спрямоване на пошану і збереження в собі людини, — найбільш ефективний засіб протистояння слабко-стям власної природи та звабливим обставинам. Сказане свід­чить, що людина зобов´язана,в першу чергу, перед собоюсамою. Зобов´язана реалізувати природою закладений у ній творчий потенціал, щоб зробити буття дійсним.Виконуючи обов´язок перед собою, що є обов´язком утвердитися людині, особа разом із тим виконує свій обов´язок перед людством. Виконує його тою мірою, якою власним буттям примножує моральні чесноти та загальний добробут людства. Цей аспект поняття обов´язку ґрунтовно розроблений в етиці Канта. Сформульовані філосо­фом моральні імперативи налаштовують особу на виконання моральних зобов´язань щодо себе самої.

Людина зобов´язана набувати гідності, утверджуючи люди ну в собі.Кант називає обов´язок "великим словом", адже обо­в´язок дає змогу усвідомити себе, зосереджуючись на самоудосконаленні з метою викорінити вади характеру, недоліки пове­дінки, небажані схильності тощо. Відомі релігійні практики морального самоудосконалення пов´язані з почуттям мораль­ного обов´язку щодо душі людини: забезпечення їй належних умов у "потойбічному житті". Разом з тим, людина має зобов´я­зання щодо життя і у власній особі, і в особі інших людей, і всьо­го живого загалом. Це збереження та утвердження життя. Усі інші види зобов´язань випливають з названого вище і обійма­ються ним: захист рідної землі, рідної домівки, уславлення свого роду і свого народу тощо.

Поняття обов´язку фіксує наявну в історії суперечність цін­ностей суспільного та індивідуального життя. Суспільство в його історично-конкретних формах бачить людину "засобом", що характерно для усіх епох людської історії і для усіх типів суспільності, тих, що існували і нині існують. Тою мірою, якою соціальні стосунки мають морально обмежений характер, вони пов´язують поняття морального обов´язку з виконанням прий­нятого (належного) в суспільстві. Виконуючи таким чином ви­тлумачене поняття обов´язку, людина, звичайно ж, реалізує свою суспільну природу, але реалізує її в межах і способом, що ви­значені до неї і за неї. Виконуючи обов´язок як дещо зовнішньо необхідне, вона лише частково реалізує свій моральний потен­ціал. Більше того, сумлінне виконання аморальних вимог, ви­сунутих тими або іншими політичними режимами, може зро­бити людину злочинцем. Неправильні суспільні орієнтації не­безпечні й тим, що закривають особі шлях до самоутвердження.

Очевидно, що моральнісне розуміння суті обов´язку, в яко­му міститься вимога вдосконалення роду людського (у власній особі й в особі кожного іншого), має бути принципом відношен­ня людини до себе самої, до суспільства і до людства. Здатність долати недоліки власної чуттєвої природи і підноситися до неу­хильного слідування моральному закону І. Кант називає ви­хідною засадою моральної гідності. Обов´язок, визначений у та­кий спосіб, "підносить людину над самою собою. Він пов´язує її зі станом речей, який тільки розсудок може мислити і якому разом з тим підпорядковується увесь чуттєво сприйнятий світ", — говорить філософ [9, с 413—414].

Згідно з Кантом, поняття морального обов´язку вкладається в три основні моральні імперативи. Нагадаємо їх. Перший про­голошує: "...Чини тільки згідно з такою максимою, керуючись якою, ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом" [9, с 260]. Тобто, він виступає всезагальним універсальним принципом моральної діяльності. Другий вима­гає морального ставлення до кожної людини, виходячи з прин­ципу, що розумна істота є мета сама собою: "Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі кожного іншого також як до мети і ніколи не ставився б до нього лише як до засобу" [9, с 270]. Нарешті, третій зобов´язує чинити лише так, "щоб воля завдяки своїй максимі могла вважати саму себе також такою, що встановлює всезагальні закони" [9, с 276].

Отже, категорія обов´язку відображає розумне самовизначен­ня суб´єкта, що власним буттям утверджує цінності людського роду та цінність власної особи.

## 15.9. Категорія "справедливість"

Категоріальний статус поняття "справедливість" пов´язу­ється переважно з рівнем моральності соціальних відносин. Вони визначають індивідуальні, групові, соціально-станові уявлен­ня про сутність справедливості. В темі "Соціально-етичний ра­дикалізм" показано історію становлення цього поняття та його моральнісні аспекти. Поняття справедливості глибоко укоріне­не в культурі. Своїми витоками воно сягає первіснородових часів — періоду, коли зрівняльна справедливість була законом життя роду. П. Лафарг вважав, що поняття справедливість склалося внаслідок приборкання "хапального інстинкту".

Виникнення майнової нерівності руйнує уявлення про спра­ведливість як однозначно пов´язану з майновою рівністю лю­дей. Це поняття значно ускладнюється, хоча в буденній свідо­мості донині зберігається уявлення про справедливість як май­нову рівність. Аморалізм ситуації майнової нерівності полягає у визнанні несправедливості як норми стосунків та в узурпації з боку сильних не лише левової частки матеріальних багатств суспільства (спільного здобутку), але і фізичних сил та інте­лекту більшості. З метою утвердити нормальність наявної си­туації соціальної несправедливості, її закріплюють у законах та в праві. Ідеологи вкорінюють її у свідомості людей як норму стосунків.

Отже, з майнової нерівності виникає і соціальна несправед­ливість.

Становлення поняття рівноївідплати (на відміну від сліпої помсти всім родичам винного) кладе початки правового регу­лювання стосунків. Це явище фіксує Біблія, проголошуючи принцип: "око за око, зуб за зуб". Правда, слід зазначити, що в низці країн зберігається ще первіснородовий тип помсти всім родичамвинного, до останнього його представника. Досить зга­дати сицилійську мафію, що поширила свій вплив далеко за межі Італії. Нині, застосовуючи закон вендети (італ. vendetta—помста), вона усуває суперників у сфері економіки і політики.

Наступний крок на шляху зміни уявлень про сутність спра­ведливості — підміна рівної відплати майновою компенсацієюза вчинені збитки. В моральному плані — це крок назад, оскіль­ки цінність людського життя починає вимірятися кількістю майна, яке можна за нього отримати. Згодом поняття "справед­ливість" коригує стосунки майнової нерівності, закріплюючи їх у правових кодексах. Поняттям справедливість почало ося­гатися і майнове становище людини, що асоціювалося з її доброчесностями і служило їх показником.

В етиці Арістотеля поняття справедливості відображає най­різноманітніші аспекти моральних та правових стосунків. Філо­соф розрізняє справедливість відплатну і розподільчу. Йому належить визначення поняття справедливість як "справедлива рівність", як певна середина між двома крайнощами неспра­ведливості тощо. Категоріального значення поняття "справед­ливість" набуває з поширенням моральних вимог на сферу соціа­льного життя та утвердження істини соціальних стосунків як морально визначених. Поняття "справедливість" осягає широ­кий спектр стосунків у сфері соціального, економічного, полі­тичного, правового життя суспільства.

Поняття справедливості історично складається у двох моди­фікаціях. Перша етимологічно пов´язана з поняттями "благо", "добро", "багатство", "право". Друга — з помстою, відплатою за вчинене зло. П. Лафарг говорить, що "людські корені поняття справедливості є пристрастю до помсти і почуттям рівності" [12, с 56]. Згідно з Арістотелем, справедливе у моральних яко­стях людини — це серединне між двома крайнощами; справед­ливість у сфері права, правосуддя — це пропорційність; непра­восуддя — непропорційність [2, с 158]. Щодо поняття "розпо­дільчої справедливості", то її Арістотель поділяє на зрівняльну і пропорційну. Остання залежить від конкретних заслуг люди­ни. Філософ бачить справедливість у дотриманні закону, що оберігає право власності, а несправедливість — у порушенні його. Отже, в етиці Арістотеля утверджується, таким чином, по­няття справедливості, оперте на об´єктивні підстави: залежність кількості майна, яким володіє людина, від її внеску в загально­державне життя.

Ґрунтовна розробка поняття "справедливість" здійснена у фі­лософії Просвітництва, зокрема в працях Гельвеція, Руссо, Локка. Вони висувають ідею "конвенціальності" на ґрунті теорії "суспільного договору". Суспільні стосунки розглядаються як результат "договору" на засадах взаємної вигоди. Дотримання договору тримається (має триматися) на розумному егоїзмі лю­дей, адже упорядкованість стосунків вигідна кожному, оскіль­ки дає змогу утвердитися його інтересу не всупереч інтересам інших, а за взаємною згодою. Розрізняючи поняття справедли­вості щодо приватної особи і щодо держави, Гельвецій зрештою доходить висновку про необхідність загальних принципів спра­ведливості. Сутність її полягає в точному дотриманні договорів, укладених на підставі загального інтересу" [5, с. 159]. Умовою дотримання справедливості є закони. І лише при недотриманні їх мають вступати в силу моральні критерії для справедливої оцінки морально доброчесної людини. Тобто мораль бачиться значно ширшою сферою вияву суспільності життя, ніж закон.

Поряд із розумінням справедливості як способу регулюван­ня соціальногожиття, ще з часів Сократа утверджується ідея моральної природисправедливості. Вона бачиться глибоко уко­ріненою в міжособистісних стосунках. Вона — засіб подолання агресивних інстинктів, що їх людина отримала "в спадок" від тварної частини свого єства. Принцип справедливості є засадничою основою виміру моральності суспільних та міжособистіс­них стосунків.

У сучасній етичній та політологічній думці цікаві ідеї су­спільної справедливості містить праця Дж. Роулза "Теорія спра­ведливості" (1971). Спираючись на просвітительські ідеї суспіль­ного договору, автор обґрунтовує два аспекти поняття справед­ливості. Перший пов´язується з поняттям рівності в наданні правгромадянам; другий — зі "справедливістю" існування соціально-економічної нерівності. Щодо другого аспекту, то, як пояснює автор, він "ставить за умову, що соціально-економічні нерівності, наприклад, нерівності щодо багатства та влади, ви­знаються справедливими лише в тому випадку, якщо натомість вони дають кожному певні вигоди" [Цит. за: 17, с. 572]. Автор говорить про ідею загального "співробітництва", вигоди якого мають розподілятися у такий спосіб, щоб заохочувати до спів­праці також і найменш забезпечених. Названа концепція спра­ведливості виходить із реалій існування соціальної несправедливості. Роулз доводить, що ліпший жереб, або те, кому більше поталанило на терені соціального успіху, не залежить від при­родних переваг людини. Тобто філософ пропонує приймати реальну ситуацію, а саме, виходити з несправедливості як нор­ми соціальних стосунків і спробувати утверджувати справед­ливість шляхом соціальних договорів.

Отже, категорія справедливості є одним із фундаментальних принципіввиміру моральності суспільних та міжособистісних стосунків. Дія принципу справедливості у вигляді належної оцінки моральних чеснот особистості надихає на творчість. І на­впаки, несправедливість народжує відчуття безпорадності пе­ред життям та спричиняє руйнування моральності стосунків.

## 15.10. Категорії моральної самосвідомості. Категорія совісті

Категорії моральної самосвідомості відображають спрямо­ваність морального сумління людини всередину себе самої. Вони розкривають рівень опанування цінностями морального життя людства та творення власної особи згідно з міркою людяності. До названих понять належить совість, а також смисложиттєві цінності: сенс життя і щастя. Кожна з них відображає унікаль­ність розуміння людиною себе в сенсі суб´єкта моральності.

Поняття "совість" відображає самооцінку суб´єктом мораль­ної цінності власних намірів та дій, а отже, і цінності власної особи. За висловом Е. Фромма, "істинна совість є невід´ємною рисою повноцінно розвинутої особистості: керуючись вимога­ми свого сумління, така особа утверджує себе" [22, с. 121]. Од­ночасно совість може набувати і сенсу спонуки та особливої вимогливості ставлення людини до себе. В такому випадку совість — "це наглядач, приставлений до людини нею ж самою" [22, с. 121]. У цій думці розкрито феномен "хворої совісті", ге­ніально осмислений у творчості Ф. Достоєвського. Його герої Настільки глибоко проймаються чужим болем, негараздами жит­тя, людськими стражданнями, що починають відчувати особи­сту відповідальність за існування зла в світі, хоча зовсім не­причетні до його скоєння.

Совість є вищим уособленням духовних чеснот людини. В ній найяскравіше втілюється людяність особистості, а саме такий рівень співпричетності до буття інших, при якому чужа біда сприймається і переживається як власна.

Совість — великий рушій вчинків. З почуття совісті (рос: совесть — від "ведать", "знать" — спільне знання) особа здатна покладати на себе відповідальність за долю інших, що потребу­ють її допомоги. Вона здатна навіть на подвиг самозречення в ім´я інших. Останнє засвідчує, що їй легше страждати самій, ніж бачити страждання інших. У феномені совісті виявляє себе вища міра розвитку людяності в суб´єкті. У безпосередньому вияві крайньої небайдужості до іншої, в розумінні іншої люди­ни як мети суб´єкт моральнісного відношення утверджує свій органічний зв´язок із людством. Феномен совісті коригує сто­сунки людини з іншими людьми. Він спонукає людину свідомо утверджувати в собі якості людяності й викорінювати усе, що суперечить цьому поняттю. В такому сенсі Кант говорить про наявний всередині людини моральний закон як про вищу цінність. Геґель характеризує совість як вияв "моральної ге­ніальності" і ставить совість вище від закону та морального обов´язку.

У феномені совісті відображене явище індивідуалізації став­лення особи до самої себе з огляду відповідності себе як інди­відуальної життєвості всезагальному — поняттю "людина". Тут має місце діалектика "я — буття" і "я — сутність". Конфлікт осо­би з собою зумовлюється розходженням між учинком і уявлен­ням про морально цінне. Навіть мимоволі скоєний негідний учи­нок викликає муки совісті та обурення людини проти себе самої.

Феномен совісті базується на визнанні іншої людини як рівної собі. Саме на цій підставі Леся Українка протестує проти обмеженості національно-радикальних ідей, що виходять з існу­вання "еліти" і "народу". Відоме її гнівно-глумливе зауважен­ня щодо захисників теорії двох правд: "панської" та "мужиць­кої". "Мені здається, чи не походить думка про "дві правди" ще і від панського страху перед освіченим мужиком. ...Може, си­дить у них в голові формула: освічений чоловік — пан — і що ж буде, як усі мужики та почнуть вилазити в такі пани? "Усе пани, усе пани, а хто ж буде свині пасти?" [21, с 234].

Здатність особи до діалогу з собою, до рефлексії над власни­ми намірами та учинками — ознака розвинутого почуття совісті.

В історії етики проблему совісті у зв´язку з самопізнанням впер­ше поставив Сократ. Характерно, що в давньогрецькій мові совість і самоусвідомлення визначаються одним і тим же по­няттям, латинський його відповідник слово conscientia.Що також означає "совість" і "усвідомлення".

Чиста совість створює відчуття гармонії людини з соціальним цілим і світом взагалі. Масштаб почуття розгортається саме так, осягаючи буття як цілісність, у тому числі гармонію духовних структур особи. Чуттєве і раціональне в її духовному світі не суперечать одне одному. І не тому, що дух не усвідомлює себе, а саме тому, що він усвідомлює свою злагодженість зі світом. Нечиста совість, навпаки, народжує внутрішній неспокій. Втрата злагоди із собою зумовлює відчуття втрати зв´язків зі світом. Докори совісті викликають величезні душевні муки, гнів проти себе самого, відчай і страх за наслідки скоєного. Давні греки уявляли муки совісті у вигляді жахливих істот ериній зі старими спотвореними обличчями, пасмами нечесаного волос­ся. З їх розкритих пащ лилася кров. Переслідувана ериніями людина впадала в безумство. Міф про грецького героя Ореста містить оповідь переслідування його ериніями за вбивство ма­тері Клітемнестри. Есхіл в "Емменідах" показує не лише бе­зумство Ореста, але і суперечку з ериніями Афіни та Аполло­на — захисників Ореста. Гармонійна упорядкованість свідо­мості, що сповнюється відчуттям правомірності вчинку, відображена давніми греками у вигляді злагоди ериній з нови­ми олімпійськими богами. Хтонічні захисники мертвих, яки­ми є еринії (від грецького "бути безумним"), набувають імені Евменід (благомислячих) — прихильниць законності і косміч­ного порядку. Міф розгортає діалектику саморозвитку почуттів особи, що переживає гнів проти себе, відчай від усвідомлення скоєного зла. Жахнувшись себе самої, караючи себе за злочин, особа зрештою приходить до внутрішньої необхідності діяти лише за розумним вибором.

Можна стверджувати, що совість здатна народжувати стан катарсису, морально-естетичний сенс якого характеризується як "очищення через страждання". В сфері естетичного співпе­реживання очищення відбувається під впливом страждання за іншого(героя мистецтва). В етичному феномен совісті ставить свідомість і почуття особи в стан глядача і судді над власними вчинками. Згідно з Фройдом, у відношенні "Я" і "над-Я" останнє здатне виступати у ролі совісті або безсвідомого почуття вини.

Совість не є щось незмінне, раз і назавжди дане. Розвиток самосвідомості та людської гідності виявляє себе в світі особи як удосконалення самооцінки в напрямку зростання її критич­ності. Це критичність не лише щодо себе і своїх вчинків, але і щодо обставин, здатних позбавити людину гідності, совісті, штовхнути на злочин. Отже, це усвідомлена потреба вибирати морально необхідне навіть в умовах, коли обставини спонука­ють на аморальні дії. Совість розкриває вищість людини з-поміж усього живого, оскільки вона є свідомим суб´єктом вибору ді­яльності та здатна бути найсуворішим суддею власних дій. Совість — це джерело піднесення людини над владою обставин. Вона — джерело моральної величі людини.

Зростання змагальності воль в умовах наступу вільної кон­куренції особливо загострює питання виховання почуття совісті. У виховному процесі чесна позиція педагога передбачає об´єк­тивне висвітлення ролі совісті в житті особистості. Совість не гарантує життєвого успіху, оскільки мораль часто робить лю­дину беззахисною перед наступом аморалізму. Духовним при­вілеєм моральної особистості є хіба що чисте сумління. Воно — умова душевного достатку, а отже, і внутрішньої сили. Носій совісті — людина з розвинутим почуттям гідності. Причому совість виявляє себе не лише як засіб моральної самооцінки, але і як джерело вибору вчинків. У цьому сенсі вона здатна надихати особу на самоздійснення та коригувати вчинки на їх моральну спроможність. Жити згідно з совістю означає зали­шатися людиною в усіх випробуваннях долі.

## 15.11. Категорії "сенс життя" і "щастя"

Поняття "сенс життя" і "щастя" органічно пов´язані між собою і належать до етичних категорій, що відображають моральну са­мосвідомість особи. В них синтезується увесь духовний досвід особистості у його смисложиттєвому вимірі. Моральною результа­тивністю його є або чисте сумління або, навпаки, відчуження від світу, відчуття самостійності і випадковості існування.

Кожна людина зокрема і людство загалом бачить щастя ос­таточною метою людських зусиль. Правда, розуміння сенсу збиття не завжди пов´язується із щастям. Релігійне, зокрема християнське його розуміння, не передбачає щастя в цьому світі, а переносить його можливість у "потойбічне" життя. Зем­ле життя лише ставить перед людиною певні моральні зобов´я­зання: збереження душі для вічного блаженства в "іншому" лситті. Щастя, згідно з прийнятим визначенням, — це "пере­бивання повноти буття, пов´язане із самоутвердженням" [15, с 175].

Поняття щастя конкретизується залежно від того, в чому людина бачить сенс життя, тобто воно завжди індивідуально визначене.Поняття самоутвердження як умова щастя об´єктив­но покладає два основні аспекти. Перший — самоутвердження людиною себе як носія природної життєвості. Фізичне здоров´я і спосіб життя, що сприяє його збереженню та покращенню природних задатків організму, — явище моральнісного ставлен­ня до феномена життя та до себе як його носія. Фізичне здоро­в´я — не лише показник гармонійної взаємодії всіх органів, але й запорука душевного здоров´я: налаштованості людини на злагоду з оточенням. Фізично здорова людина сповнена радості буття. її наповнює радістю сама можливість бути, відбутися,відчувати своє тіло і вправно володіти ним. Тому моральним зобов´язанням перед собою є ведення здорового способу життя. Важливо тренувати тіло, не перевантажуючи, не виснажуючи його непосильною працею або надмірними сумнівними задово­леннями. До останніх зокрема належать надмірна кількість їжі, зловживання алкогольними напоями, статева розбещеність. Вони швидко виснажують організм, призводять до передчасно­го старіння та смерті. Зрештою, хвора людина, як правило, вимушено зосереджена на негараздах свого організму, а отже, Нервова, безпричинно дратівлива. Вона нетолерантна в пове­дінці, недружня в стосунках.

Другий аспект самоутвердження — духовне, в першу чер­гу, моральне самоутвердження. Якщо перший аспект реалі­зує цінність людського життя в його природності, то другий Пов´язаний з її суспільністюі отже, має сутнісний характер. Доцільно порівняти обидва аспекти з огляду на їх цінність для Повноти самоутвердження особистості. Аморально виснажува­ти свій організм сумнівними задоволеннями. Неморально і зло­чинно позбавляти життя будь-яку людину, в тому числі і себе самого. Моральна заборона на самогубство покладена всіма культурами. Так, у християнстві самогубців заборонено ховатц на кладовищах на тій підставі, що життям людини має право розпоряджатися лише Бог. Коли ж має місце самогубство (окрім випадків ритуальних самогубств), за фактом його вчинення завжди стоять великі особисті трагедії. Згадаймо хоча б герої­ню поеми Т. Шевченка "Катерина". Середовище осуджувало її за "несанкціоноване" кохання до чужинця і тим прирекло на смерть.

Таке ж моральне зобов´язання щодо самоутвердження вису­ває перед людиною і її "друга природа". Саморозвиток особи­стості — це процес і результат цілеспрямованої душевно-духов­ної діяльності. Слід мати на увазі, що потреба духовного само­розвитку не іманентна людині, не покладена в ній так само нагально, як потреба фізичного виживання. Життя (фізична життєвість) дається людині як дарунок, тоді як духовність, мо­ральність вона має здобувати,плекаючи їх у собі. В діяльному самоутвердженні вона має здобуватилюдські чесноти, прибор­куючи лінощі та примхливі вимоги тіла, що зваблює вигодами лінивого, напівсонного буття. Між тим людина зобов´язана са­мим фактом свого буття відповідати розумності та моральності своєї природи. Вона зобов´язана перед людством жити так, щоб собою не соромити рід людський. Отже, людина має моральні зобов´язання як перед собою, так і перед людством. Однак сенс життя вона здобуває не завдяки виконанню моральних зобов´я­зань, хоча цей факт відіграє важливу роль у самоусвідомленні та самоорганізації духовних структур на смисложиттєві цін­ності.

Сенс життя набувається та усвідомлюється як його наявність у вільному розгортанні здібностей особи довкола особистісно визначеної потреби. Причому сповнити життя сенсом не може щось другорядне, несуттєве, обмежене і буденне. В кращому випадку воно здатне на певний час зосередити на собі увагу. Але, раніше чи пізніше, особа неминуче доходить усвідомлен­ня обмеженості та ілюзорності цінностей, що колись вабили її. Коли мова йде про смисложиттєві цінності, то треба наголоси­ти, що це цінності, здатні організуватидуховну енергетику людини в гармонійне ціле з тим, щоб опредметнитися в суттє­вому: в науковому пошуку, в предметно-естетичному форму­ванні середовища, в творчих моральнісних стосунках тощо. Це знайденість себе в справі, до якої людина призначена приро­дою; знайденість себе в коханні і сім´ї, в справжній щирій друж­бі, в повазі з боку інших тощо.

Духовна потреба самоутвердження стимулюється творчою природою людини. Це вона вимагає органічно влитися в буття людства за життя, створюючи атмосферу людяності, а після смерті залишатися в ньому образом своїх умінь, здібностей, талантів тощо. Духовне самоутвердження завжди потребує зу­силь розуму, глибини почуттів і, звичайно ж, волі, сили харак­теру, фізичних зусиль. Лише у такий спосіб — шляхом опред-метнення себе в діяльності, в моральних стосунках людина здобуває відчуття справжності буття. Людське існування вимі­рюється справами, що і визначають відлік часу. Цей закон дійсний як для людства загалом, так і для кожної особистості. Отже, сенс життя не покладений десь ззовні, поза людиною. Сенс життя здобуваєтьсяу свідомому творенні життя, а саме: творенні себе згідно з людським образом та творенні людяності стосунків в навколишньому середовищі. Реалізуючи своє при­значення бути людиною,особа здобуває справжню повноту буття, тобто сповнює його сенсом.

Сенс буття не є щось стале, раз і назавжди здобуте й незмінне. Йому властива процесуальність, що є атрибутивною характе­ристикою духовності: зупинка в русі до самопошуку, до твор­чої взаємодії зі світом — це початок духовної смерті.

Відчуття повноти буття дається не лише власними творчими досягненнями. Повнотою сповнює здатність радіти і захоплю­ватися моральним талантом інших людей, досягненнями твор­чого генія минулого та сучасності. Насолоджуючись уміннями інших, ми відкриваємо серце для щирого і шанобливого став­лення до них і тим самим духовно споріднюємося з людством. У той же час ми применшуємо власний егоїзм, заздрість та інші вади людської природи. За цією ж ознакою творче самоутвер­дження, в якій би сфері життя воно не відбувалося, є явищем моральнісним, адже у такий спосіб своїм буттям ми примно­жуємо чесноти людства.

В історії етичної думки проблеми сенсу життя та щастя роз­глядаються як взаємозв´язані на засадах взаємозумовленості. Початково слово "щастя" означало сприятливий для люди­ни перебіг обставин, сприяння вищих сил людським справам.

Слово eudaimoniaв давньогрецькій означало "покровительство богів". Згодом зміст його конкретизується в переживаннялю­диною свого буття як щасливого або нещасливого. Коли ж мова ішла про сприятливі обставини, почали вживати слово "евтихія" ("прихильність долі"). У такий спосіб розведені були об´єк­тивне і суб´єктивне у феномені щастя.

В історії етики мали місце численні спроби розв´язати пи­тання щодо шляху досягнення людиною щастя. В етиці гедоніз­му сенс щастя бачиться в фізичних насолодах. Представники етики евдемонізму, зокрема засновник цього напрямку Епікур, бачить щастя в душевному спокої, безтурботності духу (атарак­сія). Поняття щастя — одне з основних в етиці Арістотеля. Філософ розглядає щастя як наслідоктривалої і неухильної діяльності душі згідно з вимогами доброчесності. Щастя, згідно з його визначенням, — це "вище і найпрекрасніше благо, що дає найбільше задоволення". Сенс задоволення пов´язується з діяльним життям — з діяльністю душі, що узгоджена з розу­мом. Як наголошує філософ, діяльне життя, що відповідає при­значенню людини, згідно з її родом і тотожне поняттю добро­чесності — це і є щастя [Див.: 2, с 64]. Як таке воно одночасно й індивідуально неповторне, і дещо загальне для багатьох, адже, як пише Арістотель, "завдяки свого роду навчанню і наполег­ливості воно може належати всім, хто не схиблений щодо доб­рочесності" [2, с, 67]. Для щастя потрібна і повнота доброчес­ності, і повнота життя.

В етиці Канта основне призначення людини бачиться в тому, щоб бути гідною щастя,а шлях до цього — не в благах земно­го життя, адже доброчесність не прокладає шляху до добробу­ту, а в моральному самоутвердженні. Опредметнитися в слу­жінні добру — це і означає здобути сенс життя та відчуття щастя. "Доброчесність породжує щастя", — говорить Кант [9, с 442]. Доброчесність та щастя він бачить вищими благами людського життя. На цій підставі філософ ставить перед люди­ною вимогу бути щасливою, хоча й усвідомлює складність ви­конання морально необхідного (апріорного морального закону)-Мораль, пише Кант, "є вчення не про те, як ми повиннізроби тисебе щасливим, а про те, як ми повинні стати гіднимища­стя" [9, с 463].

У російському філософському ідеалізмі поняття діяльного лсиття пов´язується, в першу чергу, з моральною сутністю лю­дини: з послідовним викоріненням природного егоїзму і налаш-тованістю на любов до іншої людини та до трансцендентного уособлення добра — Бога. Саме таке бачення сенсу життя і щастя складає пафос етичної теорії Володимира Соловйова, Семена франка, Сергія Булгакова. Визначаючи місце любові в само­утвердженні людства, Вол. Соловйов пише: "Моральнісно нор­мальною має бути визнана така дійсність, яка, виходячи з по­чуття любові, набуває форми обов´язку і має своїм предметом або метою здійснення всеєдиного боголюдського суспільства" [18, с 592].

Катастрофізм людських почуттів, народжений у XX ст. соці­альними катаклізмами, зростанням відчуження між людьми, зумовлює втрату інтересу до проблеми щастя. Це відбувається не тому, що вона втратила актуальність, а тому, що щастя ба­читься людині недосяжним. Натомість, особлива увага зверне­на на страждання та смерть як остаточний наслідок життя та як єдину справжню його реальність.

Мотив смерті, самогубства як спосіб утечі від труднощів життя почав звучати уже в часи античності, зокрема у відомого проповідника самогубства софіста Гегесія (320—280 pp. до н. е.). У XIX ст. він набув особливого поширення завдяки працям А. Шопенгауера, С. Кіркегора, Ф. Достоєвського, 3. Фройда, що відобразили безпорадність людини перед світом в умовах, коли "Бог помер" (Ф. Ніцше).

У виховному процесі актуальною є мета сформувати у мо­лоді наснагу облаштування суспільного життя в усіх його лан­ках: соціально-економічній, морально-правовій, культурній. У виховному процесі важливо виходити з наявності двох типів орієнтації особистості на смисложиттєві цінності. Перший опер­тий на виражені особистісні якості, що стимулюють активний Пошук, мобілізуючи для цього волю та природою закладені здібності. Виховна мета в роботі з молоддю названого типу орієн­тацій — допомога у віднайденні свого справжнього покликан­ня. Небезпека, що чатує на здібних і талановитих — випробу­вати себе у багатьох сферах, зосереджуючись на кінцевому на­слідку і не замислюючись над засобами досягнення життєвого Успіху. Спонука на морально-доброчесні шляхи до успіху стає певною запорукою душевного добробуту, дозволяючи таланту не втратити в собі людину. Всередині названого типу таланови­тої, здібної молоді є також виражена зорієнтованість на високі ідеали та цінності. Однак при зіткненні з реальністю вони ча­сто виявляються безсилими, неспроможними утвердити благо­родну ідею в дійсності. З них виходять "невдахи", прибиті жит­тям. Виховна мета в спілкуванні з молоддю, що має благородні ідеали і добрі наміри, — зосередження уваги на вихованні волі як необхідної умови перетворення наміру в реальність.

Другий тип — це молодь, зорієнтована на життєвий успіх безвідносно до засобів його досягнення.

Тут актуальною у вихованні є проблема зацікавлення смисло-життєвими цінностями в умовах відчутного зростання амораліз­му стосунків. Важливо прищепити розуміння того, що почуття самоповаги, привілей почувати себе людиноюдосягається лише моральним шляхом. Допомогти знайти справжні цінності жит­тя та показати моральні шляхи до них — у цьому найвище покликання педагога. Він зобов´язаний відкрити молоді, що щастя — не що інше, як зустріч людини з собою — із справж­ньою людяністю у власній особі. Це також зустріч з іншою людиною, буття якої усвідомлюється як найвище особисте бла­го. Слушно тому звучить думка, що "предмет, із яким пов´яза­но щастя, ніколи не річ, але завжди особа" [15, с 176].

Отже, педагог безпосередньо причетний до щасливої або не­щасливої долі своїх вихованців. Особа здобуває підстави для переживання життя як щастя завдяки відчуттю самоутверджен­ня, завдяки волі та наполегливості в досягненні благородної мети.

|  |  |
| --- | --- |
| **РОЗДІЛ V. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МОРАЛІ** | 369 |
| **Тема 16. ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА** |  |

## 16.1. Екологічна етика як наука

Екологічна етика досліджує проблеми зв´язку "людина — природа" у двох напрямках. Перший — на рівні людства як виду розумного життя. Як таке воно несе моральну відповідаль­ність за збереження життя на планеті. Другий — на рівні люд­ства як носія родового життя. Його моральне зобов´язання — самозбереження та удосконалення роду людського у розумній взаємодії з природним світом.

Екологічна етика як галузь філософського знання склалася в XX ст. Предметом її є обґрунтування та розробка етичних принципів і норм, що регулюють відносини людини і природи. Питання, які досліджує екологічна етика, це перш за все, мо­ральна відповідальність людства за тваринний та рослинний світ планети, за біосферу, за екосистему, а також за майбутні поко­ління людей. Актуальність розв´язання цієї проблеми визнача­лася поступово, в міру того, як зростало відчуження людини від природи. Об´єктивний процес самостановлення людства здійснювався в антропогенезі як процес виділення з природи, а згодом і протиставлення їй. В історії людства виділяються три етапи зміни стосунків з природою.

Людина ранніх культур бачить природу джерелом життя і тому включає її у власне родове життя як невід´ємну складову. Вона створює два типи стосунків із природою. Перший — це моральні; другий — практичні. Вони існують як двоєдине ціле, хоча бачаться у такий спосіб, що первинним є моральне відношення. Від нього залежить практична результативність людських зусиль. Взаємодіючи, два названих типи відносин ви­конують двоїсту функцію. Моральні "забезпечують" злагоду зі світом (зовнішнім і внутрішнім); практичні дають гарантоване виживання. Магічні дії, що здійснює дикун, спрямовані на "упо­корення" природних сил. Застосування їх щодо природи зро­зуміле, якщо бачити в ньому аналогію стосунків у первісному соціумі. Моральне ставлення людини до природи у формі "упо­корення" її стихійних проявів — це обернене назовні ставлен­ня людства до себе самого. Виживання людського роду, його збереження та розвиток досягалися шляхом неухильного до­тримання загальноцінних вимог. Успіхи в упорядкуванні влас­ної природи народжували віру в можливість управляти при­родними стихіями шляхом певних ритуальних дій.

Зростаюче усвідомлення безсилля перед природою народжує інший тип уявлень про зв´язки людини та природи. Посеред­ником між людьми і стихіями бачиться надприродна сила — Бог. Він не управляє стихіями, а допомагає людям жити в світі, сповненому страждань [13, с 54, 79]. З появою монотеїстичних релігій, особливо християнства, починається відчуження лю­дини від природи, навіть від власної тілесної природи. Остання бачиться нижчою за духовну (божественну) і на цій підставі піддається різним видам дискримінації. Це другий етап сто­сунків.

Третій етап можна визначити як етап зростаючого звільнен­ня людини від залежності перед природою. Для нього харак­терне відчуження від природи та експансія людини в природу. Це етап бурхливого промислового розвитку останніх трьох століть. Масштаб господарювання людини зріс настільки, що зумовив глобальний характер втручання в процеси планетар­ного життя. Природа опинилася в небезпеці, оскільки в про­цесі історії, у міру зростання масштабів діяльності людини в природі, не здійснювалося паралельне удосконалення способів регулювання зв´язків із нею. Якщо на ранніх етапах цілком Достатнім було регулювання звичаєве, продиктоване інстинк­том виживання, то в подальшому воно перестало виконувати свою основну функцію збереження природи.

Стосунки в спільнотах у міру їх ускладнення зумовлювали потребу удосконалення засобів регулювання. Поряд із мо­ральними чинниками (невідчужена форма) поступово, у міру зро­стання активності, що виходила за межі моральних регулятивів, стосунки почали коригуватися правом(відчужена форма). Істо­рично склалося так, що стосунки з природою були виведені з меж морального та правового регулювання. Вони не осягали­ся ні моральними вимогами, ні законом. Актуальність цієї про­блеми усвідомлювалася переважно художньою культурою. Гар­монійні зв´язки людини з природою утверджувалися як джере­ло гармонії духовного світу особистості.

Відчуження людини від природи, втрата моральних зв´язків із нею зумовила необхідність законодавчого регулювання сто­сунків. Однак наявні нині законодавчі форми регулювання практично не діють. Одна з причин криється в егоїзмі людства, що прагне жити якомога комфортніше, а отже, постійно вироб­ляти все більше і більше. Це призводить до виснаження при­родних ресурсів та багатьох інших негативних явищ. Однак причиною нинішньої ситуації, що характеризується як близька до катастрофічної, все ж, як видається, є не лише егоїзм, але й обмежені знання про процеси, що відбуваються на планеті. Вони спричиняють безвідповідальність людства за власну долю, долю своїх нащадків і долю планети загалом. Люди пишаються тим, що вони виробники (рос. "делатели"). Як слушно наголо­шує відомий етолог К. Лоренц, вони насправді є "злодіями", "злочинцями у ставленні до природи і до самих себе". "Сліпо і варварськи спустошуючи живу природу, що його оточує і жи­вить, людство готує собі екологічну катастрофу" [б, с 42]. Тен­денція розуміння природи лише як засобудля людини спричи­нила не лише відчуження її від природи. Відбувається відчу­ження людини від себе самої, що руйнує її власну природу.

Можливості зміни ситуації пов´язані нині, в першу чергу і найбільшою мірою, не з екологічними заборонами, не із зако­нодавством як таким, а зі знаннямреальної ситуації у сфері екології. Лише знання реальних наслідків господарювання людини у природі та його впливу на рослинний, тваринний світ, на здоров´я людських поколінь спроможне відіграти роль гальмівного чинника в самознищенні людством себе. Екологіч­на етика в XXI ст. покликана виконати завдання переорієнтації людини на самоусвідомлення себе родовоюістотою, а отже, тво­рення гармонії відносин із природним та соціальним світом. Об´єктивною підставою та універсальним принципом мо­ральності відношення покликана виступити не соціальність як така, а глибинна сутнісна визначеність людства: здатність бути носієм розу многородовогожиття. Як таке воно є умовою розум­ного, заснованого на свідомому моральному виборі творення сто­сунків. Така перспектива бачиться безальтернативною, оскільки інакше людство просто самознищиться.

Складність налаштування стосунків на моральність пов´яза­на з історичним процесом самостановлення людства. Етноси нагромаджували особистий досвід, що визначався своєю об´єк­тивною цінністю, адже забезпечував виживання і розвиток. Нині жорстка конкурентна боротьба за природні ресурси та рин­ки — джерело постійної небезпеки для планетарного життя.

Поглиблюють суперечність відмінності вірувань, традицій, уявлень про цінності тощо. Наявність ядерної, хімічної, бакте­ріологічної зброї, величезні арсенали якої нагромаджені сучас­ним людством, створює реальну загрозу переростання локаль­ного конфлікту в планетарний. Очевидно, що попередити ката­строфу може лише об´єднанелюдство. Таким є людство, що усвідомлює свою суспільно родову цілісність.Різноманітність культур при цьому не заперечується, а утверджується як спільне досягнення, що цінне багатством проявів. Тут цілком доречна така аналогія: цінність кожної людини визначається її людською неповторністю, опертою на досвід культури усіх по­передніх поколінь. Так само досвід кожної національної куль­тури, що асимілювала в собі усю багатовікову історію народу, цінний для людства своєю неповторністю. Якщо стати на пози­цію усвідомлення того, що культури не протистоять,а допов­нюютьодна одну, утворюючи цілісне явище — культуру люд­ства, то усуваються причини конфронтації.

Стає усе більш очевидним, що попередня історія, здійсню­ючись у протиборстві культур та ідей, зрештою приходить до своєї вичерпаності. Об´єднавчимчинником в умовах сучасної ци­вілізації є усвідомлення необхідності збереження планетарного життя. Перед цим чинником будь-які види конфронтації, ви­будовані згідно з принципом "а ми не гірші" або "наше — най­краще", є виявом культурної відсталості і безвідповідальності перед долею людства і — ширше: життя на планеті. Визначи­лася необхідність вироблення "певної планетарної стратегії", що базується на "загальнопланетарному консенсусі" [11, с 33]. Однією з її засад є поширення принципу гуманізму на усе пла­нетарне життя та творення відношення до нього на засадах "схи­ляння перед життям" (А. Швейцер). Реальність названого підхо­ду пов´язана із пізнаннямфеномена планетарного життя та усвідомленням,його унікальності. Знання визначається нині як найвагоміший чинник творення розумного, морально виваже­ного ставлення людства до себе самого як носія родового життя та до життя природи, що потребує "одухотворити" і захистити його.

Отже, завдання, що їх покликана розв´язати екологічна ети­ка, можна визначити за декількома напрямками. По-перше, формуваннясвідомого, морально-відповідальногоставлення людини до діяльності в природі. По-друге, виховання здатності збереження планетарного життя на основі знання його уні­кальності: воно є цілісним феноменом життєвості різного рівня згідно з принципом взаємозумовленості. Планетарне земне життя є наслідком еволюції Всесвіту і вищим її виявом. По-третє, на людину — на її розумну природу — покладена нині моральна відповідальність за долю планети. Тому вона покли­кана приборкати "родовий егоїзм" і зумовлену ним стихію ак­тивності безвідносно до засобів. Творення нових, екологічно безпечних технологій, — один із вагомих чинників на цьому шляху.

## 16.2. Діяльність людини в природі та її наслідки

Глобалізація економіки і спричинене нею неухильне зро­стання масштабів виробництва зумовлюють виснаження при­родних ресурсів, зміни в біосфері Землі, зростання викидів в ат­мосферу речовин, шкідливих для життя людини і усіх інших живих істот. Первинна, або "природна (рос. естественная) при­рода" зазнає невідновних втрат. Зникають численні види і кла­си тварин та рослин внаслідок зміни клімату, ґрунтів, ландшафту, можливостей харчування тощо. Зрештою, дика природа зникає тому, що людство активно наступає, освоюючи найвіддаленіші куточки планети. Перелік вимерлих видів стрімко поповнює величезну за обсягом сумновідому "Червону книгу". Планета тотально спустошується людиною. Як свідчать дані, "зараз на планеті більш ніж 4 млрд га пустель. Пустеля з допо­могою людини розширюється зі швидкістю 4 га за хвилину" [1, с 154]. Зрозуміло, що мають місце і відновні процеси, інак­ше планета дуже швидко перетворилася б на пустелю. Однак регенерація ґрунтів значно менша за масштабом та ефективні­стю, ніж їх виснаження.

Не меншим лихом є промислові викиди в атмосферу. Щоро­ку сотні мільйонів тонн забруднювачів атмосфери суттєво змі­нюють її склад. Повітря стає небезпечним для дихання.

Зростають темпи забруднення землі пестицидами та іншими шкідливими хімічними речовинами. Вони застосовуються як засіб боротьби зі шкідниками, але шкодять, в першу чергу, здо­ров´ю людини. Як пише відомий еколог академік А. Яблоков, сьогодні в світі застосовується декілька тисяч видів пестицидів. Парадокс їх використання полягає в тому, що шкідники зреш­тою пристосовуються до них і виживають. Страждають від на­копичення цих шкідливих речовин у рослинах, в першу чергу, люди, а особливо діти [18]. Існує велика кількість інших видів хімічних речовин-забруднювачів води, землі та повітря, зокре­ма таких, як інсектициди, фунгіциди, гербіциди. Застосування їх проти шкідників мало ефективне, оскільки лише 5 відсотків з них досягає об´єктів пригнічення, а решта розпилюється в по­вітрі, потрапляє у воду тощо. Нетоксичних отрутохімікатів не існує. Вони шкідливо впливають на спадковість людини. Мас­штаби їх застосування — глобальні.

Великою проблемою стає засмічення планети різними вида­ми відходів. Ситуацію не рятує кількасот сміттєспалювальних заводів, що діють нині в різних країнах. Сотні мільйонів тонн відходів залишаються не переробленими. До того ж забрудню­ють атмосферу шкідливі продукти згоряння. Величезної шко­ди здоров´ю завдає радіаційне забруднення. Згідно з офіційни­ми даними, збільшення радіації впливає на частоту мутацій. Якщо протягом 1936—1960 pp. у світі зареєстровано 4 відсотки неповноцінних дітей, то у 1977 р. ця цифра зросла до 10 відсот­ків і продовжує катастрофічно збільшуватися.

За даними незалежної медичної комісії Народного Руху Украї­ни, що провела в 1991 р. обстеження стану здоров´я 5 000 київ­ських дітей, були оприлюднені такі цифри: з кожних 600дітей здоровою була одна; 599 мали різний ступінь захворювання щитовидної залози [Див.: 3].

З екологією пов´язані й проблеми геронтології, тобто перед­часного виснаження організму, старіння і смерті. Так, погіршен­ня екологічної ситуації в Україні, викликане чорнобильською аварією 1986 p., спричинило різке зниження тривалості жит­тя. Депутатська фракція Верховної Ради на телебаченні опри­люднила 8 жовтня 1996 року такі цифри: за 5 років вік грома­дян України зменшився на 5 років. Середній вік чоловіків сьогод­ні — 55 років, а жінок — 61 рік.

Факти можна множити, але і наведені засвідчують нагаль­ність розв´язання проблеми свідомого, опертого на моральні критерії, ставлення людини до природи. Воно включає мораль­ність відношення до власної природи, а отже, і турботу за май­бутнє свого народу та майбутнє роду людського. Фізичне і пси­хічне здоров´я прийдешніх поколінь залежить від того, що у спадок йому передадуть нинішні. Наголошуючи на важливості морального чинника, не слід залишати поза увагою правове регулювання стосунків людини з природою.

Держави, які дбають про добробут своїх громадян, не лише мають розвинуте законодавство для регулювання діяльності лю­дини в природі. Вони дбають про дотримання законодавчих ви­мог, застосовуючи правові санкції проти порушників. В Украї­ні також є чимало законів, спрямованих на організацію охорони навколишнього середовища. Це закони: "Про охорону навко­лишнього середовища" від 25 червня **1991**р.; "Про охорону атмосферного повітря" від 16 жовтня 1992 р.; "Про тваринний світ" від 3 березня 1993 р.; "Про карантин рослин" від 30 черв­ня 1993 р. та інші. Проблема однак полягає в тому, що вони не створюють справжніх гарантій захисту рослинного і тваринно­го світу, оскільки немає реальних механізмів контролю за їх дотриманням.

Вплив цивілізації на біосферу загрожує нині вийти за межі, при яких лише і може існувати цивілізація. Мова йде не лише про деякі зовнішні, але і про внутрішні чинники. Людина є ча­стиною біосфери, тож антропогенні впливи на її "організм, її психіку не менш небезпечні, ніж впливи на довкілля" [11, с 43]. Ознакою кризових впливів є інтенсивність мутагенезу: збіль­шення росту, збільшення кількості генетичних (спадкових) хвороб, збільшення кількості розумово неповноцінних. Названі процеси небезпечні, оскільки інтенсивні мутаційні процеси спричиняють втрату біологічним видом стабільності та приріка­ють його на деградацію та вимирання.

## 16.3. Унікальність планетарного життя

Для утвердження моральнісного ставлення до планетарного життя особливе значення має знання форм його прояву та ме­ханізмів функціонування. В. Вернадський при дослідженні ево­люції біосфери і переходу її в новий стан — ноосферу — вводить замість понять "життя" і "живі" поняття живого природного тіла і живої речовини. "Кожний живий організм у біосфері — природний об´єкт — є живе природне тіло. Жива речовина біо­сфери є сукупністю живих організмів, що живуть у ній" [2, с. 14]**.**Біосфера — це певна геологічна оболонка нашої планети, що має особливу організованість, рівноважність із деякими коливан­нями в історичному і геологічному часі щодо точно вираженого середнього. Біосфера складається з живої речовини і речовини неживої ("косной"). Між ними існує постійний зв´язок — непе­рервний біогенний рух атомів від живої речовини до неживої і навпаки. Він виражається в постійному неперервному диханні, харчуванні, розмноженні тощо. В біосфері величезну роль ві­діграють неживі-живі структури (ґрунт, намул, поверхневі води тощо), а "сама біосфера є складним планетарним неживим ("биокосное") природним тілом". Відмінності між ними в тому, що в живій речовині всі процеси відбуваються в історичному часі, а в неживій — у масштабі геологічного часу. Обидва процеси тривають на фоні геологічного часу, причому відчутним у ньо­му є "зростання сили вияву живої речовини в біосфері". Відбу­вається еволюція видів, що переходить в еволюцію біосфери. В. Вернадський визначає людину не як випадкове і незалежне від біосфери природне тіло, що діє вільно, а як результат трива­лого і закономірного природного процесу. Еволюційний процес отримує при цьому особливе геологічне значення завдяки тому, що він створив нову геологічну силу — наукову думку соціаль­ного людства. Під впливом наукової думки і людської праці біосфера переходить у новий стан — у ноосферу, тобто в сферу розуміння.

Наукове знання— як "геологічна сила", що створила ноо­сферу, не суперечить геологічному процесу, що його породив. Бурхливий розвиток наукового знання в XX ст. підготовлений усім попереднім розвитком біосфери. Причому, в розвитку людського розуму суттєву роль відіграла не лише геологічна тривалість розвитку черепа, але і більш тонкі механізми со­ціального життя в їх історичній тривалості. Наукова думка — це сила, що змінює біосферу. Зміна її "відбувається незалежно від людської волі, стихійно, як природний органічний процес" [2, с 41].

Важливо наголосити, що, як вважає Вернадський, жива природа є носієм і творцем вільної біогеохімічної енергії. "її можна назвати енергією людської культури або культурною біохімічною енергією", що створила ноосферу. Цілісність підхо­дудо планетарного життя та до середовища, в якому існує життя і живі організми, — методологічна засадане лише наукового аналізу проблеми. Цілісність підходу до названого феномена є також методологічною засадою екологічної етики як науки та критерієм цінності моральної практики.

Сучасна наука, спираючись на ідею ноосферного життя, дає обґрунтування його цілісності з позицій ідеї "універсального еволюціонізму". Універсальний еволюціонізм дає змогу відпо­вісти на питання причинності в сфері моральності. Свого часу Г. Спенсер зауважив, що його дивує відсутність у науках про мораль поняття причинності. Академік М. Моїсеєв, простежу­ючи процеси становлення планетарного життя з позицій теорії універсального еволюціонізму, говорить, що закони, які визна­чають принципи відбору, діють у живій речовині і суспільстві. Вони не суперечать законам неживого світу, законам фізики і хімії. "Ніщо живе не може їх переступити" [10, с 57].

Мовою універсального еволюціонізму можна описати і та­кий феномен, як біологічний і соціальний розвиток людини. Формування мозку як носія розуму — наслідок тривалого еволюційного процесу. Перші форми пам´яті, відмінної від генетичної, наявні уже у стадних тварин. Вони базуються на прин­ципі "роби, як я" і пов´язані з потребами виживання. Розвиток інших форм пам´яті, характерних для людини, пов´язаний зі зміною характеру еволюційного процесу. В антропогенезі по­чатки досвіду вкладалися в ті ж форми, що і у вищих стадних тварин, а саме: "роби, як я".

Ускладнення практичного досвіду і необхідність його збере­ження як більш цінного, ніж фізична сила, визначили якісні зміни в напрямку еволюції. Вона не припиняється, а перехо­дить на інший "надорганізмний рівень". Відбір відбувається вже на рівні організації популяцій, племен, а згодом і народів. Простежуючи еволюцію людини, М. Моїсеєв пише: "Людина як біологічна істота, як генотип практично припинила свій розвиток у кінці мезоліту або спочатку неоліту, з початку утвердження моральності як основного кооперативного компро­місу. В ім´я суспільного розвитку, в ім´я майбутності популяції "людина розумна" сама людина поступилася своїм індивіду­альним удосконаленням" [10, с 60].

Індивідуальне вдосконалення набуло не біологічного, а ду­ховного спрямування, здійснюючись па ґрунті суспільного до­свіду. "Неолітична революція", або період, коли внутрішньови­довий відбір перестає відігравати вирішальну роль в еволюції людини, створила підстави для кооперативності досвіду. При­скорення історичного процесу пов´язане з універсалізацією досвіду, найосновнішими складниками якого є штучні знаряд­дя, знання і моральність.Моральність підпорядкувала і упо­рядкувала ті природні якості, що їх несе в собі людина як біо­логічна істота, а саме — агресивність. Без неї людина не могла б вижити в епоху полювання на мамонтів. Але нині вона шкід­лива і небезпечна. Моральність, оперта на розумне упорядку­вання природних нахилів, стає необхідною умовою подальшого прогресу людства.

Отже, моральність цілком правомірно розглядати "в рамках Універсального еволюціонізму як змінний у часі не лише су­спільний, але і природничо-науковий феномен" [10, с 61].

Моральність як явище приборкання агресивності в контексті ідей універсального еволюціонізму органічно включає екологічні імперативи. Якщо попередні етапи еволюції, в тому числі ево­люція людини, були наслідком природної самоорганізації, то сучасний етап еволюції змінює свій характер. Він перетворю­ється на процес "спрямований, з чітко поставленою загальнопланетарною метою". Вона може бути визначена як розумна організація життя з метою збереження виду "людина" шляхом збереження його джерела — планетарного життя.

## 16.4. Еволюційна етика

Початки наукового дослідження витоків моралі у зв´язку з еволюцією людини пов´язані з XIX ст. Під впливом ідей Ч. Дар-віна про "суспільні інстинкти", наявні не лише у людей, але й у тварин, починає складатися нова галузь етичного знання — "еволюційна етика". Представники еволюційної етики Герберт Спенсер, Гекслі, Марк Гюйо та інші не ототожнювали поняття "суспільний інстинкт" у людини і тварини, вказавши, що у лю­дей він набуває якостей свідомого морального почуття. Цінним було те, що наука почала досліджувати очевидне, те, що фіксує міфологія, народний епос і, зрештою, досвід, а саме: між твари­ною і людиною немає нездоланної межі. Вони стоять на якісно різних рівнях еволюційного процесу, і все ж між цими якісни­ми рівнями існує певний зв´язок.

Спенсер у працях "Соціальна етика" та "Основи етики" ви­словив думку про еволюційність процесу становлення моралі. Він здійснювався шляхом витіснення рис войовничості в ха­рактері людини і заміни їх почуттями симпатії та співчуття. Завдання етики Спенсер бачить в установленні правил моральної поведінки на науковій основі.Він говорить про необхідність встановити моральнісні начала як прояви еволюції, узгоджені з законами фізичними, біологічними та соціальними.

Цікава думка Спенсера щодо засобів "підсилення життє­вості". Забезпечення її дає "промислове співробітництво", тоб­то спільне творення умов виживання. Справді, людина змінює середовище життєвості не шляхом механічного пересування, як це роблять тварини, мігруючи з одного несприятливого регіону в інший, сприятливіший, а шляхом якісної зміни середовища.

У XX ст. ідеї еволюційної етики знайшли подальший розви­ток у працях П. Кропоткіна, Роулза, Фурзангера, Рьюза та ін.Кропоткін, характеризуючи ефективність зусиль зі творен­ия умов виживання, схильний вважати, що потреба в спілку­ванні і взаємній підтримці — це такі ж основні властивості, як і потреба в їжі [4, с 228]. Взаємодопомога всередині видів ("аль­труїзм" — поняття, що застосовується щодо природних видів як метафора) спрямована на пристосування з метою виживання.

Сучасний дослідник проблеми еволюційної етики канадський вчений М. Рьюз говорить, що мораль — це "колективна ілюзія, породжена нашою біологією для того, щоб забезпечити наше соціальне існування" [12, с 43]. Обґрунтовуючи думку, він пише: "Я вважаю, що, оскільки діяти спільно і бути "альтруї­стами" — в наших еволюційних інтересах, оскільки біологічні чинники примушують нас вірити в існування безкорисливої моралі. Тобто, біологічні чинники робили з нас альтруїстів" [12, с 39]. Щодо еволюційних чинників, які визначили необхід­ність діяти спільно, то Рьюз називає серед них недостатність суто природних якостей, необхідних для виживання. Людина не надто швидко бігає, не надто сильна і фізично розвинена. Успіхів вона досягає, лише діючи спільно з іншими. Саме це зумовлює об´єктивну необхідність суспільних дій. З іншого бо­ку, спільні дії розкриваються особливо переконливою результа­тивністю [Див.: 12, с 37]. Очевидно, мова може йти про "транс­формацію" інстинктів, тобто переведення із сфери безсвідомого у межі свідомості навичок, найбільш корисних для виживання виду.

У процесі антропогенезу моральна злагода вироблялася в су­місних (спільних) діях і визначилася як найбільш ефективна Для виживання. Цей процес можна моделювати у такий спосіб: становлення моралі відбувалося у двох основних напрямках. Агресивні інстинкти витіснялися у глибини безсвідомого шля­хом творення заборон, тоді як інстинкти, що забезпечували виживання, виносилися на "поверхню", формуючи свідомість. Вони починали культивуватися так само, як культивувалося дотримання заборон. Гарантом успішної культивації принципу злагоди і взаємодопомоги було зростаюче усвідомлення його цінності для виживання.

Регуляція стосунків у двох зустрічних напрямках розкрила­ся своїми перевагами тим, що координувала стосунки, спрямо­вуючи їх у сферу творення умов гарантованоговиживання.

Отже, шлях становлення людства розгортався у напрямку від пристосування до природи (що характерно для тваринного світу) до творення простору свободи, шляхом якісної зміни середови­ща. Мова йде не лише про економічні чинники виживання і са­мозбереження виду, а, в першу чергу, про зростаюче усвідом­лення гарантованості життя, наявної в гарантованій злагоді стосунків. Це дотримання заборон на небезпечні дії та заохо­чення на сприятливі. Поняття "друга природа" в сенсі сказано­го означає, в першу чергу, свідоме регулювання стосунків, тоб­то "управління" інстинктами. А отже, культивування бажано­го та необхідного і витіснення небажаного, шкідливого для виду в сферу безсвідомого.

Процес визначається самоцінним, оскільки для суб´єкта інша людина починає усвідомлюватися джерелом власної безпеки і гарантом виживання. Реальністю цього змісту свідомості слу­жать спільні дії з творення матеріальних умов виживання. Свідомість наповнюється предметним змістом. Предметомїї стає інша людина(люди). Злагоджені взаємодії з ними в резуль­таті дають ефективну предметну результативність. Об´єктивна цінність вироблених стосунків, усвідомлення та переживання їх зафіксовані в міфології. Злагоду стосунків, наявну в межах конкретних людських спільнот, міфологія утверджує як уні­версальний і всезагальний спосіб відносин у масштабах світу як космічного цілого.

"Друга природа" зумовила незнищенність виду "людина" удвох вимірах. По-перше, у вигляді виробництва гарантова­них засобів виживання. Об´єктивна необхідність спільних дій визначила злагодженість та скоординованість зусиль, внаслі­док чого кожна спільнота діє як цілісний організм.По-друге, гарантом незнищенності виду є накопичення морального досві­ду. Досвідє тим скарбом, що передається у спадок не на рівні інстинкту, а на рівні свідомості.Духовний досвід умінь (прак­тичних та моральних), свідомо регульований, в свою чергуі розкривається цінністю на двох рівнях. По-перше, в його ста­лих вимірах у спільнотах. По-друге, в його рухливому, творчо­му розгортанні — в суб´єкті.

Досвід моральних взаємодій складається в предметно визна­чених стосунках, де він об´єктивно необхідний для досягнення бажаної результативності. Предмет спільних зусиль виступає рри цьому не посередником, а змістовним, організуючим цен­тром. Результативність зусиль зумовлюється морально визна­ченою взаємодією з предметом небайдужості та з іншими, що також поєднані небайдужістю до предмета.

Уміння пізнавати об´єкт, ідучи за логікою розгортання його якостей, базується на моральності як на своїй основі. Моральність є і передумовою, і наслідком будь-якого виду формування. "Прак­тичне творення предметного світу,— писав К. Маркс, — пере­робканеорганічної природи є самоутвердженням людини як свідомої родової істоти. ... Людина виробляє навіть коли вільна від фізичної потреби, і в істинному сенсі слова лише тоді і ви­робляє, коли вона вільна від неї... Людина вміє виробляти за мірками будь-якого виду і всюди вона вміє прикладати до пред­мета властиву йому мірку" [8, с 93]. Здатність пізнання відпо­відно до мірок виду (моральна в своїй основі) є, згідно з К. Марк­сом, виявом "всезагальної спроможності розуму".

Отже, специфічно людське середовище життєвості створю­ється двома шляхами. Перший у вигляді опредметнення твор­чих умінь у діяльності формування предметності. Другий — у вигляді творення відношення, що базується на моральній налаштованості на злагоду стосунків.

Об´єктивним чинником, що налаштовує на злагоду, є потре­ба в досягненні ефективної результативності спільних зусиль. Тобто об´єкт небайдужості визначається як організуючий чин­ник моральної взаємодії. Остання набуває опредметнення в до­сконалому формуванні, а отже, стає реальним чинником органі­зації психічних структур на злагоду, а не конфронтацію з інши­ми. Рух свідомості суб´єктів діяльності, спрямовуючись на злагоджені взаємодії, в кінцевому результаті дає віднайдену істину. Істина має подвійну цінність: як об´єктивований у пред­меті результат спільних зусиль і як вироблена в діяльності істи­на людських зв´язків.

Виникає однак питання: чи не спричинила еволюція інстинк­тів у процесі антропогенезу фатальне відчуження людини від Природи? Справді, вид "людина" еволюціонував у напрямку звільнення від цілковитої залежності перед природою. Однак відчуження від природи правомірно характеризувати як один із етапіврозвитку стосунків з нею. Нині усвідомлення цінності природи як джерела життя покладене на людину як її мораль­ний обов´язок. Тобто свідомість за умови її морального спряму­вання покликана виступити гарантом збереження планетарно­го життя.

## 16.5. Етологія

У XX ст. склалася близька до еволюційної етики галузь біо­логічної науки — етологія. Вона досліджує генетичні основи поведінки тварин та набутий на цій базі впродовж їхнього життя досвід виживання. Етологія прагне також пояснити шляхом аналогій певні соціальні явища та вчинки людей. Зокрема, вона розкриває спільність поведінки людини і тваринного світу, пов´язану з інстинктом виживання. Все більше є дослідів, що незаперечно доводять існування у тварин не лише стереотипної інстинктивної поведінки, але також і цілеспрямованих дій, пов´я­заних із навчанням, наслідуванням, і навіть наявністю у тва­рин "розсудкової діяльності" [17, с 113].

Етологія органічно вписується у комплекс наук про люди­ну, даючи змогу зокрема відповісти на питання про витоки її моральності. Як слушно вказує Клод Лоренц, дослідження спільного в поведінці людини і тварини потрібне не для того, щоб уподібнити поведінку тварин людській. Вони потрібні, щоб простежити напрям, у якому рухалася еволюція. "Суть еволюції органічного світу в тому і полягає, що вона створює абсолютно нові і більш високі ознаки, які на попередній стадії не існували навіть у зародку. Звичайно, і нині в людині є щось від тварини, але в тварині від людини немає нічого. Генеалогічні досліджен­ня, що з необхідності ведуться від нижчого, від тварин, дозво­ляють нам особливо чітко побачити людську сутність, великі досягнення людського розуму в етиці, яких світ тварин зага­лом не знає" [7, с 69—70].

Етологія відіграє важливу роль у біологічному і психологіч­ному пізнанні людини. Вивчення психіки тварин, їх поведінки може прислужитися вивченню психології людини так само, як уже служить біології людини. Вона виконує два надзвичайно важливих завдання. По-перше, відкриває взаємозв´язок вищих форм життя з нижчими і моральне зобов´язання людини як носія вищих форм щодо "братів своїх менших". Адже вони виявляються беззахисними перед силою людини, що володіє нині величезними можливостями управляти долею усіх інших живих істот на планеті. По-друге, людина як істота, що наділе­на розумом, має оволодіти своїми інстинктами, щоб приборкати свою тваринну природу і діяти згідно з законами розумного.

## 16.6. Біоетика

У 70-х роках XX ст. складається нова галузь екологічного знання — біоетика. Розвиток її був започаткований науковця­ми США, де видана п´ятитомна енциклопедія з біоетики. Основ­ною проблемою, на якій початково зосереджувалася увага до­слідників, були стосунки "лікар — пацієнт". Поряд із названим вузьким аспектом, склалося значно ширше її розуміння. Цен­тральною проблемою стало ставлення до життя і смерті. Жит­тя бачиться само цінним, вищою цінністю. Під життям розумі­ється не лише людське життя, але і життя тварин, біоценоз, біосфера тощо. Біоетика спирається на цінності культури, що складалися в антропогенезі та знаходили відображення в міфо­логії, в світових релігіях, у філософії. Вона виникла як відповідь на "технологічні виклики" в медицині: нові технології транс­плантації органів, зародження і підтримання життя тощо.

Біоетика в ЇЇ широкому значенні включає в коло своїх про­блем етичні норми ставлення до феномена життя. Одною з ак­туальних і складних проблем, навколо якої зосереджена нині увага біоетики — визначення смерті, евтаназія. Вона загостри­лася у зв´язку з розвитком трансплантології. Пересадка органів тяжкохворій людині від здорової людини, що перебуває у стані клінічної смерті внаслідок трагічного випадку, — один із по­ширених нині методів порятунку тяжкохворих. Однак зали­шається запитання: щослід вважати смертю? Коли справдіПрипиняється життя людини?

Біоетика пов´язана з медичною етикою, деонтологією (дисцип­ліна, що визначає ставлення лікаря до пацієнта) та медичним правом. У коло досліджень біоетики органічно вписується, з од­ного боку, історія становлення відносин людини з природою закріплена в ментальних культурах: у міфології, епосі, народній звичаєвості. З іншого боку — біоетика розглядає велике коло проблем утвердження прав людини (в тому числі і як пацієнта) на життя, на здоров´я, на відповідальне і вільне самовизначен­ня власного життя. Маючи на увазі складний комплекс мо­ральних проблем, перед якими опинилася сучасна наука, відо­мий американський вчений-біолог Б. Гласс пише: "Я наполя­гаю на тому, що філософи науки в майбутньому повинні значно більше мати справу з етичними проблемами, ніж з логічними" [Див.: 15, с 80].

Моральною основою, на яку має спиратися сучасна біоети­ка, є вимоги Нюрнберзького кодексу 1947 p., що був сформу­льований у ході судового процесу в справі 23 нацистських лікарів, звинувачених у військових злочинах і злочинах проти людства. Висунуті судом десять "моральних, етичних і право­вих" вимог показували злочинний характер експериментів, що проводилися на людях. Разом з тим, Нюрнберзький кодекс вво­див розмежування двох типів клінічних досліджень: терапев­тичних і не терапевтичних. Перші виправдані тою мірою, якою спрямовані на збереження життя та покращення стану хворо­го. Другі — не терапевтичні. Це такі, що не мають цінності для людини, яка служить їх об´єктом. Кодекс забороняє проведен­ня експериментів, що загрожують пацієнту смертю або непо­правною шкодою.

Упродовж наступних років під впливом ідей Нюрнберзького кодексу було прийнято ряд документів, що регламентували екс­перименти на людині. Це, зокрема, Міжнародний кодекс медич­ної етики (1964 p.); Гельсінська декларація (1964 p.), що була суттєво уточнена в 1975 p.; документи Швейцарського колоквіу­му на тему "Експерименти на людині", документи ООН про гро­мадянські й політичні права, прийняті в 1966 р. та інші.

Важливу роль у контролі над дотриманням етичних вимог при експериментах на людині відіграють такі міжнародні об´єд­нання, як Всесвітня організація охорони здоров´я (ВОЗ), Все­світня медична асоціація (ВМА) та інші. У 1981 р. був прийня­тий і затверджений глобальним комітетом ВОЗ Звіт міжнародних рекомендацій для проведення медико-біологічних дослі­джень з участю людей. Пояснюючи причини, що викликали його появу, відомий учений Ф. Гуттерідж у статті "Досліджен­ня з участю людини і медична етика" відзначав складність упро­вадження вже прийнятих заборон на медико-біологічні дослі­дження з метою забезпечити охорону прав людини та її соці­ального добробуту.

Етична наука, як свідчить сказане, все активніше долучаєть­ся до вироблення морально-правових засад збереження люд­ського життя, що стає об´єктом науково-дослідницького інте­ресу. Біоетика ставить моральні обмеження на ті експерименти над здоров´ям людини, що небезпечні для її життя. Останнім часом у зв´язку з актуалізацією питання про клонування тва­рин та органів людини, проблема набула особливої гостроти. Виникла необхідність більш широкого формулювання питань зв´язку природничих наук із етикою.

При всій різноманітності підходу до розв´язання проблеми вчені доходять згоди, що всебічне вивчення наукою феномена людини має, поряд із логікою, включати етику, тобто те, що називають "нормами науки", — етичні стандарти. Вони управ­ляють соціальними взаємодіями вчених. Формулюючи прин­цип взаємозв´язку природничо-наукових досліджень та етич­них цінностей, американський учений П. де Форест пише: "Гло­бальний суспільний інтерес науки випливає з того, що вчений відповідальний перед людством загалом і не лише індивідуаль­но за ті дії, які він здійснює як вчений, але і колективно — за застосування результатів науки в кожній країні і в усьому світі" [Див.: 15, с. 153]. Об´єктом моральної оцінки в сфері науки є не лише наслідки застосування її даних у практиці, але і самі про­цеси дослідження, а також "внутрішній світ" науки: тематика Досліджень, характер постановки та проведення експериментів тощо. Моральний критерій поширюється також на особистість Ученого: від його моральних якостей великою мірою залежить об´єктивність, науковість результатів.

Біоетика покликана відповідати таким вимогам. По-перше, Необхідна єдність науки і гуманістичних цінностей. По-друге, Необхідно, щоб гуманістичні цілі ставилися вище за дослід­ницькі. По-третє, необхідне регулювання наукових досліджень з позицій гуманістичних цінностей. Регулювання має включа­ти і заборони на деякі види експериментів з участю людини, що можуть бути небезпечними для її життя. По-четверте, необ­хідна розробка правил біомедичних робіт з урахуванням прав людини, включаючи юридичні норми [Див.: 14, с. 6].

## 16.7. Екологічне виховання

Комплекс проблем, створений рухом сучасної цивілізації, ставить людство перед необхідністю їх кардинального розв´я­зання. "Сьогодні важливо усвідомити, що розум, рушієм якого є інтерес до пізнання, але не організований моральнісним по­чуттям, загрожує людській цивілізації" [Див.: 9, с 75]. Загро­зу створює і безвідповідальне ставлення людства до власного життя та долі планетарного життя. Врятування планети, як стає все очевиднішим, залежить від розумногорегулювання процесів розвитку і підтримання життя шляхом розв´язання демографічних проблем, розвитку культури споживання, розум­ного використання природних ресурсів, розвитку нових еколо­гічно безпечних технологій виробництва тощо. Тобто необхідне виховання нового рівня свідомості,спрямованого на подолан­ня егоїзму людства і практичне утвердження планетарного життя як вищої цінності. Моральним критерієм оцінки особи­стості може виступити принцип, сформульований А. Швей­цером: "Воістину моральна людина лише тоді, коли вона підпо­рядковується внутрішній спонуці допомагати будь-якому жит­тю, якому вона може допомогти, і утримується від того, щоб завдати живому будь-якої шкоди" [16, с 39]. Актуальним є питання екологічного виховання як системи,що має багато­рівневий характер і охоплює собою всі ланцюги освітньої си­стеми. Розвинуте моральнісне ставлення до природи в багатстві проявів її життєвості та екологічна грамотність — дві найваж­ливіші складові екологічної культури.

Методологічним принципом екологічного вихованняє прин­цип коеволюції (лат. со(п)— разом; evolutio— розгортання). Людство, щоб забезпечити своє майбутнє, має належним чином змінювати характеристики біосфери. Але змінювати потрібно і людські потреби, у такий спосіб, щоб вони відповідали вимо­гам їх природи [11, с. 40]. Імператив тут такий, що природа без людини може існувати, а людина без природи — ні. А тому суспільний розвиток, зокрема розвиток продуктивних сил, має здійснюватися у такий спосіб, щоб зберегти феномен розумного життя.

Екологічне виховання покликане сформувати новий тип мислення, в основу якого покладене почуття особистої відпо­відальності людини за свій родовід, за фізичне і психічне здо­ров´я нащадків, отже — відповідальність за добробут нації і людства.

Академік Моїсеєв твердить про необхідність для суспільства так виховувати своїх членів, так впливати на формування їх духовного світу, щоб вони виявилися здатними мислити не категоріями своєї печери і навіть племені, а відчувати себе ча­стиною величезного світу, доля якого тою або іншою мірою за­лежить від кожного" [11, с. 32]. Чим зумовлений саме такий стан речей? Вчений стверджує, що основною причиною того, що людство дійшло до межі наближення глобальної кризи, є сама людина. її біологічна природа мало відповідає сучасним умо­вам життя, адже її організм сформувався в передльодовикову епоху, і те, що добре для мисливців за мамонтами, мало підхо­дить для людини, яка володіє атомною зброєю" [11, с. 33].

Актуальність коеволюційного підходу як виховного прин­ципу диктується чинним у Всесвіті принципом антропності: жорсткої приладженості фундаментальних постійних, що за­безпечують існування Всесвіту і тих процесів, що в ньому відбуваються. Очевидно, те ж саме має місце і в системі "люди­на — довкілля". "Подальший розвиток виду homo sapiens, по­дальший його добробут вимагають дуже точної узгодженості характеру еволюції людського суспільства, його продуктивних сил і розвитку природи" [11, с 40]. В природі діють принципи самоорганізації. На рівні природа—суспільство узгодженість їхніх характеристик забезпечується Розумом і Волею Людини. Нині вчені наголошують на необхідності формування певної загальної стратегії у взаєминах людства та біосфери. Шлях до її реалізації вони бачать у перебудові пріоритетів людини, їх узгодження з можливостями природи. Останнє вимагає "нового світорозуміння, нової моральності і, зрештою, нового духовно­го світу" [11, с. 43]. Важливим в екологічному вихованні є та­кий чинник, як усунення зверхності людини і "проповідь сми­рення", як називає цей чинник Клод Лоренц. Мова йде про усві­домлення людьми самих себе як частини Всесвіту. Зверхність заважає людині визнати, що її власна поведінка підпорядкова­на законам природи. Зверхнє ставлення є "духовним чванством людини" [5, с. 7].

Екологічне виховання з необхідністю має бути оперте на по­долання трьох упереджень, що панують над людством. Перше — це упереджене ставлення щодо своїх витоків, зокрема того, що людство еволюціонувало від такої гілки вищих тварин, як шимпанзе.

Друга перешкода до самопізнання — це емоційне заперечен­ня того, що поведінка людини підпорядковується законам при­родної причинності. Адже останнє видається запереченням сво­боди волі.

Третя причина, що заважає самопізнанню — протиставлен­ня матеріального та ідеального начал в людині й утвердження ідеального як єдиного справді цінного. Така позиція характер­на, принаймні, для західної культури. Клод Лоренц слушно вважає, що самопізнання, в якому усуваються всі упереджен­ня, могло б послужити свідченням духовної сили людства. "Зна­ючалюдина відчує лише нове благоговіння перед Розумом і Відповідальною Мораллю, які вперше прийшли в цей світ лише з появою людини і цілком могли б дати їй силу, щоб при­душити тваринну спадщину в собі самій, якби вона в своїй горди­ні не заперечувала самого існування такої спадщини" [5, с. 10]. Конкретні шляхи і засоби екологічного виховання визначаються названими вище гуманістичними принципами, найважливішим з яких є принцип поваги до життя. Вони покликані виконати роль методологічної засади для побудови системи екологічного виховання

**Тема 17. ПРОФЕСІЙНА ЕТИКА**

## 17.1. Моральні аспекти професійності

Професійна етика — це галузь етичного знання, що відобра­жає рівень моральнісного ставлення людини до суспільства та до себе самої в опредмєтнених формах: у змісті, засобах, про­цесі та наслідках діяльності. Професійність — це здатність людини опанувати навички та уміння певного виду діяльності та розгорнути на їх основі власні творчі здібності. Тобто профе­сійна етика відображає рівень соціалізаціїособи. Професійністю вона предметно засвідчує повагу до суспільства. Разом із тим, професійність стає об´єктивною підставою для поваги з боку су­спільства, а отже, і реальним ґрунтом для самоповаги.

Професійна етика історично склалася як результат суспіль­ного розподілу праці. Вона — посередник у стосунках особи і суспільства. В діяльності людина утверджує рівень мораль­ності в об´єктивованих формах, тобто предметно закріплює свою співприсутність у бутті.

Професійність зазвичай розглядається як один із необхід­них чинників самоутвердження талантом себе, коли йдеться про творчі професії (актор, художник, композитор тощо). У них лю­дина самореалізується згідно з покликанням. Талант "обирає" Людину, а людина — професію. Талант спонукає утвердитися Всупереч труднощам. Талановита людина, як правило, цілком віддає себе улюбленій справі й почувається щасливою, занурю­ючись в діяльність, що складає сенс її життя.

Наслідком діяльності стає в цьому разі дещо непересічне. Доробок особистості входить у досвід спільноти та людства. Ім´я її залишається в пам´яті поколінь. Таланту іманентне мораль-нісне ставлення до предмета діяльності. Вчений прагне пізнати об´єктивну істину та адекватно передати її в змісті наукової тео­рії. Митець — утілити в досконалу форму образи, що живуть у свідомості та уяві.

Творчі здібності, покладені в ній природою, людина реалі­зує в безлічі видів діяльності. Успіхи людства в сфері науки, мистецтва, у вихованні особи, в розвитку техніки, в промисло­вому виробництві, у формуванні специфічно людського середо­вища життєвості тощо засвідчують, що розподіл праці — не лише об´єктивна необхідність в умовах нечуваного зростання людських умінь. Професійні вміння — спосіб, у який людина задіяна в суспільне життя і є його активним учасником. Хоча, звичайно, вузька професіоналізація — явище шкідливе, оскіль­ки людина, не маючи можливості утвердитися у різних видах діяльності, неминуче прирікається на однобічність. Вона вклю­чена в суспільне життя якоюсь однією своєю здібністю.

Діяльність людини, що зустрілася зі своїм покликанням, характеризується не лише переконливою, часом вражаючою результативністю. Утверджуючись радісно і натхненно, творча особистість утверджує і примножує чесноти роду. Наслідки її діяльності цінні не лише практичною результативністю. Функ­ціонуючи в суспільстві як уособлення творчого духу особи­стості, вони удосконалюють вид "людина". Спілкування з ними спонукає інших на особистий творчий пошук та самоутвер­дження.

Творча особистість фактом співприсутності у бутті створює атмосферу моральнісного відношення до світу. Енергетичне притягання таланту настільки сильне, що він здатний створю­вати навколо себе ідеальне поле стосунків і надихати інших на творчість. Досить згадати духовну ситуацію доби Відроджен­ня. Відомо, що епоху творили окремі визначні особистості, які уособлювали вищі творчі можливості людини. На місце ідеалу аскетизму та практики втечі від життя вони утвердили ідеал активної діяльності. Вони почали визначати цінність людини за об´єктивною ознакою: згідно з наслідками її діяльності. Остан­ня покликана нести в світ Істину, Красу і Добро. Культура Відродження, що виходить з погляду на людину як творчу, діяльну особистість, має виражений гуманістичний характер. Вона народжує впевненість у своїх можливостях та дає відвагу пошуку діяльності, до якої людина призначена природою. В цьо­му сенсі поняття "творчі професії" умовне. Кожна професія містить більші або менші можливості для творчого самоутвер­дження.

Інша річ, що людині далеко не завжди випадає зустріч із своїм покликанням. Часто вибір діяльності відбувається під впли­вом обставин, що надає йому випадковості. Однак моральнісне відношення людини до себе самої вимагає досконало опанувати професію та постійно поглиблювати уміння. Почуватися ком­петентним означає поважати справу в собі та себе у справі, яку робиш, тобто поважати в собі людину. Одночасно це підстава для поваги з боку інших. Поглиблення знань, фахове удоскона­лення народжує інтерес до діяльності. В діяльності віднаходить­ся її сенс, а разом з тим людина знаходить своє місце в житті. Можлива і така ситуація: діяльність, що спочатку видавалася випадковою, стає сенсом життя, а людина почуває себе щасли­вою.

Зрештою, потенційні можливості людини настільки великі, що вона не знає їх меж. Лише зіткнувшись з новою справою, заглиблюючись і опановуючи її, особа відкриває в собі нові здіб­ності та уміння. Німецьке прислів´я слушно наголошує: "Умін­ня приходить з посадою". Об´єктивною підставою ефективної результативності є моральні чинники: інтерес до предмета, за­цікавленість в опануванні його таємницями.

Можливі два чинники небайдужості. Перший — зовнішній. Предмет звернув на себе увагу і набув сенсу предмета пізнання та формування. Таке відношення може скластися щодо будь-якого виду діяльності. Моральніснии аспект тут зумовлений здатністю небайдужості, потребою моральної та естатичної взає­модії з дійсністю. Другий чинник — внутрішній. Особа потре­бує спробувати себе у конкретному, саме цьому виді діяльності, Щоб випробувати власні уміння. В такому випадку відкрива­ється творча сутність моральнісного ставлення до себе як суб´єк­та діяльності та життєвості. Предмет може бути нейтральним. Багато професій є "непрестижними", і люди, працюючи на не-Орестижній роботі, вважають себе невдахами. Однак як добре сказала професор Фортова, визначаючи об´єктивні підстави творчості, "можна миги підлогу творчо і писати про творчість нетворчо". Об´єктивні підстави творчості покладені не в об´єкті, а в суб´єкті: в моральності відношення людини до світу та до себе самої. Тому професійна діяльність є важливим засобом самоудосконалення та самоутвердження особистості. Людина, позбавлена внутрішньої потреби у діяльності, часто усувається від дії, а отже, втрачає можливість самоутвердитися.

Наслідки, об´єктивовані в предметно-практичній, теоретич­ній, художній діяльності, з очевидністю засвідчують, що люди­на була,що вона відбуласяі постійно співприсутня в бутті.

Поняття професійності не тотожне поняттю "фах". Майстер­не опанування фахои — основа відчуття власної гідності та потрібності людям, а також основа психічної комфортності. Зрештою, воно — важливий чинник відчуття повноти і змістов­ності життя.

Поняття професійності має й інший аспект. Його застосову­ють щодо якісно виконаної роботи, хоча людина і не обрала її основною сферою своєї діяльності, своїм фахом. Про бездоган­но виконану роботу говорять "професійна", "майстерна", хоча виконав її "аматор". Звернемо увагу, що слово "любительство" в російській мові "лвбительство" походить від слів "любов", "любити", тобто бути небайдужим до свого предмета. Що по­трібно для комфортного самопочуття в будь-якій сфері діяль­ності? Відомий англійський письменник Рей Бредбері, якось виступаючи перед учяями коледжу, запитав їх: "Ви хотіли б ніколи в жигті не працювати?" — "Звичайно, але як?", — від­повіли діти. — "Дужо просто. Закохайтесь в те, що ви будете робити", — сказав письменник. Знайшовши улюблену справу, особа отримує змогу гнайти себе: відкрити власні можливості, а отже, утвердитися. В такому разі вона не роботу виконує, а са­моутверджуються. Сказане засвідчує, що професія — це далеко не єдиний, але вагомій чинник вияву моральності особи.

Слід однак мати ьа увазі, що професія не робить людину моральною. Річ не в ярофесії, а в моральних якостях людини. Аморальна людина може найблагороднішу професію викори­стати у власних корисливих цілях. Моральність не формується професією і нею не візначається. В професії і через професію вона лише виявляється.У зв´язку з цим у суспільстві завжди наявна низка проблем, що створюються ситуаціями позамо-рального ставлення людини до своїх професійних обов´язків. Серед професій, що безпосередньо і найтісніше пов´язані з мораль-ною відповідальністю особи за наслідки діяльності, є такі: про­фесія вчителя, лікаря та юриста. В їхніх руках — найважливіші аспекти людського життя, тому вони мають гуманістично ви­значене спрямування. Від сумління лікаря залежить здоров´я і життя людини; від компетентності й моральності юриста — добре ім´я, громадянський статус, зрештою, доля людини; ком­петентність та любов до дитини в учительській професії є вирі­шальними чинниками становлення творчої особистості.

У сучасну епоху до низки професій, що безпосередньо оперті на моральні чинники, належить також професія вченого. Від рівня гуманістичної спрямованості науки нині без перебільшен­ня залежить існування планетарного життя загалом.

У зв´язку з переходом України до ринкової економіки, що базується на конкуренції, набувають актуальності питання про­фесійної етики в сфері підприємництва та менеджменту. Отже, професійна етика — важливий чинник творчих умінь людини та засіб удосконалення життя.

## 17.2. Етика вченого

У XX ст. наука утвердилася як основне джерело духовності, Що визначає собою подальші перспективи розвитку людства. Особливого значення набуло природничо-наукове знання зав­дяки його вираженій гуманістичній функції. Наука моральна за тою об´єктивною підставою, що її метою є істина. І оскільки пізнання розсуває пітьму незнання, воно розширює межі ду­ховної свободи, усуває страх людини перед світом, служить підставою зростання в людстві почуття гідності та впевненості в своїх творчих можливостях. Разом із тим, з другої половини XX ст., особливо у зв´язку з успіхами в галузі ядерної фізики та біології, актуалізується питання зв´язку етики і науки. Спра­ва Не стільки у покладанні певних меж на пізнання, скільки У забороні застосування даних науки в антигуманних цілях.

Проблема зв´язку етики та науки — одна з давніх. Вона за­початкована ще в етиці Сократа та Арістотеля. В Новий час у зв´язку зі зростанням рівня наукового знання та все відчутні­шим його впливом на людське життя зростаючої гостроти набу­вають питання морального спрямування науки. В працях Ф. Бе­кона, Декарта, Гоббса, Гельвеція звучить велика повага до нау­кового знання та повага до людини, здатної до пізнання. Правда, в працях Руссо наявна пересторога щодо схиляння перед нау­кою, оскільки остання може служити своїми наслідками і амо­ральним цілям.

Нині при дослідженні зв´язку природничо-наукового знан­ня та етики слід враховувати два основні аспекти проблеми. Перший пов´язаний з процесом творення наукового знання. Другий — із соціальними наслідками його застосування. Щодо першого аспекту, то актуальність зв´язку етики і науки зумов­люється зміною ситуації творення наукового знання. Масовість і слабка регульованість процесу створює низку несподіванок. Якщо в попередні епохи наука була покликанням порівняно невеликої кількості людей, то в XX ст. ситуація кардинально змінилася. Як писав відомий французький вчений П´єр Оже в праці "Сучасні тенденції в наукових дослідженнях", 90 % усіх відомих людству вчених і науково-дослідних працівників є на­шими сучасниками, тобто живуть у XXI ст.

Бурхливий розвиток наукового знання висуває перед вчени­ми низку етичних проблем і вимагає їх дотримання. Це, в пер­шу чергу, усвідомлення науковцями себе як певної духовної спільноти, а наукового знання, що складається в спільному творчому пошуку фахівців певної галузі, як цілісного процесу, всередині якого іде розширення та поглиблення меж знаного. Цей процес передбачає творчі дискусії, висунення, паралельно з існуючими, нових гіпотез для розширення меж пошуку об´єк­тивної істини. Етичні підходи до розв´язання наукових проб­лем, Що визначилися як філософія науки, були започатковані в 20-х роках XX ст. англійським філософом і соціологом К. Поппе-ром. Він висунув ідею, згідно з якою фактом науки слід вважа­ти не досвід окремого вченого, а те, що визнане за факт науко­вим співтовариством. Цей підхід зумовлений складністю про­цесу творення достовірного знання внаслідок складності його перевірки. Наукова спільнота виступає носієм морально-цін­нісного відношення до змісту знання, що має містити в собі та­кож моральнісно визначений підхід до процесу його творення.

Наукова спільнота є, отже, конструктивним началом в науко­вому пізнанні.

Згідно з Поппером, "інструментом" творення об´єктивного знання є "теорія фальсифікацій" або "теорія критичного раціо­налізму". Вона виходить з того, що наукове пізнання базується на перевірюваностіфактів. Досвід (сфера фактів) не констатує, а лише контролює, "відбраковує" теорії. Скільки б фактів не свідчило на користь теорії, за наступної перевірки вона може виявитися хибною.

Можливість заперечення (фальсифікації) складає принципо­ву відмінність наукового знання від будь-якої теорії, зокрема філософської. Оскільки наукова теорія формується так, що збе­рігається можливість фальсифікації, наявність принципу запе­речення (доповнення, зміни) є принциповою ознакою науково­го знання.

Етичною нормою для вченого є визнання помилковості вису­нутої ним теорії, що сформувалася на основі неповної кількості фактів. Таку моральну позиціючзасвідчив, скажімо, Ч. Дарвін, доповнивши свою теорію міжвидової боротьби як закону вижи­вання природних видів теорією взаємодопомоги всередині виду. Жоден вчений не може претендувати на володіння абсолют­ною істиною. Наукове знання, що існує у вигляді істин-гіпотез може бути уподібнене до біологічних видів у їх еволюційному розвитку: воно народжується, вдосконалюється і відмирає вна­слідок заміни досконалішим знанням.

Меті запобігання авторитаризму в науці, а отже, догматизму і фальсифікації, покликаний служити принцип "розмноження" теорій. Його висунув американський філософ, представник постпозитивізму Пол Фейєрабенд. Створення теорій, альтерна­тивних існуючим, навіть якщо останні підтверджені та загаль­новизнані, сприяє пошуку різноманітних нових засобів, що дозволяють давати різні пояснення тим самим експеримен­тальним даним. Цей процес сприяє розвитку творчих здібно­стей кожного вченого. Різноманітність думок методологічно не­обхідна для розвитку науки. Оскільки в науці завжди існують альтернативи, їх боротьба є рушійною силою наукового прогре­су. З іншого боку, в атмосфері творчого пошуку і висунення нових ідей науковці сповнюються наснаги на подальше поглиб­лення знання.

Сказане щодо альтернативності теорій зовсім не означає, що вчений має висувати їх на підставі випадковості при недостатній кількості фактів чи експериментальних даних. Умовою прина­лежності до науки є професіоналізм. М. Вебер говорить: "Не лише ззовні, але саме внутрішньо справа полягає в тому, що окремий індивід може створити в галузі науки, будь-що довер­шене лише за умови найсуворішої спеціалізації" [2, с. 130]. Для того, щоб учений зробив у науці щось дійсно важливе, він має бути захоплений наукою, натхненний нею. Без пристрасті, без повного заглиблення в науковий пошук, людині краще зайня­тися чимось іншим, радить Вебер. Вчений має жити з усвідом­ленням, що саме він покликаний здійснити відкриття і що саме для цього він прийшов у цей світ.

Важливі моральнісні аспекти науки утверджуються в 60-х ро­ках XX ст. історичною школою філософії науки. В праці Т. Куна "Структури наукових революцій" (1968 р.) висунуте поняття "парадигми" — прийнятої моделі чи зразка в будь-якій галузі науки. Вона складається на основі нагромадження вагомих чинників, що визначають характер постановки та розв´язання наукових проблем. Парадигма, набуваючи визнання в певних спільнотах учених, виконує як пізнавальну, так і нормативну функції.

Оволодіння наявним у науці рівнем знань є виявом не лише фахових якостей спеціаліста, але і його моральним обов´язком. Мета науки, що акумулює знання, — постійне розширення і збільшення його точності. Важливе місце при зміні наукової парадигми, згідно з Т. Куном, має належати не лише досліджен­ню чинників побудови нового знання, але також і методу пере­конання. Тобто, важливе значення при описі зміни парадигм відводиться ^психології, оскільки науково описати зміни пара­дигм термінами логіки неможливо.

У такий спосіб виконується моральний обов´язок наукових спільнот щодо науки: створюються як логічні, так і психоло­гічні передумови її подальшого поступу.

Етичні аспекти дослідницького пошуку чітко формулює американський соціолог, один із засновників соціології науки Р. Мертон. "Базовими" нормами етики вченого він називає: "універсалізм", "колективізм", "безкомпромісність", "організо­ваний скептицизм".

Чотири виміри моральної доброчесності дослідника, названі Мертоном, його колега Б. Барбер доповнює ще двома, а саме: "раціоналізм" та "емоційна нейтральність" [Див.: 7, с 131]. Виникає запитання: у чому моральна цінність науки не лише щодо фахівців, зайнятих творчим пошуком як самоцінним? М. Вебер відповідає: "Науковий прогрес є частиною, і притому надзвичайно важливою частиною, того процесу інтелектуалі­зації, який відбувається з нами протягом тисячоліть" [2, с 134]. Наука визначилася як величезна суспільна сила завдяки соціальним наслідкам її застосування. Працюючи на "приклад­ні" сфери, вона якісно змінила природне середовище, створила нову, технічно оснащену цивілізацію. Моральне покликання науки служити інтересам людства сформулював ще Ф. Бекон. Науку він розглядав як важливий засіб покращення людського життя.

Нині наукові розробки швидко і ефективно впроваджуються у практику, так що бар´єри між "чистими" і "прикладними" галузями зруйновані. Скажімо, автоматика, що працює на "чи­сту" науку, також революціонізує виробничий процес.

Дослідження зв´язку людини і природи дозволили збільши­ти середню тривалість життя людини, запобігаючи розвитку спадкових хворіб або значно полегшувати їх перебіг. У цій же сфері знаходиться дослідження наявних на планеті природних ресурсів та планування їх розумного використання. Благу лю­дини служить дослідження проблеми використання енергії та сировини, зокрема в плані зменшення енерговитрат при тран­спортуванні. До важливих напрямків сучасної науки належать засоби зв´язку — тобто засоби розповсюдження складної інфор­мації, без чого не можна уявити життя сучасного людства.

Однак, поряд із гуманістично визначеним застосуванням науки, можливі ситуації використання її досягнення в антигу-манних цілях. Суперництво держав, різниця вір і культур є нині вагомим чинником нестабільності на планеті. Поряд з відпові­дальністю урядів за долю своїх громадян, зростає відпові­дальність наукових спільнот за наслідки наукових відкриттів. У XX ст. питання моральної відповідальності вчених порушу­вали такі визначні науковці, як Ф. Жоліо-Кюрі, А. Ейнштейн, Дж. Бернал, Б. Рассел, А. Швейцер та ін. Відомий Пагуоський рух, який започаткував Маніфест Рассела—Ейнштейна, звертає увагу не лише на індивідуальну відповідальність вчених за їх наукову роботу. На вчених як певну інтелектуальну спільноту покладається також особлива відповідальність, зумовлена їх знаннями, технічними можливостями користування науковою інформацією та міжнародними зв´язками. Названі аспекти морального обов´язку вчених перед людством були визначені на Пагуоській конференції 1978 p., що відбулася у Варні (Бол­гарія). Ще раніше, на Пагуоській конференції 1975 p., відбула­ся дискусія з приводу співвідношення науки та етики і соціаль­ної відповідальності вчених. Того ж року під егідою ЮНЕСКО розпочато здійснення проекту "Наука в сучасному світі: розви­ток науки і її людські наслідки". В ньому велика увага при­діляється вивченню культурних, етичних, естетичних проблем, що виникають на ґрунті уже наявного знання та нових науко­вих даних.

Американський філософ Р. Коен у праці "Етика і наука" (1974 р.) визначає низку аспектів зв´язку етики і науки. По-перше, наукові відкриття можуть примушувати до прийняття етичних рішень. По-друге, вони роблять можливим деякі етичні рішення. По-третє, наукові методи можуть допомогти в раціо­нальному контролі та етичному плануванні суспільного та осо­бистого життя. По-четверте, наука може запропонувати модель демократичного способу життя тим, хто цікавиться нею [Див.: 12, с 114].

Міжнародне співтовариство вчених все більшу увагу при­діляє питанням дотримання принципу гуманного спрямування наукових досліджень.

У сучасну епоху, поряд з природничо-науковим, великого значення набуває гуманітарне знання, що безпосередньо спря­моване на духбвний світ особистості. Воно має в собі морально та естетично визначений зміст, а отже, здатне формувати (роз­вивати та удосконалювати) моральний досвід, естетичні уподо­бання, світоглядні переконання людини.

Долання сцієнтистських тенденцій, тобто абсолютизації при­родничо-наукового знання, — це гуманістичний принцип, що склався в науці з 60-х роках XX ст. Гуманітарні науки зосереджу­ють увагу на дослідженні проблем людини в її соціальних та індивідуальних вимірах. Плідним є також принцип спів­дружності природничих та гуманітарних наук. Людина як соціальна та біологічна істота стає одним із основних об´єктів пізнання як природничих, так і гуманітарних наук. Гуманізація знання важлива не лише тим, що людина стає основним її пред­метом, але і тим, що відкриває шляхи її самопізнання, усвідом­лення унікальності, а отже, і спонукає на розумну організацію життя.

Наукова антропологія, психологія, філософія, етика, есте­тика, теорія та історія культури тощо мають остаточною метою розумне опанування людьми власної природи.

Наука останніх десятиліть приділяє особливу увагу проблемі інтелектуально-творчих здібностей людини. Предметом дослі­дження є виникнення та еволюція мозку, структури та функції мозку в цілому та різних його рівнів і відділів, його можли­вості та резерви, співвідношення в ньому нервових і психічних процесів тощо. Зокрема, вивчається функціональна асиметрія великих півкуль, що якісно відрізняє мозок людини від мозку тварин. Нині на цю проблему звернена увага нейрохірургів, фізіологів, психологів, етиків, соціологів.

Важливе значення для розуміння психічного життя людини має сформульована в першій половині XX ст. 3. Фройдом тео­рія психоаналізу. Вчення про три шари психіки — свідоме, пе-редсвідоме, позасвідоме — відображає складний світ психічно­го життя людини. Пояснюючи способи взаємодії різних шарів психіки, психоаналіз допомагає усвідомлювати прояви неконтро-льованої поведінки. Професія психоаналітика покликана допо­магати людині опанувати свою природу, тобто підпорядкувати інстинкти волі та розуму. Як слушно наголошує Фройд, "голов­не завдання культури, її справжнє обґрунтування — захист нас від природи", зокрема від власної природи [11, с 104]. Психо­аналіз пояснює людині природу її віри, породженої страхом і відчуттям безпорадності перед світом. Обґрунтовуючи віру як психічний феномен, він доводить важливість заміни насиль­ницького витіснення природних потягів (витіснення, породже­не страхом покарання), плодами розумної духовної роботи [11, с 132].

Важливу роль у гуманізації культури відіграє така сфера гуманітарного знання, як герменевтика — наука розуміння та інтерпретації "текстів" (ширше — наука розуміння різних куль­турних світів). Окрім численної низки суто гносеологічних проблем, вона зорієнтована на етичну цінність творення пізна­вального відношення. Останнє передбачає налаштованість на розуміння іншої людини. Філософська герменевтика досліджує онтологічні засади людського буття, тобто ті умови, завдяки яким людське існування визначається як творчий процес.

Згідно з Гайдеґґером, людське буття, безумовно, герменевтичне, оскільки "розуміюче витлумачення","відтворення смис­лу" — основний спосіб здійснення людського буття, а отже, "відтворення смислу буття". Реальність, що пізнається суб´єк­том, завжди певним чином витлумачена, тобто освоєна ре­альність. Отже, створюється широкий простір для нових інтер­претацій — процесу, що, на думку Гадамера, ніколи не може бути завершений. Розуміння тексту (іншого культурного світу) є одночасно моментом саморозуміння, як наголошує представ­ник герменевтичної філософії Поль Рикер. Включення суб´єкта в коло інтерпретацій — явище творення ситуації перебування в полі культури та діяльності творення культури.

Визначені аспекти зв´язку етики і науки не вичерпують про­блему. Вони покликані засвідчити її багатогранність та акту­альність.

## 17.3. Лікарська етика

Лікарська етика — сфера етичного знання, предметом якого є дослідження принципіввзаємодії лікаря та хворого з метою повернення людині фізичного і психічного здоров´я. Суб´єкти відношення перебувають при цьому у нерівному становищі. Хворий довіряє лікарю своє життя з надією на допомогу. Лікар­ська етика вимагає задіяти фахові знання та моральне сумлін­ня, щоб максимально допомогти хворому відновити здоров´я. Гуманністьє однією з вихідних засад професійної придатності лікаря. Від його компетентності, людяності ставлення до інших та від гуманності медицини загалом залежить здоров´я та жит­тя людей. Лікар може бути рятівником хворого, а може перетво­ритися на вбивцю. Рівень розвитку медицини, соціальне стано­вище медиків — об´єктивні показники усвідомлення суспіль­ством цінності людського життя.

У природному світі збереження життя кожної істоти та видів у цілому залежить від здатності пристосування до наявних умов. За несприятливих умов вид або вимирає, або, завдяки вижи­ванню сильніших, виробляє більш стійкі механізми виживан­ня. Людство дійшло до усвідомлення цінності життя, а отже, прагне створити гарантовані засоби запобігання недугам та передчасній смерті. Останнє визначило особливе місце медици­ни і професії лікаря в житті людських спільнот.

Професія лікаря починає складатися в первісному суспільстві і викликає двоїсте ставлення. Шамани — перші лікарі — вва­жалися чаклунами. Вони могли зцілювати, а могли і насилати хвороби. Лікування травами знахарі поєднували з чаклунськи­ми прийомами ("висосування" хвороби, "виймання" з тіла сто­ронніх предметів тощо).

Знахарство — це характерний комплекс таких елементів: виділення в общині особливих професіоналів, знайомих із засо­бами народної медицини; змішання цих засобів з прийомами лікувальної магії та замовляннями; уявлення про матеріальну причину внутрішньої хвороби за аналогією зі стороннім пред­метом, що потрапив у тіло" [9, с 107]. Лікувальним травам на­давалася магічна сила: здатність виганяти злих духів, що ви­кликали хворобу. Дослідники виділяють лікувальну магію кіль­кох типів: контактна, ініціальна, вербальна ("замовляння", нашіптування). Знахарські вміння передбачали здатність на­лаштування психіки на екстаз, а значить на подолання "злого духу" та зцілення хворого [Див.: 8, с 488—48].

У Давньому Єгипті лікарі за їх особливі уміння вважалися священними особами, як, скажімо, будівничий пірамід, лікар та астроном Імхотеп. Становлення професійної медицини в Дав­ньому світі засвідчило зростаюче усвідомлення важливості ком­петентного втручання в організм людини. Одночасно почали складатися і моральні вимоги до лікаря, першою з яких була Вимога обізнаності з таємницями ремесла: фахова компетент­ність.

В Індії ще у ведійську епоху (близько 3000 років тому) від лі­каря вимагалося дотримання кодексу медичної етики, а саме: "завжди бути терплячим, уважним, поштивим"; бути "скром­ним, підпорядкувати усі справи залізній логіці розуму"; нама­гатися "зцілити хворого, не вимагаючи благ для себе". У Давній Греції з часів Гіпократа вихідним у стосунках лікаря та хворо­го, згідно з вимогами лікарської етики, є принцип "не зашкодь". Гуманістичний зміст культури людства знаходить чи не най­більш переконливий вияв саме в лікарській етиці.

У глибоку давнину, при слабкому знанні будови органів тіла, системи кровообігу, функцій окремих органів тощо, тим не мен­ше виробляється методологічно правильний підхід до організму. Він бачиться цілісною системою,що розрахована на самофунк-ціонування, на гармонійну злагоду усіх органів та їх елементів, що співвідносяться згідно з принципом єдності протилежностей. В китайській філософії та опертій на неї медицині — це прин­цип співвіднесення інь-ян. Чергування інь (пасивна сила) і ян (активна сила) відображає всезагальний зв´язок речей і явищ у світі. Воно народжує рух і п´ять першоелементів (вода, земля, вогонь, дерево, метал), із яких складаються усі природні речі. Першоелементи взаємопороджуються і взаємопереходять. За цими ж принципами збудований і функціонує організм. Кож­ний орган несе в собі властивості одного з першоелементів. Збої у функціонуванні організму викликаються розбалансуванням роботи якогось органу. Причина розбалансування полягає або в "забрудненні" організму (органу), або в недостатності речо­вин, необхідних для нормального функціонування окремого органу чи організму в цілому.

Китайська медицина базує лікування на двох основних прин­ципах. Перший — очищення організму препаратами широкого спектру дії (переважно рослиного походження). Другий — жив­лення організму цими ж препаратами. Впродовж тривалої історії китайської медицини (понад 5 тис. років) вона виходить із розуміння тіла людини як складової природного матеріаль­ного світу (матерія тіла однорідна, подібна за складниками до інших природних тіл і складена з матеріалу природи). Забруд­нення спричиняють речовини непотрібні, чужі для організму або помилково вжиті. Лікування травами — найдавніший і доб­ре випробуваний спосіб зарадити організму. Другий шлях — це здоровий спосіб життя і розумне харчування. У трактаті "Ху анда Ней узин" ("Про внутрішнє", III ст. до н. є.) його автор — імператор Хуанді — говорить про поміркований спосіб життя як умову здоров´я і довголіття. Надмірне навантаження на один орган шкодить усім іншим. Тому моральні чесноти є умовою здоров´я організму. Ми звернули увагу на принципи китайської щедицини ще і тому, що нині Західна культура все ретельніше вивчає і застосовує її досвід.

Медична етика Західної цивілізації виходить з принципу лікування окремого органу (органів), що дають знати про свою хворобу болем. Сигнал окремого органу про його нездоровий стан розглядається як причина, а не наслідок дисбалансу в ор­ганізмі. Це методологічно хибний підхід, оскільки організм тлумачиться як набір окремих компонентів (органів), а не як цілісність, заснована на єдності протилежностей. Хвороби ок­ремого органу — сигнал розбалансованості усього організму, вияв його нездорового стану. Розумно визначений підхід перед­бачає віднайдення джерела, що спричиняє біль саме цього, кон­кретного органу. Доти, доки причина не встановлена, лікуван­ня хімічними препаратами не просто не ефективне. Воно — шкідливе. Адже сигнал (біль в органі) буде притуплений, і якщо справжня причина його так і не встановлена, це може призве­сти до фатальних наслідків.

Традиція ставлення до організму як "набору" органів заро­дилася ще в добу раннього середньовіччя, що протиставило в лю­дині духовне та тілесне начала. Тіло, що бачилося джерелом гріха, всіляко принижувалося, а отже, реакція на його прояви мала негативне забарвлення і часто супроводжувалася знущан­ням над тілом, щоб "прибити" його "забаганки".

Протиставлення духу і тіла, ідеального та матеріального, спричиняє, в свою чергу, розуміння тіла не як цілісної систе­ми, а як набору органів-складників, кожен із яких виконує свою функцію і є автономним щодо інших. Названий світоглядно-засадничий підхід зумовлений розривом західної цивілізації з природою, у тому числі з власною природою людини. Проти­ставивши тіло і дух, вона поширила протиставлення на увесь природний світ. Протиставлення різних граней всередині жит­тя як певного цілого зумовило неповагу до феномена природної Життєвості загалом.

Християнство зорієнтоване на есхатологію. Загальний прин­цип неповаги до тіла визначив і методи його лікування. Куль­тура, спрямована на потойбічне "вічне" життя, мало дбає про здоров´я. У кращому випадку вона "латає" організм, лікуючи окремий орган, і зовсім не турбується про здоров´я організму в цілому. Бути здоровим вважалося гріховним, тому здоровий рум´янець на щоках юної жінки або хлопця, красиве міцне тіло викликали у віруючих католиків гнів і ненависть [13, с. 156]. Річ тут не в недостатніх знаннях людського організму, що звичайно ж характерне для доби середньовіччя, а у світоглядній позиції. Логіка роздрібнення організму на складники збері­гається в західній медицині й донині. Незважаючи на успіхи анатомії, фізіології, генетики, фармакології та інших галузей науки, успіхи в подоланні хворіб відносно слабкі. Більше того, захворювання у наш час значно урізноманітнилися.

Не покращила ситуацію сучасна постцивілізаційна модель ставлення людини до власного організму. Плекання тіла, навіть зманіженість сучасної людини, що позбавлена необхідності докладати великих зусиль при виконанні будь-якої роботи, спричинили гіподинамію і супутню їм низку хворіб, зокрема серцево-судиних, кишківникових, печінкових тощо. Організм, що в процесі антропогенезу "програмувався" для виживання у складних природних умовах, а, отже, пристосовувався до мак­симальних навантажень, опинився у невідповідних йому умо­вах мінімальної навантаженості. До того ж, значне покращен­ня харчування зумовило стрімке збільшення ваги тіла, що само собою є ознакою хвороби, принаймні, симптомом нездоров´я. Стан здоров´я людства на планеті різко погіршився в останні тридцять років також у зв´язку з погіршенням екологічної ситуації.

Гуманність медицини передбачає широку просвітницьку роботу для формування культури відношення людини до влас­ного життя та організму як його носія. Зокрема, це питання балансу між накопиченням та витратою енергії, чергування навантажень і відпочинку, а також розумне обмеження і уни­кання споживання продуктів та напоїв, шкідливих для здоро­в´я. Моральне ставлення до свого організму означає, зокрема, використання розроблених сучасною дієтологією раціональних комбінацій різних продуктів харчування залежно від групи крові [Див.: 4].

Багато проблем у галузі медицини та лікарської етики зу­мовлені соціальним її статусом: платним характером лікарських послуг, медичних препаратів і їх дорожнечею. Оплата послуг медицини постійно збільшується. Так, згідно з даними стати­стики, в США перебування людини в лікарні в 1969 р. кошту­вало 80 доларів у день, ав1979р. — 189 доларів; пологи в лі­карні в 1970 р. — 380 доларів, а в 1980 р. — 2800 доларів; опе­рація з видалення жовчного міхура коштувала у 1970 р. — 1387 доларів, у 1978 р. — 2208 доларів, у 1985 р. — 4700 дола­рів [10, с 139].

Відсутність державного контролю над медициною спричи­няє використання недостатньо перевірених препаратів, часто небезпечних для здоров´я і життя людини. Так, у 80-х роках великого розголосу набула справа, пов´язана з застосуванням у західноєвропейських країнах препарату для запобігання вагіт­ності. Без належної перевірки він був розрекламований і вики­нутий у продаж.

Жінки, що вживали препарат, народжували дітей-потвор. Випадки ці далеко не поодинокі. Американський клініцист Фред Дж. Кук у книзі "Змова проти пацієнта" пише: "Щоб здо­рожити вартість операцій, часто невиправдано призначають наркоз, помилкове введення якого спричиняє смерть приблиз­но 33 тис. американців щорічно (з 14 млн операцій — половина невиправдана з суто медичного погляду)" [10, с 134]. Правда, покладання державою відповідальності за здоров´я громадян на самих громадян має і позитивні риси. Людина звикає почува­тися відповідальною за власне життя та здоров´я.

Потрібно розмежувати лікарську практику і медицину, хоча вони відображають загальну атмосферу стосунків особи і су­спільства, заснованих на принципі комерційних вигод. Науко­во-технічний прогрес стимулює розвиток досліджень у галузі біології, фізіології, біохімії тощо, а налаштованість на матері­альний успіх стимулює швидке впровадження результатів до­сліджень у медичну практику. Останнє зумовило об´єктивну не­обхідність виробити механізми захисту хворого від некомпе­тентності або зловмисних дій лікаря. Тому сучасна медицина розвивається на стику низки наук, що досліджують її етичні аспекти: медична етика, біоетика, деонтологія, медичне право. Деонтологія визначилася як галузь наукового знання і навчаль­на дисципліна у медичних освітніх закладах, що вивчає етичні Норми відносин лікаря і пацієнта.

Щодо правового захисту хворого і лікаря, то, як на взірець, можна послатися на законодавство ФРН. В статті "Криміналь­но-правова відповідальність лікаря ФРН" говориться, що лікар, перш ніж зробити операцію, має правильно її "облаштувати". А саме: отримати згоду пацієнта, детально пояснити можливі ускладнення, вірогідність несприятливого наслідку. За відсут­ності цього операція або призначення медикаментозного ліку­вання вважаються злочином. У такий спосіб досягається мак­симальна захищеність пацієнта та правова відповідальність лі­каря [1, с 7].

Медицина опиняється перед низкою етичних проблем, пов´я­заних з точністю діагностики, а отже, і методів лікування. Одна з таких складних проблем — визначення поняття смерті, особ­ливо у зв´язку з розвитком реаніматології. Зокрема, проблема актуальна щодо наявності підстав трансплантації органів. Чи вважати померлою людину, мозок якої помер, але серце про­довжує битися?

Сучасна медицина, як слушно вважають деякі дослідники, переосмислює поняття гуманізму. Воно має осягати і з мораль­них позицій розв´язувати низку питань захисту життя людини та громадянських прав особи: "донора" і "випробуваного" при постановці медико-біологічних експериментів щодо хворого, що помирає. Зрештою, медицина стала перед проблемою відпові­дальності за майбутнє людського роду. Американський біолог В. Поттер, визначивши коло моральних проблем, пов´язаних зі збереженням і плеканням життя, запропонував об´єднати їх у поняття "біоетика". Нині ця наука все ретельніше шукає реальних шляхів створення глобальної Етики людства майбут­нього.

Отже, медична та лікарська етика виконують одну з високогуманних цілей — врятування життя людини, утверджуючи тим самим її право на життя та самоутвердження власної жит­тєвості. Медична і лікарська етика часто відображають історич­но-конкретні уявлення про цінність людини, і тому гуманізм професії іноді має відносне моральне спрямування. Сучасна тенденція в розвитку медичної етики — пошук шляхів викори­стання досягнень медицини для збереження життя та покра­щення здоров´я і довголіття людини в планетарному масштабі.

## 17.4. Юридична етика

Поняття "юридична етика" включає ряд видів правничої діяльності, що регулює стосунки особи і суспільства, а саме: етику суддів, слідчих, адвокатів, прокурорів. Особливою сфе­рою дії юридичної етики є судова етика. Юридична етика зай­мається вивченням конкретизованої і такої, що отримала спе­цифічний ухил, моральнісної програми при здійсненні юриста­ми (всіх правоохоронних органів) своєї правочинної діяльності [10, с 60]. Юридична етика осягає собою увесь спектр правової діяльності.

Однією з вагомих сфер дії закону і права є функція попере­дження можливих протиправних дій. Закон вступає в дію там і тоді, де і коли моральна регуляція виявляється малоефектив­ною. Закон своїм авторитетом, що базується на силі, ніби "під­пирає" собою мораль і тим допомагає утримати людину в ме­жах моралі, не поширюючи на неї свою дію.

Інакше кажучи, законодавство і право виконують не лише каральну, але і виховну функцію, беручи участь у запобіганні протиправних дій. Вони "коригують" вчинки на відповідність їх межам прийнятого в суспільних стосунках. Зазначимо, що наявність у законодавстві "упереджуючої", "попереджувальної" функції — яскравий вияв його моральної спрямованості.

Остання простежується не лише щодо захисту об´єкта мож­ливих протиправних дій. У цьому випадку вона зрозуміла сама собою. Дієвість закону тут виражена в захисті прав людини від зазіхання на них з боку іншого (інших). Людина здобуває пси­хічний комфорт, відчуття захищеності, коли закон чітко і по­слідовно стоїть на захисті її життя, майна, людської гідності. Моральна дія законодавства і юриспруденції виявляє себе і щодо суб´єкта протиправних намірів або можливих проти­правних дій. Часто особа в самоутвердженні схильна виходити за межі прийнятих норм стосунків і навіть вдаватися до неза­конних дій. Зокрема це характерно для молоді. Недостатність Досвіду при намаганні будь-що заявити про себе, невміння ви­бирати вчинки — чинники, здатні спричинити правопорушен­ня. Часто вони оперті на благородні наміри.

Тому слушно вважати, що право, законодавство та юридичні органи охороняють людину не лише від небажаного втручання когось іншого в її долю. Вони охороняють людину від себе самої, особливо тих людей і в тих випадках, коли відсутня рефлексія над власними вчинками і коли голос совісті мовчить. Сила зако­ну і його авторитет базуються не лише на невідворотності його дії за умови, що злочин стався, але і на дієвості функції упере­дження та попередження правопорушень.

В умовах становлення в Україні правової держави, в період, коли дієвість законів малоефективна, коли має місце постійне ігнорування закону з боку владних структур, юридична грамот­ність громадян стає необхідною для створення справді право­вих стосунків влади і громадян. Юридичні служби виконують функцію захисту громадян від протиправних дій державно-ад­міністративних органів, надаючи компетентну допомогу щодо засобів опору утиском владних структур.

Громадяни можуть почуватися захищеними від сваволі мож­новладців лише за умови справедливості та дієвості законів. Тому моральними критеріями осягається як зміст законів і пра­ва, так і їх дійсне функціонування в інтересах суспільної злаго­ди та духовного добробуту усіх громадян.

Правничі органи, допомагаючи утверджувати дієвість за­конів, зрештою, допомагають і владним структурам утримати­ся при владі. Моральність законів та законодавства по-справж­ньому виявляє себе, коли поширюється на всіхгромадян. Може однак виникнути запитання щодо ефективності застосування моральних принципів у сфері юриспруденції. Адже мораль лише "рекомендує", "пропонує" дотримання норм, але не воло­діє ефективними засобами контролю за їх дотриманням (окрім громадської думки). Право, навпаки, має дієві спонуки для його дотримання. Однак його дія (неминучість покарання згідно з мі­рою скоєного) може зламати людину, зруйнувати віру в мож­ливість повернення до нормального життя. Тому актуальною є вимога дотримання моральних критеріїв щодо професії юриста та юриспруденції загалом. Оптимальною в сфері юриспруденції є взаємодія права і моралі. Моральною є вимога карати за скоє­ний злочин, але не топтати і не принижувати людське начало, що, хоча б у елементах, наявне навіть у невиправних злочинців.

Виконавці волі закону перебувають у небезпеці вдатися до суб´єктивізму в його тлумаченні, використати закон з непра­ведною, корисливою метою, тобто підпорядкувати його особи­стому інтересу.

Усвідомлення невідворотної дії закону не лише щодо інших, але і щодо власної особи — вагомий чинник справедливості правової системи. Слід усвідомлювати, що судочинство здійсню­ють люди, яким властиві упередженість, владолюбність, корис­ливість тощо. Закон має бути гарантом професійної порядності правників. Нині уже ніхто не вірить у божественне походжен­ня законів та у винятковість осіб, що говорять від імені закону. Усвідомлення юридичними працівниками своєї підвладності закону є вагомим чинником утримання від протиправних дій. Більше того, усвідомлення дієвості закону, в тому числі й щодо власної особи, народжує у правників повагу до себе як фахівців. Дієвість законів є гарантом захищеності юридичних працівни­ків від можливого втручання в слідство та в судовий процес різ­них "зацікавлених" осіб. Оптимальним тут є принцип римської юриспруденції, що проголошує невідворотність дій закону. Суб´єк­тивізм у тлумаченні законів спричиняє їх дискредитацію.

Особи, уповноважені говорити з громадянами від імені зако­ну, несуть моральну відповідальність не за зміст законів, а за повагу до них. Моральність юридичних осіб визначається рівнем їх компетентності. Від їх фахової грамотності та моральної доб­розичливості залежать людські долі: компетентне, морально ви­важене тлумачення законів не перетворює їх на сліпе знаряддя помсти або засіб виведення винного за межі дії закону.

Сферою компетенції юридичної етики є не лише утверджен­ня права шляхом покарання злочинців, але і захист невідчуже-них прав людини. В першу чергу, права на життя, на захист Честі та людської гідності. Як суб´єкт дієвості права, юрист зо­бов´язаний домагатися невідворотності дії законів. Як суб´єкт Моральності, він покликаний дбати про відповідність міри по­карання мірі скоєного. Ця проблема особливо актуальна в сфері судової етики. Судова етика фіксує застосування етичних норм У конкретній сфері юриспруденції — у судочинстві. Вона зосе­реджує увагу на питаннях дотримання правосуддя за фактом Наявності злочину та підозрюваної в ньому особи (групи осіб). Скоєні злочини часто настільки страшні, що викликають гнів, огиду, ненависть будь-якої нормальної людини. Юристи — не виняток. Однак моральний пафос заперечення злочинності (і конкретного злочину) може стати на заваді об´єктивності роз­слідування. Моральний обов´язок судових органів — дошуку­ватися істини. Суд зобов´язаний довести,що злочин був скоє­ний саме тією, а не іншою людиною, і при винесенні вироку спиратися на об´єктивні дані слідства, виходити з "букви і духу" закону, а не з особистих симпатій чи антипатій. Система пра­вил судової етики не допускає провокацій, тиску на суд чи підоз­рюваних, інших форм шантажу.

Загальна атмосфера суспільного життя великою мірою зале­жить від справедливості законів та їх дієвості. Не випадково в добу Просвітництва утримувалася стійка віра у цілющу дію справедливих суспільних законів за умови неухильного їх до­тримання. Довіра до держави, надія на неї як на справедливого суддю в людських справах здатні утримувати людей від відчай­душних дій самочинного утвердження справедливості. Вони усувають відчуття безвиході та безпорадності перед життям. Справедливий суд не в змозі утримати злочинця від протиправ­них дій, але він може створити атмосферу нетерпимості до амо­ралізму та до неповаги прав людини. Справедливе законодавство, створюючи у громадян почуття захищеності, сприяє суспільній злагоді та є важливим засобом запобігання злочинності.

Виховна дія законів не в тому, що вони усувають підстави для правопорушень, а в тому, що усвідомлення невідворотності покарання здатне зупинити людину (часом в останній момент) від протиправних дій. У виховному процесі слід мати на увазі, що хибні ціннісні орієнтації можуть налаштовувати молодь на протиправні дії.

Жодна людина не хоче виглядати в очах інших гіршою, ніж вона є насправді. Слід враховувати, що частим мотивом про­типравних дій є неправильні (позаморальні) суспільні орієн­тації. В останні роки в умовах економічної нестабільності, не­усталеності й навіть відсутності механізму дії законів в Україні моральні цінності об´єктивно втрачають в очах людей свою значущість. Адже потерпають у цьому житті саме моральні особистості, тоді як носії грубої сили і примусу утверджуються як основна суспільна сила — як "господарі життя". Культ спо­живацтва, "свободи" від моралі широко пропагують засоби расової інформації, що стали вагомим чинником провокуванняащоралізму і злочинності. Убивство, шантаж, пограбування тоЩ° утверджуються як цілком нормальний шлях до влади і ба­гатства. Злочинець, якому вдалося уникнути правосуддя, стає шанованим громадянином.

Виховання, що формує в людині уявлення про цінності доб­рочесного життя та підказує шляхи до нього, налаштовує на повагу до законів, — важливе джерело духовного добробуту особистості та суспільства.

## 17.5. Педагогічна етика

Педагогічна етика — це наука про моральну цінність сто­сунків, вироблених у навчально-виховній діяльності. Педагогіч­на діяльність — це процес, суб´єктами якого є вчитель та учні. Суб´єкт-суб´єктний процес покладає в собі творчу взаємодію сторін. Мета його — становлення людської особистості в про­цесі засвоєння духовного досвіду людства у безпосередніх та опосередкованих формах. Ставлення педагога до учня, шир­ше — способи організації освітянського процесу — відобража­ють ставлення суспільства до особи, а отже, — перспективність суспільства або, навпаки, її відсутність. Суспільство, що дбає про своє майбутнє, приділяє особливу увагу освіті та вихованню молодого покоління. Впродовж історії людства найвагомішим чинником його поступу залишається безпосередня передача мо­лодому поколінню найважливішого в досвіді шляхом спеціально організованої пізнавальної діяльності. Мета її — забезпечувати ефективність пізнання та виховання у безпосередньому процесі спілкування. Школа — одна з найважливіших суспільних інсти­туцій, що формує покоління носіїв культури, а отже, і її творців. У педагогічному процесі моральність є і його метою, і засобом. Вона — умова ефективної діяльності школи та її кінцевий на­слідок. Моральна спрямованість педагогічного процесу — під­става стійкості його як системи. Ефективною вона є за умови змістової наповненості.

Професія педагога покладає на особу, що обрала її, особливі моральні зобов´язання. Педагог покликаний не лише дати дитині необхідні знання основ наук та певні навички інтелектуальної діяльності, а й спрямувати у відповідне русло. Він, отже, несе моральну відповідальність за її долю. В сім´ї, що заснована на кровній родинності стосунків, зміст їх не опосередкований нія­кими зовнішніми чинниками, окрім любові. Школа — суспільна інституція. В ній дитина входить у суспільне життя на основі цілеспрямованої діяльності опанування знання. Воно — умова її повноцінного входження в суспільне життя.

Історично усталена система освітянського процесу покладає моральні зобов´язання на її суб´єктів. Школа зобов´язана дати систему знань, а отже, сприяти організації мисленнєвих струк­тур дитини в діяльності пізнання. Вона покликана прищепити інтерес до пізнання, потребу в постійному накопиченні знань та застосуванні їх на практиці. Прищеплення навичок інтелек­туальної діяльності не вичерпує цінності педагогічного проце­су. Школа озброює навичками міжособистісного спілкування у формах культури (принаймні, покликана це робити). Дитина в школі — це суб´єкт суспільного життя, а отже, творець його. Досвід творення суспільності стосунків (їх якість) задається саме школою, оскільки спілкування тут опосередковане соці­альними ролями: ввести молодь у сферу суспільного життя на основі опанування досвідом засвоєння знання та способів, у які процес відбувається.

Суспільство делегує учителю повноваження говорити від його імені та висуває моральний обов´язок гідно виконувати своє при­значення. Найважливішими умовами тут є фахова підготов­леність та рівень людської небайдужості, любові до дітей, чуй­ності та розумної вимогливості. Фахова підготовленість передба­чає не лише володіння належним обсягом знань, але й уміння донести їх іншим, тобто методичну озброєність. Не менш важ­ливим у моральному плані є чинник небайдужості вчителя до свого предмету. Своєю небайдужістю вчитель здатний запали­ти учнів, зосередити їх увагу, пам´ять, інтуїцію на пізнаваль­ному процесі. За такої умови він набуває творчого характеру-Байдуже, що знання, якими опановують учні, уже давно уста­лені. Творчий характер має сам процес пізнавальної діяльності-Як такий, він є розгортанням пізнавальних здібностей дитини-Потреба пізнання закладена в природі кожної психічно і ро­зумово повноцінної дитини. Відомо, що діти не знають страху і щоразу відважно кидаються назустріч новому, досі не знано­му предмету. Ними керує потреба налагодити негайне спілку­вання з об´єктом небайдужості. Чуттєво дана предметність у її цілісній життєвості є першим об´єктом пізнання і цікава для дитини саме в її цілісній життєвості.

Світ, яким повинна опанувати дитина в школі, має якісно інший зміст. Чуттєва даність предметної дійсності, укладена в систему наукового знання, — це світ символічних значень. Предметність у її безпосередній життєвості переходить у си­стемі наукових знань в інший спосіб буття. Вона визначається не в її особливому (яким є її цілісне, конкретно визначене бут­тя), а в її закономірному. Для науки важливо віднайти закони буття явищ предметного світу, визначити ступінь їх всеза­гальності, а отже, організувати свідомість всезагальним змістом духовного досвіду людства. Вкладена у систему законів дійсність відкривається в пізнавальному процесі в єдності її загального і особливого. Під емпіричні досвідні знання дитини школа підво­дить ґрунтовну теоретичну базу. Більше того, знання набува­ють рівня науковості, системності, наступності тощо. Процес має морально визначене спрямування тою мірою, якою вводить дитину в світ символічних значень, що, власне, і є культурою. Об´єктивна даність природного світу відкривається свідомості не лише як фізична реальність, але і як духовна, завдяки включеності її в людське життя (останнє за способом здійснення є культурним феноменом).

Наукове знання є тою духовною реальністю, якою має ово­лодіти дитина, щоб стати суб´єктом культури та відбутися як суб´єкт культури. Для цього ж вона має оволодіти методами, способами "розкодування" культурних символів, а отже, сфор­мувати мисленнєві здібності діяльністю пізнання. Методика організації навчального процесу — це, власне, і є здатність пе­дагога відкривати дітям світ символічних значень, у які вкла­дена реальність.

Спосіб, у який здійснюється пізнання, покликаний органі­зувати собою мисленнєві структури учня. Розвиток здатності сприймання та розуміння мови науки (поняття, закони, кате­горії, ідеї, теорії, гіпотези тощо), уміння оперувати отрима­ними знаннями є діяльністю формування науковоїсвідомо­сті. У навчальному процесі вона є основною метою. Творення пізнавальних образів у педагогічному процесі — складна про­цедура саме тому, що дітям важко переходити від чуттєвого сприймання до логічних узагальнень. Те, що звичайно назива­ють педагогічною творчістю, пов´язане не з діяльністю творен­ня нового знання, а з творенням нових способів (методів) введен­ня у світ знання.

Умовою майстерної методики творення пізнавальних образів, доступних дітям, є ґрунтовні знання вчителя. Він зможе відкри­ти багатошаровість символічних значень, у які наука спромог­лася вкласти багатство якостей та властивостей реального світу (природного і соціального), лише при майстерному володінні предметом. Тоді він легко переходить від світу предметності до світу понять — і навпаки. Цей педагогічний прийом надзвичай­но важливий тим, що дозволяє поєднувати два рівні досвіду: індивідуальний та суспільний, чуттєвий та логічний, емпірич­ний та теоретичний.

Учитель має усвідомлювати зростаюче ускладнення мови сучасної науки та небезпеку виникнення бар´єру розуміння її дітьми. Тому йдеться не лише про професійність педагога, але також про моральний обов´язок полегшити дітям опанувати світом знання. Оскільки пізнання — процес безмежний, а зміст знання — невичерпний, школа дає базовізнання. Вони відкри­вають шляхи до подальшого накопичення знання. Процес пі­знання має моральне спрямування за умови, що прищеплює дітям потребу подальшого прирощення знання, тобто, коли пізнавальна діяльність має творчо-пошукове спрямування. Роз­виток пізнавальної потреби та уміння вчитися можна вважати двома складниками успішної взаємодії вчителя та учнів.

Не менш важливою складовою педагогічної професії є озбро­єння учнів навичками суспільних взаємодій,виходячи з усві­домлення навчально-виховної діяльності як суспільно визначе­ної. Моральний обов´язок школи — формувати культуру су­спільних відносин, не переносячи реально наявну обмеженість повсякденного спілкування в межі школи. Школа покликана озброїти досвідом творення стосунків у формах культури. Тво­рення ідеального образу стосунків педагога та учнів не вигля­дає ідеалізацією процесу, якщо виходити з принципу єдності мети та засобів у педагогічній діяльності. Справді, мета педаго­гічного процесу — творення особистості знаючої і налаштованої на потребу знати. Предмет пізнання — дійсність, укладена Б логічні образи науки. Можливість пізнання досягається на основі вироблення моральних взаємодій із природним світом (чуттєва реальність) та світом культури (духовна реальність).

Створюючи атмосферу міжособистісного спілкування у фор­мах культури, педагог налаштовує на творче відношення до світу загалом. За умови, що вчитель уособлює культуру відно­шення до знання, до дітей, до колег, він є для учнів живим, реальним носієм культури як процесу, а не деякої умоглядної ідеї. У живому спільному (суспільному) процесі творення сто­сунків, потреба в яких об´єктивно зумовлена суспільним спосо­бом здобування знання, пізнавальна діяльність набуває сенсу об´єктивно необхідної. Наголосимо, що в сенсі об´єктивної не­обхідності процес пізнання визначається завдяки суспільному способу опанування ним. Лише в подальшому — чи то внаслі­док відсутності в школі культури організації навчального про­цесу, чи внаслідок корекції ідеалу реаліями життя — частина людей втрачає інтерес до пізнання та потребу виходу в пізнанні за ті межі, що задовольняють запити повсякденного існування.

Предметність любові педагога до учнів — у творенні атмо­сфери співпраці: суб´єкт-суб´єктних зв´язків, мета яких — рух до опанування знаннями. Творення образу знання в цікавих, доступних дитячому сприйманню формах — це творення мо­рально визначеної атмосфери творчої взаємодії зі змістом знан­ня. Творча атмосфера, в свою чергу, несе в собі відчуття напов­неності, радості, осмисленості життя.

Зміст знання у педагогічному процесі завжди опосередкова­ний особою вчителя — носія певного виду знання. Цим пояс­нюється той факт, що одні знання (навчальний предмет) викли­кають інтерес та радісну готовність сприймання. Інші, навпа­ки — байдужість, роздратування і навіть ворожість. Від вчителя (вчителів) залежить, чи будуть шкільні роки щасливими для дитини, чи перетворяться на тяжке випробування. Невмілий, байдужий педагог може зробити людину нещасною на усе по­дальше життя, сформувати в ній комплекс неповноцінності, Невпевненості в собі, байдужість до навколишнього світу і до себе самої. Ситуація щасливої зустрічі дитини з талановитим педагогом, навпаки, дає в результаті естафету творчості. Відомі особистості, осмислюючи витоки власної творчої здійсненості, часто згадують своїх перших учителів.

Колективність процесу пізнання містить у собі ще один важ­ливий аспект творення людської особистості: озброєння навич­ками соціальних взаємодій. Відомо, що неуважність або недис­циплінованість одного учня здатна розбалансувати увагу всьо­го класу. Талановитий педагог не той, хто читає настанови порушнику, а той, хто вміє перевести увагу класу з особи по­рушника на предмет, організувати учнів на сприймання значно цікавішої, ніж недоречні репліки порушника, думки вчителя. Звичайно, вчитель не повинен (не має морального права) зали­шати непоміченою недоречну поведінку учня. Однак робити це він зобов´язаний у формах культури.А отже, це не має бути крик чи образа, а скоріше дотепний жарт, що розвінчує пове­дінку порушника, але не принижує його людську гідність. У та­кий спосіб вдається зберігати загальну атмосферу приязні та доброзичливості. Вона має важливе значення для психічно ком­фортного самопочуття кожного з учнів. Разом з тим, вона вчить дітей творенню культури взаємин.

Отже, школа — суспільна інституція, а педагогічна діяль­ність — це об´єктивно зумовлений засіб прищеплення культу­ри новим людським поколінням. Клод Лоренц, визначаючи сутність культурної традиції, говорить про її двоїсту природу. З одного боку, їй властива тенденція переростання в "забо­бонність" або "доктрину". Однак те, що на перший погляд ви­дається "недоліком конструкції", з іншого боку, є насправді її сильною стороною. "Виявляється, що величезна консерватив­ність у збереженні одного разу відчутого належить до життєво необхідних властивостей апарату традиції, що виконує в роз­витку культури те ж завдання, яке в розвитку виду виконує геном" [6, с 45]. Вказана закономірність творення традиції простежується на рівні індивідуальної, суспільної свідомості та свідомості людства. Скажімо, визначеність способу переживан­ня спільнотами предметів всезагальної небайдужості задає кожному індивіду, включеному у суспільне буття, якісно визначе­ний образ предмета та досвід реагування на нього. Те, що за­звичай визначається як культура, є не що інше, як стійкість реагування на явища дійсності відповідно до їх об´єктивної цінності. Специфічно людська здатність культури реагування виробляється в суспільному способіжиття. Школа є його орга­нічною складовою. Педагогічна професія виконує благородну функцію: удосконалення виду "людина" шляхом розвитку здібностей кожного окремого індивіда. Принаймні так бачиться її справжнє призначення.

Підсумовуючи сказане, можна зробити висновок. По-перше, педагогічна етика ґрунтується на моральності відношення до духовного світу дитини як культурної цінності. Вона виходить із необхідності розвивати і вдосконалювати закладені в природі людини її творчі здібності.

По-друге, вона ґрунтується на моральності відношення до духовних цінностей людства. В педагогічному процесі вони є джерелом розвитку здібностей дитини. Зміст цінностей є фор­муючим началом свідомості.

По-третє, педагогічна етика ґрунтується на засвоєнні досві­ду культури шляхом творення спілкування з культурою у фор­мах культури.

## 17.6. Етика бізнесу

Бізнесова діяльність — це сфера професійної діяльності, до­слідження моральних аспектів якої актуалізувалося на теренах України у зв´язку з переходом на ринкову економіку. Основні принципи етики бізнесу були вироблені в 70-х роках XIX ст. на засадах філософії прагматизму в США. Теоретик прагматизму У. Джеймс виходить з розуміння людини як такої, що керу­ється емоціями, а не розумом, а предметом емоційного пережи­вання є її власна особа. На цій підставі етика прагматизму по­клала в основу моралі дію, а не вибір учинку та рефлексію над ним. Тобто, моральна свідомість позбавляється її об´єктивно Цінного змісту, цінність переноситься в сферу практичної ре­зультативності. Згідно з іншим представником філософії праг­матизму Ч. Пірсом, істинне значення об´єкта може бути ви­значене як підсумок практичних операцій над ним. Критерієм Цінності об´єкта філософ бачить його практичну корисність. Цей підхід є виявом життєвої позиції "середнього американ­ця". Відомий афоризм Ч. Пірса проголошує: "Істина полягає в майбутній корисності для наших цілей". Наведена формула визначає стиль життя американців. Йому відповідає формула Дж. Дьюї: "Істина визначається як корисність", а критерій істи­ни — відповідність між наміром і результатом (а не між ідеєю і реальністю).

У поглядах на людину прагматизм виходить із ідеї впливу на її емоційний стан з метою досягти бажаного результату. Спро­щено уявляючи людину, він бере за вихідний принцип стосунків їх корисність. Прагматизм зорієнтований на спосіб мислення "середнього американця", що цілком зосереджений на матері­ально-речових цінностях. Оскільки людство на сучасному його етапі справді усереднилося і зосереджене на проблемі виживан­ня, ідеал прагматизму знаходить широку підтримку і розпов­сюдження у більшості країн світу. Основна мета етики прагма­тизму — вироблення системи ділових стосунків, що служили б певною гарантією соціальної злагоди. Бізнесові структури та решта суспільства повинні віднаходити шляхи консенсусу. Цій меті служить етика бізнесу. Вона складалася в США на почат­ку ХХст.із необхідності запобігати виникненню конфліктів між працею і капіталом (працедавцями і найманими робітни­ками).

Автори одного з найпопулярніших у США підручників з ети­ки бізнесу Томас М. Герет та Річард Дж. Клоноскі, визначаючи предмет науки, пишуть: "Етика бізнесу розглядає насамперед взаємозв´язок цілей і засобів бізнесу та специфічно людських цілей. Вона вивчає вплив окремих дій на становище індивіда, фірми, економічної структури і суспільства в цілому" [3, с 12]. Дещо раніше автори твердять, що "етика — вчення не про мо­раль. Етика бізнесу повинна вивчати прийняті у бізнесі мо­ральні норми" [3, с 11]. Тобто, корисність дії для досягнення успіху в бізнесі бачиться критерієм її моральності.

Особливий аспект етики прагматизму розроблений в 30-ті роки XX ст. ректором Інституту ораторського мистецтва і людських відносин в Нью-Йорку Дейлом Карнегі. Автор спирається на ідеї філософського прагматизму У. Джеймса в розумінні сенсу людських взаємин. Він бачить їх цінність у досягненні конкрет­ного корисного результату. Ігноруючи наукові знання про духовний світ людини, Д. Карнегі розробляє низку практичних настанов щодо управління людською психікою. Для Карнегі мораль є не що інше, як "механіка людських стосунків". Автор передмови до російського перекладу книги пише з цього при­воду, що "люди уявляються автору чимось на кшталт гвинти­ків, у стосунках з якими можна лише знати, яку кнопку слід натиснути в тому чи іншому випадку" [5, с 4]. Карнегі у своїх порадах часом доходить до відвертого цинізму, навіть не по­мічаючи цього. Звичайне дотримання загальноприйнятих ви­мог етикету він розглядає в аспекті їх можливої корисності для суб´єкта спілкування. Як вихідний розглядається принцип поміркованості, компліментарності, оскільки він налаштовує особу на приязне сприйняття компліментів на свою адресу. Байдуже, що вони не відповідають дійсності. Карнегі вчить досягати бажаного результату від спілкування, роблячи при­ємне людині приязними словами. "Замість того, щоб осуджува­ти людей, спробуйте зрозуміти, чому вони діють саме так, а не інакше. Це значно вигідніше і цікавіше, ніж критикувати, це породжує взаємне розуміння, терплячість і великодушність" [5, с 26].

Сенс такого типу стосунків, при тому, що доброзичливість завжди більш важлива, ніж грубість і нетерплячість, має й ін­ший бік. Дейл Карнегі говорить про складність життя в су­спільстві, де конкуренція є нормою, а отже, народжує постійне навантаження на психіку, часто близьке до стресу. Щоб пере­конатися в цьому, досить послатися на таку думку вченого: "Якщо вам більше п´ятнадцяти років і ви проживаєте в штаті Нью-Йорк, у вас один шанс із двадцяти, що ви потрапите в пси­хіатричну лікарню в найближчі сім років" [5, с 30].

"Істина" стосунків, що пропонуються автором, справді про­ста і доступна. ´"Ви повинні зустрічати людей з радістю, якщо хочете, щоб вони раділи зустрічі з вами"; "Пам´ятайте, що для людини звук її імені — найсолодший і найважливіший звук у людській мові"; "Будьте добрим співрозмовником. Заохочуй­те інших розповідати про себе"; "Ведіть розмову в колі інте­ресів вашого співрозмовника"; "Давайте людям відчути їх не-Пересічність, і робіть це щиро". Усі названі, як і низка інших порад, автор завершує настановою: "Робіть так, щоб людям було приємно виконувати те, чого ви хочете" [5, с 183].

Названі засади стосунків, при тому, що автор акцентує увагу на їх практичній корисності, мають і певну моральну цінність. Справді, в умовах відчуженості стосунків, їх вузької корисливості, навіть ілюзія уваги і доброзичливості з боку іншої людини видається рятівною ниточкою. Вона здатна повернути надію на справжню щирість, чуйність ставлення людини до людини.

Подальша розробка принципів етики бізнесу характеризу­ється відходом від дещо сентиментальних настанов Д. Карнегі. Вона поширює науку управління на всі сфери суспільного жит­тя, а саме: на організацію виробництва, функціонування ко­лективу працівників, ведення ділових справ з партнерами та конкурентами тощо. Вона охоплює ставлення фірми до наймано­го працівника та ставлення останнього до фірми; відносини фірми з іншими економічними агентами; взаємини фірми з небізнесовими структурами (зокрема з трудовими спілками, місцевим населенням, владою, навколишнім середовищем). Це також відносини фірми із законами і державою та низка інших питань.

У всіх випадках бізнесові структури виходять з таких засадничих принципів.

Етика базується не на почуттях, а на доцільному виборі.

Етика розглядає специфічно людські цілі й взаємозв´язки засобів у їх дотриманні. Вона допомагає визначати доречність варіантів людських дій.

Етика передбачає методи оцінювання дій та прийнятих рі­шень.

Етика має бути залучена до всіх видів діяльності й виступати інструментом досягнення успіху.

Теоретики етики бізнесу виходять зі складності стосунків вільної конкуренції і постійної можливості соціальної незлагоди.

"Не можна нехтувати соціальним виміром етики бізнесу, оскільки багато серйозних проблем виникають із взаємозв´язків бізнесу і суспільства в цілому. Бізнес... часто спричиняє такі соціальні ситуації, які завдають шкоди людям і породжують несправедливість, хоч не лише бізнес несе за це відповідаль­ність" [3, с 12].

Саме тому, що бізнес несе в собі загрозу стихійності, ця ети­ка покликана виконувати роль регулятора стосунків, дотриму­ючись певного балансу інтересів на всіх рівнях суспільного життя.

Засновники етики прагматизму вважали навіть, що створили систему впливів на людину, яка дозволить утримувати суспільні стосунки на оптимальному рівні.

Якщо брати до уваги не загальнотеоретичні погляди прагма­тизму на сутність моралі, не світоглядний рівень його уявлень про цінності життя, а розглядати бізнес як конкретну сферу професійної діяльності, то тут етика підприємництва має цінні досягнення. Вона допомагає скоординувати всю роботу підприєм­ства з орієнтацією на кінцевий результат, яким є прибуток. В етиці бізнесу економічна ефективність діяльності є обов´яз­ковою. Визнані такі умови ефективності менеджменту: дбайли­ве використання фізичних ресурсів та морального сумління ро­бітників; покращення управління; впровадження наукових роз­робок; добрі стосунки з оточенням та суспільством загалом. Етика бізнесу виходить з того, що названа низка проблем по­винна вирішуватися на засадах взаємної корисності для бізне­су і для суспільства.

Відповідальність менеджерів за прибутковість фірми покла­дає на них обов´язки планувати, організовувати і контролюва­ти діяльність працівників. Менеджер здійснює керівництво на основі прав, делегованих йому власниками або робітниками.

Менеджер має бути посередником між різними групами, що пов´язані з фірмою, і виходити з принципу максимального бла­га фірми. При цьому він повинен усвідомлювати, що шахрай­ство, обман, силовий тиск, необізнаність у справі та зайві емоції можуть зашкодити фірмі.

Формою регулювання стосунків, як наголошує етика бізне­су, є дотримання ієрархії цінностей. У виборі їх ставиться спра­ведлива вимога дотримання принципу переваги прав реальної людини над правами компанії чи суспільства. Останні пов´язу­ються з конкретними ситуаціями меж вибору. Так, говориться, Що "фірма, яка змушує працівника діяти проти своєї совісті, підпорядковує абсолютне і невід´ємне право особи компанії" [З, с 37]. Щодо заробітної плати, то права працівників є пер­винними, порівняно з бажанням менеджера розширити вироб­ництво.

Потреби працівників у підвищенні заробітної плати мають першість над потребами акціонерів. Для них заробітна плата — основний дохід, тоді як дивіденди є здебільшого відносним благом.

Етика бізнесу виходить з принципу розрізнення "більшого зла" і "меншого зла". Відмінне між ними бачиться у такий спосіб: можна розрізняти більше зло, яке означає знищення необхідних для особи чи суспільства благ та порушення прав, і менше зло, що завдає деяким фізичним благам або деяким корисним, але не необхідним для осіб і суспільства засобам" [3, с 19]. Попри всю нечіткість висловлювання, все ж думку можна зрозуміти. Мен­шим є зло, що не має непоправних наслідків. З цієї позиції сприй-нятним і навіть бажаним вважається, скажімо, таке явище, як фізичні покарання дітей. Вони можуть бути обрані як засіб до­сягнення мети за наявності достатніх підстав. Це підхід, що цілком суперечить принципам гуманістично зорієнтовної педа­гогіки.

Менеджери в своїй діяльності мають право вдаватися до ви­бору більшого або меншого зла. Однак вони мають пам´ятати, що повноваження керувати, винагороджувати і карати не озна­чають самоуправства. Для ефективної дії системи винагород і покарань тим не менш цілком припустимим вважається кон­троль за людиною. Засобами його є: кредитні чеки, послуги при­ватних детективів, детектори брехні, персональні тестування, різноманітні засоби підслуховування тощо. Етика менеджмен­ту вважає виправданим їх застосування, особливо у випадках, коли поведінка службовців шкодить престижу компанії або завдає їй матеріальних збитків. Це такі, наприклад, види, як пиятцтво, азартні ігри або невміння посадовців зберігати ви­робничі таємниці.

З потреби захистити себе фірма має чітко визначити умови ведення бізнесу. Спеціально обговорюються ситуації запобіган­ня хабарництву, здирству, шахрайству з боку працівників, а та­кож запобігання шпигунству на користь конкуруючих фірм. Найкращим засобом уникнення конфлікту інтересів теоретики менеджменту вважають приклад вищого керівництва та пози­тивну атмосферу в фірмі, на підприємстві. У випадку шпигун­ства конкуруючої фірми виправданими вважаються такі зуст­річні заходи, як "атака самозахисту", "торговельна війна". Прав­да, можна звернутися до закону, хоча, що усвідомлюють самі теоретики етики бізнесу, виникає сумнів щодо чіткості та не­упередженості судочинства.

Відносини виробництва і збуту товарів регулюються прин­ципом корисності для підприємця, при тому, що не має бути ошуканим покупець. Якщо покупець згідний платити більше, така ситуація допускається. Теоретики менеджменту визнають, що "конкуренція не є, звичайно, абсолютним благом. І оскіль­ки приватна влада є потенційно, якщо не реально, несправед­лива, встановлення цін, які були б справедливими і суспільно виправданими, вимагатиме дослідження та дій поза прямим контролем бізнесу" [3, с 146].

Оскільки інтереси бізнесу диктують максимальний прибу­ток, може створюватися ситуація соціальної напруги. Баланс інтересів капіталу і найманої праці досягається завдяки наяв­ності професійних об´єднань працівників, що виборюють і об­стоюють свої інтереси. Етика бізнесу радить менеджерам зна­ходити спільну мову і зважати на вимоги професійних об´єднань для збереження соціального консенсусу.

Актуальною в етиці бізнесу є нині проблема розумного вико­ристання природних ресурсів та збереження природи. Конку­ренція спричиняє надмірне виснаження природних багатств та забруднення атмосфери шкідливими відходами виробництва. При регулюванні названих процесів етика бізнесу має виходи­ти з усвідомлення важливості відновлення ресурсів, оскільки виникає небезпека для самого виробництва. Не менш важливи­ми є обов´язки бізнесу щодо екології. Вимоги до бізнесу має при цьому ставити суспільство. Справді, не менш важливим, ніж виробництво, для суспільства є збереження природи — дже­рела життя та здоров´я громадян.

Теоретики етики бізнесу не приховують, що тон в економіці задають не малі фірми, а великі компанії, які диктують умови виробництва, цінові закони та розподіл капіталу. Від них зале­жить і екологічний стан. "Факт величезної влади великих ком­паній здебільшого приховують іншим набором лозунгів, які звеличують вільне підприємництво, американську систему та подібні до них невизначені, але емоційно привабливі поняття" [З, с 192]. Зазначимо, що це говорять американські автори, які знають ситуацію зсередини. Вони показують, що великі ком­панії з метою підтримання ілюзії "народного капіталізму" втру­чаються у різні сфери життя, де формується суспільна думка.

"Існують комісії, які перевіряють шкільні підручники з ме­тою переконатися, що вони не надто відхиляються від картини, яку хотів би бачити бізнес. Існують фундації, які фінансують програми для священиків, сподіваючись навчити їх простого і сприятливого для бізнесу погляду на економіку. Існують спе­ціальні бюлетені для працівників освіти, які й далі прищеплю­ють спрощену і зручну картину системи" [3, с 192].

Заслуговують на увагу вироблені етикою прагматизму мето­ди ведення бізнесу для досягнення фінансового успіху. їх акту­альність в Україні визначається неусталеністю стосунків праці і капіталу, нескоординованістю різних сфер виробництва, кон­курентною боротьбою, що спирається на силу, обминаючи зако­ни, нарешті, відсутністю зв´язків виробників із суспільством та державою. Знання шляхів досягнення фінансового успіху важливе як для бізнесу, так і для решти суспільства. Перш за все, метою, а отже, і загальною спрямованістю діяльності бізне­сових структур є кінцевий результат — прибутки. Тому відстежуються усі аспекти руху до фінансового успіху. Він включає такі чинники:

По-перше, етику найму на роботу. Вона виходить з принци­пу ефективності для фірми. В основу відбору покладена квалі­фікація, пов´язана з роботою. Вибір чинників, не пов´язаних з працею, — образа гідності людини і недолік у роботі фірми.

По-друге, просування працівників по службі. Менеджер має враховувати лише компетентність особи. Треба уникати сваві­лля несправедливості, тим більше зводити їх у норму.

По-третє, розмір заробітної плати. Він має визначатися внес­ком працівника у прибуток фірми, узгоджуватися зі станом ринку праці та ринку товарів, конкуруючих фірм, а також вра­ховувати силу трудових спілок, що виборюють права праців­ників. Потрібно ураховувати також потреби сім´ї працівника.

По-четверте, складання трудової угоди. Варто виходити з мір­кувань, що сума заробітної платні має задовольняти хоча б міні­мальні потреби працівника і його сім´ї. Інакше виникає небезпе­ка соціального неспокою. Компанія, яка прагне не допустити страйку, змушена буде піти на невигідні для себе угоди.

По-п´яте, умови праці. Це така ж важлива сфера, як і зар­плата та стабільність праці. Працівник і його сім´я без причини, якою може стати провина працівника перед фірмою, не мають наражатися на небезпеку заподіяння їм фізичної, моральної чи психічної шкоди.

По-шосте, звільнення працівника з роботи. Тут менеджер має дотримуватися таких правил: 1) звільнення лише з поважної причини; 2) виконання при звільненні необхідних процедур; 3) прагнення зменшувати шкідливі наслідки звільнення.

Отже, професійна етика розглядає шляхи та засоби ефектив­ного самоутвердження людини в суспільно вироблених видах діяльності. Професійна діяльність не тотожна сутності люди­ни, тим не менше є одним із вагомих чинників вияву її творчих умінь та моральних чеснот. Знайти "свій" фах, любити свою професію, постійно вдосконалювати фахові уміння — означає "поважати себе в справі"(тобто гідно утверджувати честь про­фесії) та "поважати справу в собі"(тобто утверджувати свою людську гідність фаховою компетентністю).

У професійній діяльності людина утверджує себе як соці­альний суб´єкт. Розгортання професійної діяльності, постійне уріз­номанітнення її видів та засобів — важливий чинник удоскона­лення людини та людського життя.

Література

1. Биоэтика:проблемы, трудности, перспективы (Материа­лы "круглого стола") // Вопросы философии. — 1992.— № 10. — С. 3—28.
2. Вебер М.Наука как призвание и профессия // Самопозна­ние европейской культуры XX века. — М.: Политиздат, 1991. — 250 с.
3. ГеретГ.М., Клоноскі Р.-Дж. Етика бізнесу. — К.: Осно­ви, 1999. — 214 с.
4. Дадамо П., Уитни К.4 группы крови — 4 пути к здоро­вью. — Минск: Попурри, 2001. — 416 с.
5. Карнеги Дейл.Как приобретать друзей и оказывать влия­ние на людей. — К.: Наук, думка, 1990. — 221 с.
6. Лоренц Клод.Восемь смертных грехов человечества // Вопр. философии. — 1992. — № 3. — С. 39—53.
7. Мирская Е.Этические регулятивы функционирования науки // Вопр. философии. — 1975. — № 3. — С. 131 — 138.
8. Тайлор Э.Первобытная культура. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с.
9. Токарев С. А.Ранние формы религии. — М.: Политиздат, 1990. — 622 с.

**Тема 18. МОРАЛЬНЕ СПІЛКУВАННЯ ЯК ТВОРЧІСТЬ**

## 18.1. Методологічні засади культури спілкування

Сучасна наука розглядає спілкування як універсальну фор­му творення та функціонування духовного досвіду людства. Одне з можливих визначень спілкування таке: це діяльність творення суспільності життя у певному соціальному просторі, у суспільних взаємодіях, зумовлених потребами суб´єктів жит­тєдіяльності; це обмін уміннями і навичками, здібностями, до­свідом діяльності та її наслідками. Конкретизація змісту по­няття допомагає розкрити його масштабність і сутністну ви­значеність: способу творення та існування свідомості, а отже — і людини як виду розумного життя. Спілкування об´єктивно зумовлене діяльнісною сутністю людини і є найбільш адекват­ним виявом творчого характеру суспільності. Як таке спілку­вання є предметом спеціального дослідження значної кількості наук: загальної та соціальної психології, соціології, педагогі­ки, етики, естетики, лінгвістики, семіотики, теорії культури, теорії інформації, зрештою, філософії [10, с 5].

Форми спілкування, що виробилися у суспільному способі людського життя і на його основі, — надзвичайно багаті. Це безпосереднє і опосередковане (простором і часом, або і тим, і другим): спілкування, укладене у визначені, внутрішньо за­вершені форми (ритуалізоване та спілкування у вигляді живо­го процесу розгортання людських стосунків). Метою тут є спілкування як таке (потреба в іншій людині). Інший його тип — спілкування, опосередковане конкретною потребою тощо. Так, у професійній етиці, як показано в попередній темі, спілку­вання опосередковане предметом: потребами, що продиктовані вимогами професії. Люди вступають у стосунки з необхідності: удосконалити, поглибити фахові знання. Темпи та якість їх набуття залежать однак від більш загального чинника — від рівня культури спілкування. Уміння сприйняти, осмислити та пережити чужу думку визначає здатність швидко та ефективно навчатися. Чим же є спілкування як моральний феномен та які його етичні засади?

Вихідним моментом аналізу етичного аспекту спілкування є усвідомлення його моральнісної природи. Моральним кри­терієм осягаються усі види, форми, способи спілкування. Коли мова йде про відчуження, то воно розглядається в контексті чинників, що спричинили руйнацію потреби та здатності спіл­кування. Моральним критерієм осягаються: мета і засоби, фор­ма і зміст, процес і наслідки спілкування.

Моральне спілкування має передумовою моральну потребу у духовній взаємодії з іншою людиною. Часто остання визнача­лася для суб´єкта як мета. Спілкування набуває самоцінного змісту, не опосередковуючись жодною іншою потребою, крім радості чути, бачити людину, дихати одним повітрям з нею, розгортатися думками і почуттями навколо спільних об´єктів небайдужості.

Названа взаємодія духовних світів настільки сильна, що робить чудо: небайдужа нам людина відсутня, але спілкування з нею не припиняється. Подумки ми ведемо діалог, обмінюємо­ся репліками і думками, радіємо її розумінню чи, навпаки, сумуємо, коли порузуміння втрачається. Взірці такого діалогу дають твори геніальних митців, у духовному досвіді яких постійно присутні світи інших людей (реальних чи витворених уявою).

Виражене моральнісне спрямування має спілкування, мета якого — долучення до світу талановитого митця, що уклався у його творчу спадщину. Твори мистецтва — це не посередники спілкування, а джерело живого спілкування. Твір — опредметнений дух генія, що як такий формує наш дух і налаштовує нас на моральну взаємодію. Справді, читаючи твори, скажімо, Пуш­кіна чи Цвєтаєвої, Шевченка чи Ліни Костенко, ми входимо в світ їх почувань і думок в їх досконалому, чуттєво осяжному вияві й внутрішньо організуємося цим світом. Лише у такий спосіб ми спроможні осягнути хоча б часточку духовної величі генія. І тою мірою спроможні, якою прагнемо відкрити для себе світ генія. У такому спілкуванні долаються часові та просторові межі. Історія, культура входять у духовні світи людини, наро­джуючи ефект безмежної співприсутності у бутті. В переживанні-спілкуванні зникають відстані, руйнуються межі віків і тисячоліть. Єдиною межею, що справді реально наявна, є межа наших здібностей спілкування, нашої потреби в ньому. Спілку­вання, викликане небайдужістю до предмета, розгортається в діалог культур, діалог досвідів.

У проаналізованих ситуаціях моральність потреби, що на­лаштовує на спілкування, визначає також моральну цінність наслідків. Наслідком злагодженого змістовного спілкування завжди є моральне удосконалення його суб´єктів.

Щодо спілкування як процесу, то тут слід брати до уваги не лише моральність мети, але і моральність засобів її досягнен­ня. Труднощі виникають саме в процесі спілкування, коли зу­стрічаються різні людські досвіди, виявляючи різницю куль­тур реагування на думки і переживання іншого.

Спілкування як морально визначений процес містить у собі мету: віднайти спільне, те, що цінне у досвіді сторін і завдяки чому вони є певною спільністю. Адже щоразу запереченню піддається не лише певна частка досвіду, але і частка єства його носія: його наміри, уподобання, ідеали тощо. Моральна цінність спілкування у його процесуальності,що є рухом до усвідом­лення людиною себе через іншу і завдяки іншій. У морально визначеному спілкуванні його суб´єкти не лише відкривають для себе світ одне одного, а часто і власний світ. Процесуальність спілкування — не що інше, як його діалогічність. Моральна визначеність діалогу — у його спрямованості на спільний по­шук істини.

М. Каган визначає філософську рефлексію античності, здійс­нювану у формі діалогу, як "інтелектуальне спілкування" [10, с 10]. Середньовічна культура у варіанті християнства характеризується філософом як розгорнутий через історію Хри­ста та його взаємини з довкіллям "художній аналіз моральнісного змісту людського спілкування".

Спроби віднайдення шляхів подолання труднощів, що вини­кають у процесі спілкування, характерні для гуманістичної гілки філософії. Вона виходить з того, що людині достатньо знати шляхи до добра, щоб діяти згідно зі законами розумного, а отже, морально доброго. Чуттєві спонуки розглядаються як причина наявного в світі зла. В німецькій класичній філософії, особливо в етиці Канта, ця думка обґрунтовується з особливою послідовністю. Чуттєві спонуки загалом виводяться за межі моралі. Єдиним надійним механізмом її творення усвідомлю­ється воля, оперта на розумний вибір вчинку. Воля гарантує сталість стосунків. Однак із принципу волі не можна вивести потребу в спілкуванні. Живий рух людських почуттів, усуне­ний з низки чинників спілкування, робить проблематичним його сенс та формалізує сам процес творення стосунків.

У сучасній філософії проблема спілкування, а саме проблема "Я" і "Ти", набула провідного значення. Зустріч у дружньому злагодженому спілкуванні двох людських світів розглядається, з одного боку, як величезна проблема, а з іншого, — як велике щастя. Змагальність волі — основна ідея "філософії життя" та її наступників — ставить суб´єкт волі у монологічну позицію щодо світу. Такою є особистість у філософії Ніцше.

Моральнісне відношення у формі утвердження цінності людських світів при зустрічі "Я" і "Ти" всебічно обґрунтоване у філософії М. Бубера. Філософ розглядає його як один із іде­альних образів людських творчих взаємодій.

Повнота співприсутності у бутті, що відкривається нам зав­дяки "відкриванню" світу іншої людини, дається лише повно­тою спілкування: єдністю почуттів і розуму.

Сучасна етична теорія спрямовує зусилля не на витіснення почуттів із низки чинників творення стосунків, а на їх органі­зацію принципом міри, отже, на запобігання стихійності ви­явів. Спираючись на дані психології, вчені простежують кілька стадій морального розвитку особистості, починаючи з раннього дитячого віку. На кожній із них мають місце свої особливості поведінки. Психологічні дослідження Ж. Піаже, Л. Виготського,

Л. Колберга та ін. привели до висновку про наявність трьох рівнів процесу морального розвитку особи. Перший (вік до семи років) — це стадія "доконвенціонального (доморального) розвит­ку". Дитина не здатна оцінити власні вчинки згідно з поняттям моралі, а оцінює їх залежно від того, вдалося їй уникнути по­карання чи заслужити заохочення. Відсутність соціального досвіду є причиною відсутності у дітей культури реагування на власні вчинки, а отже, і культури спілкування. Позаяк, дорослі схильні бачити у відсутності самооцінки лише дитячий егоїзм.

Другий (від 13 років — підлітковий вік — до періоду зрі­лості) — період, коли моральні проблеми вирішуються на рівні "конвенціональної" моралі. При виборі вчинку людина керуєть­ся думкою середовища: схвалить воно вчинок, чи ні, а також тим, як вона буде виглядати в очах інших.

Третій (період зрілості) — час, коли домінує постконвенціональна (або "автономна") мораль. Носії її здатні формулювати принципи і діяти згідно з ними. У віці 16 років таку здатність мають лише 10 відсотків юнаків. Інакше кажучи, в морально­му розвитку особа проходить період соціалізації, тобто вироб­ляє навички пристосування до умов середовища. Вона прохо­дить також період виховання — цілеспрямованого формування здатності взаємодіяти з середовищем, виходячи з прийнятих у суспільстві норм поведінки. Нарешті, на третьому етапі, на основі виробленої здатності соціальних взаємодій, а також ви­ховання, що налаштовує на знання закономірного в стосунках, особа, зрештою, виробляє оптимальні, з позицій зрілості досві­ду, відносини з навколишнім світом.

Сучасна етична теорія, досліджуючи комплекс чинників, що впливають на якість спілкування, бере до уваги не лише вер­бальні його форми, але також міміку, жестикуляцію. Це сфера досліджень такої галузі наукового знання, як соціоніка.Вона знаходиться на стику психології, соціології та етики. Предмет соціоніки — закономірності людського спілкування, що роз­глядаються як механізм взаємодій різних і цілком конкретних інформаційно-психічних структур [21, с 37]. Це наука, що спи­рається на сформульовані та описані К. Юнгом у праці "Психо­логічні типи" 16 груп (типів) людей за ознакою певної спільності психічних характеристик. Кожен тип має стійкий "набір" вла­стивостей. Для кожної групи характерні свої способи сприйняття, реагування, дій (в подібних умовах). Взявши ідеї Юнга за вихідні, соціоніка базується на розумінні людини як інфор­маційної системи, що має конкретні канали зв´язку. Поняття "інформація" соціоніка тлумачить надзвичайно широко, вклю­чаючи до інформаційних чинників почуття, настрої і навіть передчуття співрозмовника тощо.

Соціоніка виходить з наявності особливих якостей свідомості, що складають фундамент психіки кожної людини залежно від типу психічних реакцій. Змінити тип людини неможливо, але навчитися розуміти людей та жити з людьми в злагоді, виро­бивши оптимальну тактику поведінки, необхідно.

Іншою, не менш актуальною проблемою, є дослідження шляхів уникання агресивності в спілкуванні, вираженої у спро­бах одної людини підпорядкувати собі іншу, приборкати її волю, узурпувати право вибирати за іншу вчинки тощо. Складність проблеми полягає в тому, що названа поведінка часто не є зло­вмисною. Найчастіше вона зумовлена турботою про іншу лю­дину, прагненням захистити її від несподіванок життя, озброїв­ши готовими "рецептами" вчинків. По суті ж, за турботою стоїть деспотизм, узурпація чужого життя.

Дослідження проблеми уникання фізичного та духовного (інтелектуального і психологічного) насильства є предметом особливої сфери етичного знання — етики ненасильства.її предмет не тотожний сфері права, оскільки останнім осягаєть­ся пряме фізичне насильство та матеріальні збитки, що спри­чиняють вбивство, пограбування, погрози тощо. Це найбільш грубі та неприпустимі його форми. Однак насильством є примус людей до прийняття певних умов, у тому числі шляхом погроз. Названі дії, у разі їх доведення, також підпадають під санкцію Закону.

Мета етики ненасильства — виявляти шляхи та впроваджу­вати методи морально визначеного обміну інформацією, без наміру обмежити свободу волі та дій особи. До впливів, що не зменшують свободу дій, отже, належать до ненасильницьких, слід віднести такі: 1) порада; 2) пропозиція; 3) деякі види тиску (коли, знаючи мету іншого, ми, на основі наявного у нас знання, Даємо пораду щодо способу досягнення мети) [Див.: 8, с 56].

Етика ненасильства базується на свідомому творенні технік Моральної взаємодії з іншими згідно з принципом злагоди.

Однак побудова теорії ненасильства вимагає дослідження об´єк­тивних причин агресивності наявної в природі живого. Поза цим вона ризикує бути зведеною до голого моралізаторства. Ети­ка ненасильства спирається на складний комплекс біологічних дисциплін, що досліджують глибини агресивності. В першу чергу, на етологіюта соціобіологію.

Деякі аспекти етології розглядалися в темі "Екологічна ети­ка". В контексті етики ненасильства етологія покликана пояс­нити глибинні корені агресивної поведінки, не зводячи їх лише до незадоволених вітальних потреб (харчові, статеві тощо). Агре­сивність зумовлюється комплексом значно складніших чин­ників, а саме: прагнення домінувати в спільноті, посісти чільне місце в її ієрархії. Конфлікт мотивів викликає психічну напру­гу і виривається назовні в агресивних формах поведінки [Див.: 24, с 3].

Усвідомлюючи складний комплекс причин агресивної поведін­ки людини, сучасна етична теорія розробляє механізми примен­шення агресивності та шляхи переведення агресивних інстинктів у русло плідної співпраці людей на засадах моральності.

Методологічною основою етики ненасильства є ідея теоре­тиків етології про важливість паралельного розвиткуцивілі­зації і культури. Цивілізація малосприятлива для соціальної поведінки. Схильність до агресивності є об´єктивним наслідком зростання скупченості людей у порівняно невеликому просторі. Цивілізація за об´єктивною підставою не служить применшен­ню агресивності. "Швидше слід серйозно побоюватися, що ни­нішня комерційна організація суспільства своїм диявольським впливом суперництва між людьми спрямовує відбір у прямо протилежному напрямку" [13, с. 24]. В контексті цього типу стосунків "відповідальна мораль" — лише "компенсаторський механізм". Вона пристосовує нашу інстинктивну спадщину (соці­альні інстинкти) до вимог культурного життя, утворюючи з ним функціонально єдину систему. Знаннялюдиною (людством) власної природи розглядається як одна з основоположних за­сад розумного регулювання її проявів. Для усвідомлення зако­номірності названого процесу слід звернутися до історії про­блеми — до біосоціогенезу.

У природі діє закон діалектичного зв´язку ентропійних і антиентропійних процесів. Основний закон незворотності говорить, що антиентропійні процеси в системі можливі лише за рахунок росту ентропії в іншій системі. Тобто жити — означає руйнувати. В процесі еволюції в біосфері встановлюється, під­тримується і удосконалюється речовинно-енергетичний коло-обіг. У рамках встановленого балансу вироблялися складні міжпопуляційні, міжвидові кооперативні стосунки, що забез­печили гармонію біогеоценозу. Принцип, на якому базується будь-яка кооперація, складає конфлікт, "розв´язання завдань у середовищі "спротиву" (названа ідея включена до низки прин­ципових положень сучасної теорії систем). "Чим складніше середовище, а відповідно завдання і умови конкуренції за вільну енергію, тим потрібніша динамічна і репрезентативна модель світу як засіб управління поведінкою. Це один із стрижневих векторів прогресивного відбору, що пронизують усі ступені організаційної еволюції" [18, с. 84].

На основі величезної кількості фактів агресивної поведінки в світі живого (усіх його рівнів) К. Лоренц робить висновок, що агресивний інстинкт не є єдиним чинником регуляції життя. Поряд із ним на тому ж рівні інстинктувсередині "спільнот" діють механізми обмеження агресивних інстинктів. їх еволю­ція "винайшла" для запобігання знищення життя загалом. Це широкий спектр ритуалізованих дій всередині "суспільної" організації. Ритуал — запобіжний принцип, що діє як у світі тварин, так і на рівні людських спільнот.

Відмінне між світом тварин і людиною в тому, що витіснен­ню агресивного інстинкту в людському суспільстві сприяє "від­повідальна мораль",тобто усвідомлене підпорядкування інстинк­тувпливам моралі.

Цей механізм блокуванняагресивних імпульсів здійснював­ся паралельно з наростанням агресивно-руйнівних засобів, що пов´язані з розвитком інтелекту. Він спрямовується на агре­сію, в природне середовище та агресію проти "чужих" (інших спільнот).

Парадокс інтелекту виявився в тому, що в процесі еволюції він служив інструментом агресії.Однак у процесі еволюції від­бувався також паралельний процес вдосконалення механізмів обмеження агресії.В історії він визначився як чинник, що за­безпечує збереження суспільства в міру зростання енергетич­ного потенціалу технологій. Це явище можна характеризувати як усвідомлене ухиляннявід насильства. В антропогенезі від­бувається процес "культурно-психологічного блокування агре­сивних імпульсів, що з розширенням інформаційного обсягу інтелекту ставало більш глибоким і разом з тим менш жорст­ким, формуючи простір особистісного вибору" [18, с 91].

Нині однак цивілізація вступає в етап екологічних та полі­тичних криз. Перевищення темпів зростання операціонально-енергетичного потенціалу суспільства порівняно з удосконален­ням культурних регуляторів, що обмежують агресію, загрожує загибеллю соціуму.

У зв´язку з названими цивілізаційними процесами, що зу­мовлюють зростання агресії в соціальне середовище та поши­рення її на інші спільноти, особливого значення набуває свідо­меблокування агресивних імпульсів. Принципи розумного об­меження агресії спираються на ідею самопізнаннялюдством себе з метою розумного управління інстинктами.

Клод Лоренц визначає характер і напрямки самопізнання так: "Перше і найочевидніше правило — це вимога поглибити розуміння причин нашої власної поведінки... Друге — це дослі­дження так званої сублімації методами психоаналізу" [3, с 30]. Шлях применшення інстинкту агресії (але не повне його усу­нення, адже він — стимул активності) бачиться опертим на два види катарсису. Перший — "розрядка агресивності" на ерзац-об´єкт, тобто переорієнтація агресії. Це найпростіший і найбільш надійний спосіб її´ знешкодження. Другий —розумін­нямотивів власної поведінки. Воно може надати нашому розу­му і надалі дійсну можливість опанувати ті сфери психіки, які не в змозі підпорядкувати собі категоричний імператив.

Теоретики етики ненасильства виходять з необхідності роз­різняти ненасильство і покірливість. Д. Шарп у праці "Політи­ка ненасильницьких дій", опублікованій у Бостоні 1973 p., на­зиває 198 методів ненасильницького розв´язання політичних проблем, поділяючи їх на 3 види: методи ненасильницького про­тесту і переконання; методи відмови від соціального, економіч­ного та політичного співробітництва (від остракізму до страй­ків); методи ненасильницького втручання [Див.: 24, с 3].

Передумовою ненасильницьких дій є віра в можливість кож­ної людини переживати духовні цінності, особливо цінності справедливої поведінки, поваги і поблажливості. Ідеал ненасильницької поведінки досягається ґрунтовними практиками налаштування психіки на переживання поваги і любові до сво­го супротивника, з яким у процесі ненасильницької дії слід було зіштовхнутися.

Принцип любові до ближнього є основним. Усі інші є лише його конкретизацією. Це здатність діяти не лише з власної ко­ристі, але також дбати про інтереси колективу, в тому числі і свого супротивника; захист не лише себе, але і супротивника від будь-яких видів морального зла; вміння ставити вимоги, першу чергу, перед собою, і лише відтак — перед іншими. До ого ж, з урахуванням ситуації, а саме: даючи змогу іншим переконатися, що вони поводять себе не належним чином. Не принижувати свого супротивника, а дати йому шанс також відчути себе борцем за справедливість. У разі відвертої недо­брозичливості й навіть ворожості з боку іншого — брати на себе відповідальність за моральне відродження супротивника. Потріб­но прагнути досягнути цього ефекту шляхом втручання у най­глибші психічні переживання супротивника. В разі неуспіху пробувати ще. Виходячи з наявної ситуації, прагнути віднайти все нові способи її позитивного розв´язання. Наведені принци­пи етики ненасильства відображають моральний ідеал сто­сунків, що опертий на установку, яку можна назвати "любов´ю до кожної людини або повагою до кожної людської істоти". Названий принцип відношення — суто добровільний. Його носії і виразники нікого не примушують діяти згідно з ним.

Аналіз ідей та принципів етики ненасильства засвідчує, що витоки її сягають глибокої давнини. Принцип самопізнання склався в античній філософії на ґрунті введеного Сократом маєвтичного методу. Він передбачав "збивання" з хибної думки та "наведення" на правильну. Усвідомлене розуміння людиною сенсу добра та шляхів до нього, обґрунтоване як принцип антич­ної етики, вплинуло на європейську світоглядну парадигму. В культурі християнства етика ненасильства знаходить втілен­ня в образі Христа, що уособлює взірець моральної поведінки. Трагічна смерть розіп´ятого на хресті розкриває вищі можли­вості служіння людям згідно з принципом ненасильства.

У XX—XXI ст. повернення до практик ненасильства базу­ється на новому ґрунті: на підставі еволюційної теорії та теорії антропогенезу.Знання глибинних засад феномена життя та еволюції людини ставить людство перед об´єктивною необхідні­стю применшення напруги агресивності, що з поступом цивілі­зації має тенденцію до поглиблення, а не зменшення. Етика ненасильства, оперта на ідеї еволюціонізму, є перспективним засобом применшення інстинкту агресивності. Створюючи ри­туали ненасильництва в стосунках шляхом уникання чвар, незлагоди, непорозуміння, упередженості тощо, вона укладає поведінку в певні межі, надає їй очікуваних форм вияву. Отже, ритуал є не лише формою,в яку вклалася психічна енергія, але і виявом її змістовноїспрямованості (соціалізація). Зрештою, все,що утворює поняття "людина", ґрунтується на усвідомленні себе суб´єктом морального вибору та самоутвердження. Саме на цьому принципі, що є разом з тим методологічною засадою ставлення людини до іншої і до світу загалом, базується куль­тура спілкування.

Розумне обмеження активності, що небезпечна через наро­стання агресивності та проекцію її в середовище, може видатися обмеженням свободи. Саме на цій підставі піддавалися гострій критиці будь-які обмеження активності у філософії волюнта­ризму, зокрема, з боку Ніцше. Однак оскільки об´єктивні під­стави свободи покладені не у вітальній, а в розумній природі людини, саме розум звільняє її від полону інстинктів. Розум дозволяє розгорнутися повноті її творчих сил. Усвідомлюючись, інстинктивні поривання набувають статусу культурних фено­менів. Переживання краси людських стосунків, невичерпності світу іншої людини та власних настроїв і почувань утворюють багатющу гаму. Багатство людських світів знаходить опредметнення в спілкуванні, рівень якого засвідчує рівень соціалізації людини і людства.

Отже, вихідною методологічною засадою людського спілку­вання є пізнання власної природита свідоме,розумно визначе­не опануваннястихією життєвості. Знання власної природи робить людину свобідною, дозволяючи переводити чуттєві спо­нуки в межі, контрольовані розумом. Опанування власної при­роди — умова розумної організації стосунків. Методологічні засади їх організації оперті на принципи ненасильства та свідо­мого творення підстав для злагоди шляхом долання недоброзичливості іншого (за її наявності) щирістю, приязним ставлен­ням. Стосунки як процеспокладають взаємне зближення ду­ховних позицій з метою взаєморозуміння для збільшення поля добра.

## 18.2. Любов як феномен невідчуженого спілкування

Найбільш яскравим виявом самоцінності людських стосунків є почуття любові. Численні визначення поняття відображають особливу напругу почуттів, спрямованих на іншу людину (і в першу чергу, на неї), хоча правомірно поняття "любов" по­ширювати і на інші явища. Слушно, скажімо, говориться про любов до отчого дому, до рідної землі, до природи тощо. Влуч­не, афористичне визначення любові дає Марина Цветаева, на­зиваючи її "дорога несвобода". Любов визначається як "моральнісно-естетичне почуття, виражене у безкорисливому і само­відданому прагненні до свого об´єкта" [20, с 265]. У наведеному визначенні потрібно звернути увагу на естетичний аспект вия­ву почуття любові. Любов запалюється, надихаючись тілесною та душевною красою людини, яка стає нам вкрай небайдужою.

Зв´язок морального та естетичного начал у почутті любові всебічно обґрунтований у філософії Платона. Він характеризує любов як формуючу, творчо-породжуючу силу. Діалог "Бенкет" містить аналіз двох родів любові: чуттєвої та духовної, а також розкриває характер їх взаємозв´язку. Чуттєва любов — еротич­ний потяг — спалахує, запалюючись тілесною красою коханої людини. Надихаючись спогляданням одиничної форми, зако­ханий осягає цінність краси в тілах загалом, а отже, йому від­кривається душевна краса і, зрештою,ідеякраси як така. Схо­дження розуму на вищі щаблі — до пізнання сутності краси — досягається завдяки стійкості почуття любові. Повнота буття, що її дарує людині кохання, відкриває бачення світу як єдність у ньому Істини, Добра і Краси.

Вказуючи на широкий спектр цінностей, здатних виклика­ти почуття любові, слід мати на увазі, що особливістю почуття завжди є йогопредметність.Вол. Соловйов говорить про ха­рактерну для любові реальність її об´єкта: "Уявити собі можна все, що завгодно, але любити можна лише живе, конкретне..." [19, с. 520]. Здатність почуття сповнитися небайдужістю умож­ливлюється лише в разі зустрічі зі "своїм" предметом. Якщо людині не поталанило зустрітися з тою єдиною, що викличе собою почуття, вона може і не знати, що таке любов.

Крайня небайдужість визначає таку особливість любові, як відчуття постійної співприсутності коханої людини, постійний діалог з нею, навіть якщо вона і не поряд. Ефект співприсут­ності зумовлюється відчуттям невіддільності іншого від себе, постійним співвіднесенням його життя з власним, переживан­ням його буття як великого особистого щастя, як дарунка долі.

Надихаючись іншою людиною, почуття здатні безмежно розгортатися і живитися кожним із її життєвих виявів. Тут доленосними видаються погляд, жест, кожне слово, дотик. Найвищий вияв щастя зустрічі почуттів — це відчуття абсолют­ної гармонії душ, коли двоє відчувають одне і те ж, коли зайві слова, бо мовчання наповнене.Коли ж виникне потреба в слові, то стається диво: ця ж потреба і в ту ж мить виникає в іншого, і слова, що злітають з вуст, будуть ті ж самі. Гармонійна на-лаштованість душ народжує прагнення цілковитої повноти, що досягається тілесною близькістю. Двоє живуть і почуваються як одна істота. Цей феномен визначається як андрогінізм [Див.: 15, с 349—351].

Вибірковістьпочуття, що характерно саме для любові, зосе­редження його на своєму предметі як самоцінному, зумовлює явищеіндивідуалізаціїдосвіду відношення людини до людини, а зрештою — до світу загалом. Вол. Соловйов, характеризуючи значення любові для духовного самостановлення людини, гово­рить: "Яке значення має слово для утворення людської суспіль­ності і культури, таке ж і ще більше має любов для створення істинної людської індивідуальності" [19, с 514].

Переживаючи буття іншої людини, надихаючись ним, той хто любить осягає найтонші грані стосунків. Його почуття роз­гортаються у безмежну гаму станів, набуваючи індивідуальної неповторності.

Багатогранність індивідуального вияву небайдужості одної людини до іншої відкрили давні греки, виділивши чотири різновиди любові. Це — любов-ерос: стихійне, натхненне і пристрас­не почуття. Його греки розглядали як найбільш плідне, таке, що надихає на творчість, запалюючи собою як тілесну, так і ду­ховну природу людини. Ерос греки розглядали як головну в´яжучу силу всесвіту. Гесіод відносить Ерота до найстарішого покоління богів. Демокріт вибудовує атомістичну теорію кос­мосу, в якому визначеність речей є наслідком взаємного притя­гання атомів. Сила, що з´єднує їх у тіла, має еротичну природу. Другий вид — це любов-дружба (філія). Вона заснована на взаємній приязні сторін і має значно поміркованіший харак­тер. Третій вид — любов-сімейна злагода (сторге). їй властиве прихильне ставлення сторін, вміння розуміти одне одного. Нарешті, четвертий вид — жертовна любов до ближнього — агапе.

В українській мові еротичну любов називають коханням. Похідні слова "коханий", "кохана" означають ніжність закоха­них одне до одного, адже "коханий" — той, про кого піклуються, кого пестять, насолоджуючись тілесною близькістю. Останнє поняття осягає не лише еротично-пристрасні стосунки, але і поширюється на інші види любові, зокрема на любов батьків до дітей. У сім´ї, де панує злагода, де люблять і плекають дітей, про них говорять, що вони кохані.

Багатство форм любові означає широку можливість для людини утвердитися на ґрунті почуття. Якщо, скажімо, вона не зустріла своє кохання і не пережила усієї повноти почуття, що відкриває пристрасна еротична любов, вона може утвер­дитися в любові-дружбі, любові-сімейній злагоді, зрештою — в жертовній любові. Там, де подружнє життя базувалося не на любові-закоханості, невитрачену енергетику почуттів батьки часто переносять на дітей, жертовно і самовіддано дбаючи про них. Щоразу в кожній із форм любові відкривається змога пря­мого, безпосереднього, невідчуженого самоутвердження люди­ни в світі іншої, що набула сенсу мети.

Любов до світу, до життя, радість бутиі можливість відбу­тисялюбляча людина сконцентровує на тій особі, яку почуття визначили якєдинуі неповторну.Вибірковість почуття визна­чає і таку його особливість, як вірність.У справжній любові вірність гарантована цілковитим зосередженням на своєму пред­меті як самоцінному.

Сила почуттів, що їх переживають закохані, дає величезну амплітуду психічних станів. Поряд із відчуттям щастя, неви­мовної радості, кохання супроводжують страх і відчай. Зако­хані бояться загубитися, втратити одне одного, бояться, що почуття можуть не витримати випробування часом, зрештою, бояться, що злі, заздрісні люди розлучать їх. У трагедії В. Шекспіра "Ромео і Джульетта" герої воліють померти, аніж бути розлученими. Трагічну напругу несе в собі також почуття нерозділеного кохання. Пояснюючи цей феномен, К. Маркс пише: "Коли ти любиш, не викликаючи взаємності, тобто коли твоя любов як любов не породжує взаємної любові, коли ти своїмжиттєвим проявомяк любляча людина не робиш себе люди­ною, яку люблять,то твоя любов безсила, і вона — нещастя" [17, с 138]. Однак навіть нерозділена або зраджена любов, по­при увесь її трагізм, є творчою силою, оскільки стимулює люб­лячого на самоутвердження з надією розбудити почуття іншо­го. У "Лісовій пісні" Лесі Українки лісова істота Мавка, запа­лавши коханням до Лукаша, перетворюється на чарівну молоду дівчину. Кохання підносить її над власною природою до люд­ського уміння радіти і страждати, сміятися і плакати. Зрадже­не кохання спричиняє заціпеніння в стражданні: перетворив­шись на суху вербу, Мавка залишається стояти біля дому, де поселилася зрада.

Потреба самовдосконалення іманентна любові. Найпошире­ніша його форма — покращення зовнішності одягом, космети­кою. Якщо самовдосконалення обмежується названими чинни­ками, вони недовго будуть живити світ іншої людини. Адже особливістю любові є потреба постійно надихатися своїм пред­метом у повноті його буття. Творчо-формуюча природа любові в тому, що почуття створює ідеальний образ коханої людини, вириваючи її з меж емпіричного буття і ставлячи на п´єдестал. Типовий образ коханої, що проходить через усю історію поезії, — це образ богині, музи, завжди чарівно-прекрасної. Піднесена почуттям у сферу ідеального буття, вона є постійним джерелом творчої наснаги закоханого. Більшість визначних звершень людей у різних сферах життя надихалися любов´ю. Вол. Соловйов говорить про надихаючу силу любові до образу боголюди­ни, її реальність — у прагненні преображения дійсності згідно з ідеалом [Див.: 19, с 517]. Творчо-формуюча сила кохання відображена в уже згаданому раніше міфі про Пігмаліона і Галатею. Закоханий у свій витвір, скульптор (з допомогою богині Афродіти) вдихає життя в досконалі форми скульптури, перетворюючи її на чарівну жінку. Для люблячого кохана людина стає "культовою" фігурою.

Мудрість любові в тому, що людина, яка запалила почуття іншої, має усвідомлювати цінність цього почуття, прагнути  відповідати ідеальному образу, що його сформувало кохання. Трагізм розчарування в предметі почуття виникає внаслідок розбіжності, іноді дуже великої, ідеалу і реальності. Не випад­ково, митці часто воліють створювати ідеальні образи вічної   жіночності, щоб надихатися ними, розгортаючись почуттями не стільки навколо реальної людини, скільки навколо її іде­ального образу. Почуття опредметнює себе не в реальних стосун­ках із іншою людиною, а в ідеальному просторі стосунків, ство­рених художньою уявою. Взірцями вияву ідеалізованого обра­зу почуттів до ідеалізованого об´єкта стали такі шедеври світової    поезії, як сонети Данте, присвячені Беатріче ("Vita nova"), та сонети Петрарки до Лаури ("На життя мадонни Лаури" та "На    смерть мадонни Лаури"). Ідеальні образи стають засобом опредметнення почуття, а отже, свідченням його реальності. Опредметнюючи почуття у творення його ідеального, художньо дос­коналого образу, митці утверджують його як об´єктивну реальність, як закономірний спосіб вияву відношення одної людини до іншої.

Величезною мірою на ґрунті ідеальних образів кохання, оспі­ваних мистецтвом, відбувався процес усвідомлення людством цінності цього почуття.

Однак, як слушно зауважує М. Бердяев, почуття любові — "не від світу цього". У ньому немає перспективи влаштуватися в цьому "світі" життя. "Любов не потрібна роду людському, перспективі його продовження і обладунку" [3, с 422]. Потре­бам відтворення роду відповідає сім´я. В ній отримує виправ­дання сексуальний акт, оскільки пов´язується з дітонароджен­ням. Саме для цього сім´я й існує, вважає М. Бердяев. У його концепції любові чітко простежується давньогрецька традиція розрізняти "небесне" почуття любові (ідеальне кохання), уособ­лене в образі Афродіти-Уранії, та земне почуття, пов´язане з життям статі, сім´єю, дітонародженням. Цей тип любові уособ­лює Афродіта-Пандемос (всенародна).

При усіх відмінностях одного і другого типу любові, в ній наявна та особливість, що любов долає егоїзм, спрямовуючи почуття небайдужості від себе на іншу людину. Міф про само­закоханого Нарциса відображає стан внутрішньої застиглості почуттів, які людина зосереджує на собі, відгороджуючись від світу. Неминуче вона прирікає себе на стан суто фізичного існу­вання. С. Франк, характеризуючи феномен любові, говорить: "Любов не є холодна і пуста, егоїстична жадоба насолодження, але любов і не є рабське служіння, знищення себе для іншого. Любов — це таке долання нашого корисливого особистого жит­тя, яке, власне, і дарує нам блаженну повноту справжнього жит­тяі тим надає смисл нашому життю" [22, с 86—87].

У любові, що утверджує предмет свого почуття як вищу цінність світу, найяскравіше відображається суспільна сут­ністьлюдини. Любов утверджує людську здатність творення стосунків невідчуженого, зацікавленого спілкування як та­лантлюдяності. Отже, виникає необхідність розкрити витоки здатності одної людини любити іншу.

У системі понять, що відображають логіку антропогенезу, здатність приязного відношення до іншої людини бачиться можливою лише в межах, де інша підпадає під поняття "своя" ("свій" рід, "свій" етнос). Щодо "чужих" діє принцип ворожості. У справедливості цього твердження ми переконуємося, тільки-но звертаємося до розуміння любові в етнічних культурах. У поемах Т. Г. Шевченка про покриток причиною їх нещастя є не любов як така, а саме любов до "чужого" (етнічно чужо­го — "москаль", соціально чужого — "офіцер"). На цій підставі вона видається "протиприродною" (природним бачиться почут­тя до "свого", що передбачає шлюб, сім´ю, дітонародження). Носіїв "протиприродного" почуття середовище виштовхує зі своїх меж, оскільки, не санкціоноване традицією, воно сприй­мається як порушення загального порядку світу.

Історично здатність любити складалася саме в межах відно­шення до "свого", оскільки давала певні гарантії очікуваної безпеки стосунків. Інстинкт небайдужості спрацьовував у ме­жах усталеного типу спілкування. Його особливість виявляла себе переважно у "кількісних" характеристиках почуття: більшої симпатії, приязні згідно з принципом вибірковості (по­чуття "вибрали" з середовища саме цю людину і зосередились на ній). Домінуючим чинником вибору в межах родових, етніч­них культур була і залишається "розумність" природи, що дбає про збереження виду та примноження роду. Статевий потяг, що супроводжує кохання, взаємне енергетичне притягання сторін відіграють тут провідну роль, адже відповідають уявлен­ням середовища про сенс стосунків представників протилежної статі. Інша справа, що на ґрунті біологічних родових потреб у стосунках утворювався, так би мовити, певний "надлишок". Таким "надлишком" ставала необхідність саме в цій, а не іншій людині, навіть безвідносно до потреб біологічного відтворення. Піднесеність над корисливістю власної потреби в інших людях до життя почуттям, життя мрією, думками про конкретну людину, що викликала почуття, визначило усвідомлення його самоцінності.

З поступом цивілізації, з розширенням поняття "свій", змінюється також уявлення про предмет любові. Поряд із прин­ципом "любові до ближнього" утверджується принцип "любіть ворогів своїх". У конкретній любові до конкретного іншого, що долає бар´єри упереджень, суспільність людини виявляє себе найбільш прямо і безпосередньо. Адже люблять не тому, що багатий (інакше предмет почуття не людина, а багатство), не тому, що українець чи грузин (інакше предмет почуття не лю­дина, а етнос), не тому, що знатний (інакше люблять не цю людину, а родовитість її предків). Люблять саме цю людинуяк єдину і неповторну, і люблять у ній її людські чесноти, а не при­внесені (багатство, рід тощо). Відтак, любов є виявом свободи самоутвердження людиною своєї суспільної сутності. Любов до­лає страх перед "чужим", оскільки почуття вибрали його і утвер­дили як "свого", єдиного, найбільш дорогу і цінну людину.

Якіснавизначеність почуття любові у тому, що воно формує образ "свого", поширюючи це поняття на людину, яка за уста­леними (формальними) підставами не належить до "своїх". Отже, кохання переформовує образ світу. Воно руйнує обме­жені уявлення про свого і чужого (кровні родичі, злі і заздрісні, бачаться чужими), "чужий" (не свого роду чи етносу) коханий — чуйний, ніжний, уважний, турботливий — бачиться своїм, рідним. Рідним не за формальною підставою (родич, родина), а за реальною — на підставі людських чеснот.

Розгортаючись навколо предмета небайдужості, почуття за­свідчує свою масштабність.Бачення іншої в повноті її чеснот, поширюючись на навколишній світ, надає останньому образу прекрасного, затишного, безпечного світу. Кожна предметність, кожне інше конкретне буття починає видаватися своєрідною іпостассю буття (тілесного і духовного) коханої людини. Любля­ча істота ніби огортається буттям іншої як захисною оболонкою.

Налаштованість на злагоду з коханою людиною народжує внутрішню гармонію. Закохані прагнуть органічно увійти в ду­ховний світ одне одного, розширюючи, але не руйнуючи його.

Злагодженість почуттів народжує глибоке взаєморозуміння. Не випадково про ті подружжя, що довго жили разом у щасли­вому коханні та сімейній злагоді, говорять, що вони навіть зовні стають подібними. Це не мімікрія, не нівелювання, а наслідок взаємного осягнення двох людських світів. Антична філософія, розглядаючи світ як наслідок взаємодії космосу і хаосу, утвер­джує творчу сутність космосу і злагоди, упорядкованості, гар­монії. Ще попередник Платона Емпедокл у поемі "Про приро­ду", замислюючись над упорядкованістю форм природного світу, бачить її джерело в Любові. "То любов´ю захоплене, схо­диться все воєдино, то ненависним розбратом знову гониться нарізно одне від одного," — пише філософ [23, с 303].

Цінність любові — найвищого з людських почуттів — ставить питання, чому вона не для цього світу, чому, як говорить М. Бердяев, "у любові немає перспективи влаштування у цьо­му світі"? Одна з причин, радше, одна з можливих відповідей, бачиться в силі та пристрасності почуття. Предмет почуття са-моцінний, і спрямованість на нього набуває величезної енерге­тичної напруги. Вся істота люблячого, уся життєва енергетика зосереджується на коханій людині, щоб жити нею. Ця величез­на енергетична напруга часто дає неконтрольовані вибухи, спа­лахуючи іноді без видимих мотивів і не завжди спрямовується на злагоду. Часто вона виявляє себе як агресивна, як егоїзм почуття, що бажає цілком "привласнити" собі іншу. Вол. Со-ловйов слушно зауважує, що любов "все ще залишається цілком у темній сфері смутних афектів і мимовільних потягів". Геґель характеризує її як "моральність у природній формі".

Усвідомлення цінності почуття любові, з одного боку, і склад­ності її утримання в стосунках — з іншого, визначило станов­лення такого культурного феномена, як культивування любові до ідеального об´єкта. Це зафіксовано в монотеїстичних релігіях. Боги цих релігій (особливо християнства і буддизму) — це боголюди, що уособлюють абсолютно досконале моральнісне начало. Любити досконалу небесну істоту значно легше, ніж і земну людину вже хоча б тому, що Бог — уособлення всезагального почуття за об´єктивною підставою. Християнський Бог здійснив подвиг мучеництва заради спасіння усіх людей. Культу­ра зосереджує величезну увагу на творенні абсолютної досконалості його рис. Це один з вагомих чинників живлення почуття І  любові. Більше того, байдужість починає розглядатися як яви­ще аморальне, як ознака невдячності, адже Бог страждав за гріхи всіх. Ідея люблячого Бога походить від образів міфічних героїв, що допомагали людям боронитися від стихій та від гніву богів. Боги нових релігій тим більше заслуговують любові, що дба­ють не про земні справи людей, а про їхню душу (спасіння душі — основна ідея християнства). Від віруючого вимагається не лише любов до Бога, але і каяття за гріховність земного життя, відмова від чуттєвих задоволень тощо. Відомо, що церк­ва, особливо в добу середньовіччя — час панування релігійної ідеології як монопольної, переслідує і карає мирян та свяще­ників за любов до земного життя, вбачаючи в цьому великий гріх. Культура працює на творення умов для зосередження почуття любові на постаті Бога (боголюдини Христа). Релігій­на ідеологія створює історію життя, страждань, смерті й вос­кресіння Христа, Євангелія містять учення Христа. Художня культура створює Його чуттєвий образ засобами живопису (ікона, фреска), слова (свідоцтва євангелістів). Відображаються багаті на подробиці вияви моральної краси Бога. Культура праг­не створити нову атмосферу суспільного життя: стосунки лю­бові, зосереджені на особі Бога при ігноруванні плинних зем­них радощів. Відповідно, велика увага приділяється самому ритуалу спілкування з Богом. Для налаштування на духовність стосунків людина має постами очищати тіло, молитвами готу­вати себе на сприймання одкровення. Важливе значення на­дається місцю спілкування. Воно має налаштовувати на свят­ковість події. Середньовічні храми спеціально призначені для цієї мети. В домашніх умовах — це червоні (тобто красиві) кути, де розміщений іконостас. Так само визначеним є час спілку­вання. Святкові дні мають основну мету — піднести почуття на сприймання вищого, не відволікаючись на другорядні земні справи. В будні дні визначається пора спілкування: зранку і ввечері — це час, коли буденні справи або ще не зосередили на собі людину, або вже відступили на другий план.

Оточення також має спонукати на спілкування, надавати йому святковості та зосереджувати на предметі небайдужості. Тому убранство храму: фрески, ікони, церковне начиння (навіть одяг священика) — вагомі чинники духовної налаштованості на піднесену любов. Краса, виступаючи на чільне місце, захоплю­ючи собою, збуджує наснагу схиляння і шанування. Таку як роль виконує спільна молитва, голос хору (православ´я) чи ор­ганна музика (католицизм). Простору намагаються максималь­но надати ознак повсюдної присутності Бога, оскільки почуття любові має збуджуватися не лише у певний визначений час, а ним має бути (в ідеалі) просякнуте усе життя віруючого і збе­рігатися в його душі постійно. Звідси побудова в містах числен­них храмів, вигляд яких служить нагадуванням про необхід­ність любові. Культ любові — культурний феномен, що прий­шов на зміну страху гніву богів (він був основою стосунків людини і Бога в попередні епохи).

Орієнтація почуття на ідеальний об´єкт, сприяючи форму­ванню його культури, засвідчила величезну творчу силу любо­ві. З´ясувалося, що навіть Бог потребує любові. Боги, як і люди, живуть любов´ю, і живуть доти (усвідомлюються як реальність), доки їх люблять і поважають.

Ідеальний образ стосунків, заданий ставленням до боголю­дини, поширюючись на стосунки між людьми, визначав їх іде­алізований характер. Таким він був у добу середньовіччя у від­носинах васала і сюзерена, у відносинах лицаря і прекрасної дами тощо. Мистецтво, зосереджуючи увагу на реальних про­блемах творення краси людських стосунків, показало, що в істо­ричних видозмінах любові виявляє себе складність соціальних, етнічних, моральних, психологічних проблем людського існу­вання.

Починаючи з доби Відродження і до початку XX ст. почуття любові людини до людини набуває значення центральної теми художньої літератури (роман, лірична поезія), музики (зокре­ма, оперна, романсова), театру (драматичного і музичного) тощо.

Сучасна культура розкрила глибоку кризу людського духу, чи не найбільш переконливим свідченням якої стала втрата любові як свого предмета. Люди бояться любити, не довіряють одне одному, не вірять у щирість почуття інших. Любов спро­фанована розумінням її як суто еротичного акту. В пошуках гостроти задоволень люди звертаються до збочених, спотворе­них форм стосунків, також вважаючи їх любов´ю. Трагедію втрати сучасною цивілізацією любові як вищої духовної цінності об´єктивно засвідчує мистецтво. Ще в XIX ст. Бальзак яскраво показав руйнування почуття любові під впливом домі­нування майнового інтересу. Всепоглинаюча жадоба буржуа до матеріального збагачення перемогла усі інші людські почуття. Любов була витіснена із сфери сімейного, подружнього життя, із стосунків батьків та дітей і збереглася хіба що як "сентимент", як "хвороба", що робить людину слабкою і безсилою перед світом. Батечко Горіо (герой однойменного роману) став жерт­вою власного почуття. Любов батька до дочок стала причиною його зубожіння, а згодом — хвороби і смерті.

У сучасному мистецтві предметом особливого зацікавлення та поетизації є патологія статевих стосунків. Очевидно однак що лише констатувати наявність проблеми, без спроби знайти її розв´язання, означало б створити у людини, що живе надією на зустріч із щастям любові, відчуття безнадійності.

Повертаючись до метафізики любові, звернемо увагу, що це — незвичне, святкове, преображаюче почуття. Отже, воно може зберігатися і розгортатися за умови, якщо оперте на куль­турулюдських почуттів.Методологічні засади стосунків, здат­них утверджувати і зберігати почуття любові, це, по-перше, применшення "егоїзму" закоханих, кожен із яких прагне "при­власнити" собі іншого, підпорядкувати чуже життя власній волі при щирому бажанні захищати, плекати, оберігати від життє­вих негараздів аж до найменших дрібниць. Інстинкт збережен­ня життя з власної особи переноситься в любові на кохану істо­ту, оскільки її життя набуває більшої цінності, ніж власне.Усвідомлення інстинкту— спосіб захистити кохану людину від деспотизму власного почуття. Самоусвідомлення "егоїзму" почуття — надзвичайно складна процедура. Однак вона необхід­на для гармонізації стосунків закоханих.

Друга важлива засада пов´язана із свідомим творенням атмо­сфери небуденності, святкової наповненості стосунків чимось вищим і вагомішим, ніж повсякденність турбот про заробляння грошей, про матеріальний зиск тощо. Згадаймо ті спеціальні процедури налаштування почуттів на стосунки злагоди з абсо­лютом, що їх виробила культура християнства. У стосунках між люблячими така налаштованість на гармонію неодмінно має спиратися на красу і живитися нею. Платон, як відомо, гово­рить про красу коханого тіла як джерело еротичного почуття. Однак лише тілесною красою воно не може живитися постійно уже хоча б тому, що вона швидко минає. Джерелами його є та­кож творення краси спілкування змістовною його наповнені­стю, здатною запалити розум, спонукати на той чи інший вид творчої діяльності. Любов живиться красою оточення (при­наймні затишністю і чистотою житла) і безліччю нюансів вия­ву небуденності (небайдужості) в оформленні навіть скромного житла чи одягу тощо. А також чуйністю, приязню, душевні­стю спілкування.

Відомий вислів Ф. Достоєвського, що став крилатим, прого­лошує: "Краса врятує світ". Погоджуючись із думкою генія, все ж хочеться уточнити: врятує світ любов, оскільки вона є кон­центрованим виявом людяності, а отже, їй іманентні істина й краса.

Розкриваючи цінність любові як формуючої сили людського духу, відомий французький філософ-неотоміст Жак Марітен говорить: "...без любові і доброї волі те, що само по собі хороше або дуже хороше, якщо немає любові, — робить людей ще гіршими і нещаснішими, оскільки без любові і милосердя лю­дина перетворює в ще більше зло все краще, чим вона володіє" [16, с 16].

Отже, любов як культурний феномен може жити і зберігати­ся лише в органічному для неї середовищі — середовищі, спов­неному краси, добра, істини людських стосунків, і сама любов є джерелом їх творення.

## 18.3. Моральні засади дружби

На відміну від почуття любові, що пронизує собою усі ду­ховні структури людини і в свобідному розгортанні навколо предмета небайдужості ідеалізує його, почуття дружби має більш поміркований характер. Як зазначає Кант, дружба базується на розсудку.Вона передбачає свідомий вибір об´єкта спілкування і узгоджується з принципом розумної побудови стосунків. Тим не менше, дружба — почуття, найбільш близьке до любові. Дружба визначається як "форма спілкування лю­дей, заснована на спільності інтересів, взаємній повазі, взаємо­розумінні та взаємодопомозі; передбачає особисту симпатію, прихильність і торкається найбільш інтимних, задушевних сторін людського життя; одне з кращих проявів людських по­чуттів" [2, с 76]. У дружбі інша людина усвідомлюється як бажаний об´єкт спілкування. "Ми бажаємо мати друга, щоб, так би мовити, жити в ньому, щоб виливати нашу душу в його душу і насолоджуватися розмовою, котра довіру робить завжди чарівною", — говорить Гельвецій [7, с. 203].

Дружнє спілкування має суб´єкт-суб´єктний характер. Воно оперте на взаємну повагу сторін, що почуваються рівними і свобідними, а, отже, цікавими одне одному. Атмосфера приязні стосунків сприятлива для розгортання творчого потенціалу особистості. Дружба як вид духовного зв´язку яскраво відобра­жає суспільну сутність людини. її мета — утвердитися в обміні людяністю через іншу людину і завдяки їй. Завдяки дружбі людина починає усвідомлювати цінності власної особи на тій підставі, що гіднабути чиїмось другом. Кант обґрунтовує важ­ливість дружби для применшення егоїзму: частину любові до себе людина переносить на іншу, отримуючи щире, довірливе спілкування.

Щоб зрозуміти справжню цінність невимушеного спілкуван­ня, слід мати на увазі, що людина діє в світі відчужених і фор­малізованих стосунків. її довірливість до випадкової особи, викликана потребою поспілкуватися, може бути сприйнята як ознака нестриманості, невихованості, або навіть викликати підозру. В дружбі взаємна довіра сама собою зрозуміла і сприй­мається обома сторонами як величезне благо.

Основою справжньої дружби є духовна близькість людей, але не тотожність світів їхніх Я. Друзі цікаві один одному саме завдяки своїй "іншості". Стосунки, що склалися в дружбі та завдяки дружбі, опосередковують стосунки людини зі світом загалом. Приязнь і доброзичливість людини у ставленні до кон­кретної іншої відсвічує у ставленні до навколишнього світу.

Дружба утвердилася в культурі людства як конкретизована форма творення образу "свого" — близької людини, рідної не за ознакою кровної спорідненості, а за спільністю уподобань, по­глядів на життя тощо, тобто на основі взаємної приязні.

Давньогрецька культура утвердила цінність дружби в міфі про Діоскурів — Кастора і Полідевка. Полідевк глибоко пере­живає смерть свого брата, що загинув у бою, і просить батька Зевса віддати брату частину свого безсмертя. З того часу брати один день разом проводили у підземному царстві, другий — на Олімпі. В Давній Греції визначилися також основні засади дружби: однодумність, взаємна допомога у біді, щирість. Філо­софи Давньої Греції (Демокріт, Епікур, Арістотель) у дружбі бачили умову розумногозадоволення. Арістотель розрізняв три види дружби: дружбу, засновану на взаємній корисності; друж­бу, мета якої — задоволення; дружбу, що ґрунтується на доб­рочесності.

Перші два види оперті на принцип взаємної корисності: люди люблять не одне одного, а лише ту користь чи те задоволення, яке отримують у спілкуванні. Справжньою є дружба, заснова­на на доброчесності, оскільки покладає мету сама в собі, гово­рить Арістотель.

Він обґрунтовує моральні засади справжньої дружби, що можлива між людьми доброчесними.Кожен бажає іншому бла­га, кожен благочесний як безвідносно, так і відносно свого дру­га, а отже, кожен дає задоволення іншому, адже кожному да­ють задоволення вчинки, внутрішньо йому близькі [1, с 223]. Основа справжньої дружби — рівність її сторін та справед­ливість. Поширюючи поняття дружби в сферу політики, філо­соф говорив, що справжня дружба неможлива при тиранії. її ґрунтом є демократія, при якій громадяни мають багато спіль­них інтересів.

Ціцерон в трактаті "Лелій — про дружбу" визначав дружбу як "злагоду в усіх духовних і мирських справах". Дружба для нього — самоцінне почуття, засноване на взаємному благо­говінні.

Історичний підхід до розуміння феномена дружби обґрунто­вує К. Гельвецій у трактаті "Про розум". Простежуючи різні ступені розвитку почуття дружби, філософ доходить висновку, що "дружба передбачає яку-небудь потребу; чим настирливіша ця потреба, тим сильніша дружба; отже, потреба є мірилом цього почуття" [7, с 200]. Є епохи, коли люди сильніше потребують дружби, а отже, і серця легше відкриваються для друж­би. Це, звичайно, буває тоді, коли людина найчастіше потребує допомоги іншої людини, — вважає Гельвецій. Сучасну йому епоху філософ характеризує як час, коли між людьми втрачена потреба дружніх стосунків, оскільки їх не пов´язують жодні спільні інтереси. Вони зазвичай прагнуть зробити кар´єру. Для цього потрібні не друзі, а покровителі.

Кант, спираючись на традицію, започатковану Арістотелем, розрізняє три види дружби. По-перше, ту, що базується на потребах; по-друге, ту, що має підставою смаки; по-третє, засно­вану на переконаннях [Див.: 12, с 185]. Дружбу людей з по­треби одне в одному Кант називає серед найдавніших, таких, що склалися ще на ранніх етапах історії. Спільне полювання дикунів, об´єднаних дружбою, гарантувало турботу одне про од­ного. Зростання потреб та можливостей їх задоволення, вважає Кант, спричиняє знецінення дружби.

Однак зростання матеріального добробуту, майнової незалеж­ності вносить у поняття дружби якісно новий аспект: замість корисливої — духовну потребу в іншому. Починає важити не стільки дружня допомога як така, скільки впевненість у тому, що в разі необхідності друг справді допоможе. "Дружба, ідо заходить так далеко, коли один допомагає другому, заподію­ючи собі шкоду, дуже рідкісна, делікатна і витончена. Причи­на її така: один не може допустити нещастя другого", — гово­рить Кант.

Найціннішою в дружбі є впевненість у духовній спромож­ності іншої людини. Дружба, разом з тим, відкриває людині правду про себе саму: чи здатна вона поступитися своїми блага­ми заради іншої. В боротьбі двох почуттів — любові до інших і любові до себе — людина практична вибирає себелюбність, а людина морально орієнтована — дружбу.

Дружбу за смаками Кант визначає як не істинну, а лише як подібність дружби. Це дружба людей різних інтересів та су­спільних станів. У спілкуванні відбувається обмін знаннями та зацікавленнями. Людей пов´язує лише те, що складає відмінне між ними, без чогось спільного, пов´язує не спільне, а відмінне. Такий тип дружби описано у романі О. Пушкіна "Євгеній Онєгін". Романтично налаштований Ленський — пряма проти­лежність розчарованому, холодно іронічному Онєгіну. Однак саме цілковитою протилежністю натур вони і цікаві одне одно­му. Поверховий характер такої дружби виявляє себе у відсут­ності будь-яких моральних зобов´язань сторін. Онєгін починає залицятися до нареченої Ленського просто так, з нудьги, а зго­дом холоднокровно вбиває свого друга на дуелі.

Дружбу згідно з переконанням або згідно з почуттям філо­соф називає істинною. Вона ґрунтується "на відвертій і чистій спільності внутрішнього налаштування. Це і є дружба у її всезагальній формі", — пише Кант [12, с 187]. Щоб людина не почувалася самотньою і безпорадною перед світом, їй потрібен друг, якому можна відкритися, висловити свої переконання і думки, друг, перед яким можна нічого не приховувати і пора­дам якого можна цілком довіряти. Дружба на підставі довірли­вості стосунків — найцінніше почуття.

Розрізняючи реальність людини в її здатності дружити та дружбу в її істині, Кант у понятті "дружба" виділяє три аспек­ти: ідею дружби, ідеал її, реальність стосунків. Щодо реальності стосунків, то філософ говорить про їх недосконалість. Підстави дружби він бачить покладеними, як уже сказано, в розсудку. Ідеядружби визначається на ґрунті поняття "міра". Міра лю­дяності виявляє себе у здатності любити іншу людину так, як і себе самого. Кант говорить: "Максимум взаємної любові пред­ставляє собою дружба, а остання є ідеєю, оскільки служить мірою взаємної любові. Найвища любов щодо іншого — та, коли іншого я люблю так само, як самого себе" [12, с 185]. На тій підставі, що ідея і дійсність не тотожні, ідеядружби служить критеріємсправжньої моральності стосунків.

Ідеал — це взірецьстосунків. Він, з одного боку, опертий на міру (ідея дружби), а з іншого — на реальні приклади справді досконалих дружніх взаємин. Люди мають прагнути бути гідни­ми дружби. Такими нас роблять людські доброчесності. Щастя зустрічі людини з людиною для щирого, приязного спілкуван­ня обґрунтовує М. Бубер. Філософ визначає спілкування, як "ду­ховний образ природного зв´язку". Світ іншого — осереддя "дійсного буття Я, адже лише ставленням до іншого, до Ти, людина усвідомлює себе. Будь-яке дійсне життя є зустріч", — говорить філософ [4, с 21]. Зустріч із іншою людиною — пода­рунок долі. її не можна знайти, шукаючи. Двоє зустрічаються, і ця зустріч не опосередкована жодною практичною потребою, жодним попереднім знанням, жодним корисливим наміром. Відношення Я і Ти переживається як мета, як самоцінне.

Становлення культури стосунків здійснювалося в історії як культивування дружби. В античності основою дружби є пред­мет спільних зацікавлень. Вона базується на рівностісторін спілкування. Як така дружба включає агон — змагальність в інтелекті, в доблесті, відвазі, політичній мудрості тощо. Ве­ликою мірою саме під впливом агону зароджується грецька нау­ка, зокрема філософія, а також мистецтво. Змагальність сторін у дискусії визначила розуміння філософії не як низки готових проповідей, повчань, сентенцій, міркувань, а як явища живого народження думки. Аргументованість, переконливість доведен­ня, часом парадоксальність думки викликає інтерес та повагу до її носія. Краса думки — це те, що ніколи не набридає, вабить до себе кожну мислячу людину, а якщо викликає заздрість, то хіба що здорову.

Давньогрецька культура (навіть культ) дружби впливала на римську, а згодом на ренесансну. Інтерес діячів Відродження до творчого доробку одне одного, заснований на дружній зма­гальності, стимулював розвиток науки, мистецтва, суспільної думки тощо. За аналогією до античних способів вияву любо-мудрості (вчені бесіди-діалоги в академії Платона, у лікеях Арістотеля, у стоях Зенона) в добу Відродження діє Платонівська академія у Флоренції на чолі з Марсиліо Фичіно.

Поряд з дружбою, заснованою на рівності стосунків, під впли­вом ідей християнства культивується ідея дружби — безкорис­ливого служіння іншому (іншим). Цікавий історичний образ дружби знаходимо в стосунках Христа і апостолів. Христос — носій ідеалустосунків. Підставою їх є ідея любові до людей: любові, що рятує від страху смерті (небуття, що є неминучим для егоїстично налаштованої людини). Христос проповідує любов між людьми та любов до істини, яку містить його вчення як шлях порятунку від смерті. Він як особистість втілює ідеал стосунків, оскільки послідовно утверджує в діяльності добро­зичливість, налаштованість на добро та його практичне утвер­дження: допомога хворим, немічним тощо. Вища міра людяності виявлена в стражданні на Голгофі заради спасіння людей.

Реальністьстосунків дружби втілена в постатях апостолів: вони вагаються у своєму ставленні до Христа. Пристають до нього, надихаючись переконливою силою проповідей та прак­тичних дій, але діють непослідовно. Іуда зраджує Христа, Пет­ро тричі відмовляється від нього, Фома не вірить у божествен­ність Христа. У біблійній повчальності розкрито різний рівень моральності стосунків, що можливі у дружбі. Христос приймає людей такими, якими вони є: з їх егоїзмом, себелюбством, обме­женістю. Отже, християнство доповнює античне поняття друж­би рівних (за ознакою духовної вибраності) поняттям дружби, опертим на ідею гуманізму. Вона передбачає допомогу іншому, душевну розраду, духовну настанову тощо. Вона вимірює доб­рочесність не лише чеснотами роду та духу, а можливістю схо­дження людини від нижчого до духовно вищого — усвідомлен­ня цінності добра та його практичного утвердження.

В ідеалі християнства названа здатність конкретизується як здатність сповнитися віри в іншу аж так, щоб запалитися її ідеями та предметно утверджувати їх (усвідомити іншу люди­ну Богом). Без учнів, що утверджували ідеї Христа, його вчен­ня ніколи не стало б основою світової релігії. Утвердженням ідей Христа, уже після його смерті на Голгофі, учні довели свою відданість у дружбі.

Реальною підставою дружби виступає цінність ідеї, яку утверджує особа — її носій — та якою запалює інших, піднося­чи їхній дух до всезагального. Така дружба оперта не на випад­ковість (збіг характерів, настроїв, уподобань тощо), а на міцний ґрунт морально плідної ідеї. Вона дозволяє згуртувати людей і стійко утримувати стосунки дружби доти, доки ідея бачиться гідною захисту та утвердження.

Згідно з ідеальним взірцем дружби, в добу середньовіччя складається лицарсько-світський ідеал дружби — служіння лицаря-васала своєму сюзерену. Добровільно покладаючи на себе васальні зобов´язання, він був готовий і на самозречення. В умовах, коли лицарі поділяли славу і небезпеку, боягузтво одного могло призводити до втрати життя і честі іншого. Тому вибір друга був дуже ретельним, і глибокою була прихильність друзів. Слово "хоробрий" (brave)було синонімом слова "добро­чесний".

Сучасна культура виробила інтелектуальний тип дружби, заснований на принципі рівності сторін спілкування. Дружба живиться і підтримується змагальністю інтелектів, зосереджених на спільному пошуку істини. Реальним явищем такого типу дружби можна вважати наукові школи, що почали складатися в XIX ст. Нині розвиток науки здійснюється не вченими-одинаками, а колективами однодумців, налаштованих на розв´язан­ня складних, часто кардинальних проблем, особливо в сфері наукового природознавства. В межах наукових колективів панує атмосфера дружньої співпраці, постійного обміну науко­вими ідеями. Стійкість спілкування зумовлюється сталістю предмета зацікавлення — науковою плідністю ідеї. Особливості характеру, особистих уподобань членів спільноти мають несут­тєвий, другорядний характер. Вони сприймаються однодумця­ми толерантно, терпляче, тою мірою, якою не шкодять за­гальній справі. Звичайно ж, дружба стійко утримується у сто­сунках люблячих, якщо їхні почуття справжні. Адже любов неможлива без поваги до іншої людини, що передбачає дружнє спілкування.

Отже, історія становлення та розвитку феномена дружби, теоретична розробка поняття дружби засвідчують належність її до одної з вищих моральних чеснот. У дружбі, так само як у любові, людина реалізує свою суспільну сутність — людя­ність — у прямих і неопосередкованих формах.

## 18.4. Основні принципи морального спілкування

Спілкування як процес творення спільності (суспільності) у безпосередній та опосередкованих взаємодіях особистості чи людських спільнот покладає у собі певні позиції, що визнача­ють якість процесу та кінцеві його наслідки. У спілкуванні люд­ські світи розкриваються (об´єктивуються) або у формах взає­морозуміння, взаємоповаги, усвідомлення цінності світу іншої, або, навпаки, як руйнування, топтання одне одного. І. Кант на­голошує, що принципомбудь-якого спілкування є культивуван­ня доброчесності[Див.: 12, с, 182].

Тривалий період історії людства досвід творення стосунків людей з природою та всередині спільнот вкладався у традицію, дотримання якої бачилося умовою збереження життя. Тради­ція та ритуали (як форма вияву традиції) забезпечують певну сталість спілкування, очікуваність поведінки сторін, а, отже, ефективність результатів.

Інакше виглядає ситуація у розвинутих культурах. Роль організуючої форми тут виконує етикет. Однак він може висту­пати лише як форма, що маскує справжні наміри сторін. Етикет не має внутрішніх механізмів, що спонукали б на морально ви­значені вчинки. Він лише пропонуєдоцільну формуповедінки.

Якщо говорити про вихідні засади морального спілкування, то, звичайно ж, вони визначаються не формою, тобто не тради­цією чи етикетом, а потребою людини у взаємодії з іншими. Останнє ефективне за умови свідомого виборуморально визначе­них підходів до процесу спілкування. До вихідних принципівморального спілкування слід віднести налаштованість на зла­году.Це шлях применшення інстинкту егоїзму. Він сприяє до­пуску іншої людини у світ власних почувань, потреб тощо.

Ранні культури не випадково приділяють величезну увагу процедурам налаштованості на злагоду. Ритуали жертвування найдорожчим для людини виконували саме таку функцію. Жертвували богам первістків, а мисливці після спільного по­лювання пропонували одне одному кращі шматки здобичі. У та­кий спосіб суб´єкти спілкування створюють об´єктивні підста­ви для спільних злагоджених (а отже ефективних) дій та для подальших взаємодій на їх підставі. Зазначимо, що в названій ситуації стосунки справді створюються,адже вони є результа­том свідомих зусиль сторін до злагоди попри природне бажан­ня здобути кращу частину здобичі. У спілкуванні на чільне місце ставиться злагода (суспільність) стосунків порівняно з без­посередньою і більш нагальною в конкретну мить потребою в їжі. Спільність способу добування їжі усвідомлюється більш цінною, ніж її конкретна результативність у певний момент.

Налаштованість на злагоду не закладена в природі людини, а оперта на принцип розумного воління.Поступитися перед іншим, підпорядкувати власну потребу потребі іншої людини, усвідомивши її як таку ж важливу і навіть більш важливу, ніж власна потреба, означає усвідомити іншого метоюспілкування. Лише визначившись у сенсі мети, людина стає також засо­бом для задоволення конкретної потреби іншої.

Налаштованість на злагоду — ефективний засіб творення досвіду спілкування. Неефективність його наслідків часто спри­чинена не байдужістю іншого, а обмеженістю чи позаморальністю потреби або відсутністю досвіду злагодженого спілкуван­ня. У всіх ситуаціях причина полягає у "недостатній навченості" розсудку (Кант).

Конкретним виявом налаштованості на злагоду є доброзич­ливість.При безумовності принципу доброзичливості як ви­хідного в стосунках слід виділяти два її типи: відношення добро­зичливості безпосередньо із схильності (з почуття любові) та доброзичливість опосередковану (з почуття обов´язку і справед­ливості). "Благодійність із любові йде від серця, тоді як бла­годійність з обов´язку — швидше з принципів розсудку", — го­ворить Кант [12, с 177]. Спілкування зі схильності диктується нашою нагальною потребою в іншій людині. Любов — почуття, що відкидає розсудковість міркувань щодо якостей свого пред­мета. В любові, як показано в попередній темі, виявляється по­треба людини в іншій, що визначилася для почуттів у сенсі ме­ти — джерела їх (почуттів) життя.

Інший тип відношення виявляє дружнє спілкування. У ньо­му людина реалізує суспільну сутність, підпорядковуючи свою інстинктивну природу законам розумно вибудуваної логіки спілкування. Розумне регулювання об´єктивно зумовлене, в пер­шу чергу, інтересом суб´єкта, що ініціює спілкування. Усвідом­лення недосконалості власної чуттєвої природи дозволяє про­тиставити егоїзмові волі розумну волю, що оперта на принципі доброзичливості та справедливості.

Доброзичливість — складова попередньої налаштованості на злагоду і означає усунення будь-якої упередженості у стосун­ках. Вона узгоджена з принципом справедливості,що обертає наші емоційно-вольові структури з іншої людини на себе са­мих. Отже, дратівливість чи агресивність щодо іншого може диктуватися (а це явище досить типове) егоїзмом нашої приро­ди. Розумність іншого, приязнь до нього з боку оточення, його доречність у будь-яких життєвих ситуаціях, виражена естетич­на міра спілкування, зрештою, зовнішня ефектність — най­частіші причини недоброзичливості з боку певної (іноді знач­ної) частини його оточення.

Ставлення, продиктоване логікою егоїзму, — заперечення ін­шого на тій підставі, що він — кращий: розумніший, моральніший тощо. Між тим, логіка розумного вибору відношення — це спра­ведлива оцінка якостей іншої людини. У такий спосіб ми не лише збільшуємо поле добра (доброзичливістю спілкування), але і створюємо реальні підстави для морального самовдоско­налення. Якщо реальний носій моральних чеснот співвідне­сений з нами у діяльності спілкування, створюються підстави, спираючись на його моральний досвід, поглиблювати власний. Отже, усвідомлення причин власної антипатії до іншого здатне надавати почуттям вираженої моральної схильності: шануван­ня чеснот іншої людини.

Названі логічні процедури дозволяють переводити інстинктсамозахисту у розумновизначений спосіб"самозахисту": захи­сту власної особи від власного егоїзму. Оскільки джерелами за­хищеності служать для людини її людські чесноти: розум, воля, справедливість тощо, плекання їх у собі надає людині гідності.Навіть якщо середовище не готове сприймати доброчесності людини, вона захищена зсередини: людські чесноти живлять її духовні структури, виявляючи себе в незламності духу, почутті самоповаги.

Гуманістично налаштована філософія від часів Сократа, спо­нукаючи людину на пізнання себе, дбає про розумний вибір вчинків для морального самоутвердження. Слід у цьому сенсі вирізняти "інстинкт егоїзму" від "розумного егоїзму". Останній є не чим іншим, як здатністю підпорядкування інстинктів ро­зумно вибраній діяльності. Навіть якщо почуття воліють за­спокоїтися на реальностях і не прагнути вищого, розумна воля спрямовує людину на моральне удосконалення. У взаємодії емо­ційної та логічної структур людського інтелекту оптимальною є їх організація згідно з принципом міри: моральної та естетич­ної. Принцип міри визначає, згідно з Арістотелем, гідне само­утвердження. Сказане дає підстави для висновку, що, діючи згідно з принципом справедливості щодо іншої людини, ми здо­буваємо об´єктивні підстави для дотримання справедливості сто­совно нас самих.

Стосунки, оперті на принцип справедливості, неабияк забез­печують також дотримання принципу повагидо інших людей. Принцип поваги потребує диференціації його змісту. Кант го­ворить про повагу праваінших людей, називаючи її вищим серед обов´язків людини щодо інших людей. Філософ вимагає, "як святиню цінувати його". "В усьому світі, — пише він, — немає нічого святішого, ніж право інших людей. Воно недотор­канне і непорушне. Прокляття тому, хто принижує право іншо­го і топче його ногами. Право людини має забезпечувати їй безпеку, воно сильніше за будь-яку зброю і надійніше за всілякі стіни" [12, с 178]. Пафос філософа продиктований просвіт­ницьким поглядом на людину як моральну особистість, творча природа якої скута обмеженими соціальними умовами. Заува­жимо, що Кант говорить про безумовність поваги праваінших людей. Ідеться, в першу чергу, про права людини, визначені її належністю до роду людського: право на життя, право на влас­ну думку, на самостійний вибір вчинку та на моральну відпові­дальність за нього. Принцип поваги прав людини — вихідний в організації суспільного життя і здатний виконати роль кри­терію моральності стосунків. Повага права людини — це апріор­ний моральний закон, дотримання якого могло б гарантувати усунення страждань, окрім тих, які несуть хвороби та нещасні випадки.

Однак оскільки людство поки що не живе згідно з принци­пами розумного і оскільки узурпація прав одних іншими є ти­повим явищем, суспільство тримається скоріше на "інстинкті доброти", ніж на безумовності поваги права людини. В розумно організованих суспільствахповага права людинигарантується законом.

Інший аспект дії принципу повагиопертий на конкретні моральні підстави: наявність в особистості людських чеснот, що спонукають на повагу, схиляння, шанування. Спілкуван­ня, у якому утверджуються людські якості іншої, виявляючись у повазі до неї, засвідчує його злагодженість, а отже — творчий характер. Воно породжує атмосферу культивування людських доброчесностей.

Аналіз причин, чому приязне спілкування не усталилося як норма людських взаємин, свідчить: стосунки не є даністю. Во­ни є процесомстановлення людяності спілкування. Спілку­вання — це зустрічний рух до взаємного порозуміння, що до­сягається терплячим і коректним входженням у духовний світ одне одного. Терплячість потрібна особливо у ситуації ґрунтов­ного розходження позицій. Повага права на свою думку не озна­чає поваги до змісту самої думки. Моральною буде позиція, що допомагає людині подолати хибні уявлення, а отже, і допома­гає уникати помилок у життєвому виборі.

Скажімо, неморально дозволяти студенту легковажити своїм обов´язком здобути належну фахову підготовку. Повага до ньо­го як до особистості ставить перед необхідністю у професійно зорієнтованому спілкуванні (скажімо, на іспиті) вимагати на­лежного оволодіння знанням та уміння ґрунтовно, аргументо­вано викладати його зміст. "Дарувати" оцінку, незаслужено підвищуючи її, означало б не поважати його людської гідності, піддавати сумніву здатність опанувати фаховими знаннями та вміннями.

Принцип поваги правалюдини ставить перед необхідністю неупередженого ставлення також до людини, що схибила про­ти моралі. Принаймні, вона має право бути вислуханою, адже між мотивами і наслідками вчинків, як відомо, далеко не завж­ди наявна відповідність. Окрім того, одиничний вчинок не мож­на зводити у принцип моральної оцінки. Принцип справедли­вості може продиктувати не осуд іншої, а співчуття, якщо відкривається, що людина вже давно засудила сама себе і про­довжує картати за скоєне.

Визнання права іншого на самостійний пошук шляхів до добра і, зрештою, на можливі помилки на цьому шляху вира­жається у вигляді співпереживання, співучасті у долі людини. Грецька античність ґрунтовно осмислила проблему відношен­ня до особи, що силою обставин опинилася перед низкою жит­тєвих випробувань. Намагаючись уникнути нещастя (власного та не завдавати його іншим), Едіп — герой грецької міфології та однойменної трагедії Софокла — неухильно наближається до неминучого. Однак він трагічна особа не тому, що, хай мимо­волі, але скоїв злочин. Він трагічний герой тому, що сам карає себе за скоєне, не посилаючись на волю богів. Арістотель, ви­значаючи об´єктивну підставу співпереживання особі, що кро­кувала по життю через спроби і помилки, першою і найголовні­шою називає "гідність характеру".

Співпереживанняяк моральний принцип цінне вираженою в ньому повагою права іншої на власний вибір; переживанням долі іншого як власної, а отже, прощенням помилок, що спри­чинили нещастя. Зрештою, у ньому наявна вдячність за про­світлення розуму і почуттів — за досвід, що вдалося здобути не такою дорогою ціною, яку заплатила за досвід трагічна особа. Здатність співпереживання морально цінна, оскільки воно (співпереживання) гармонізує стосунки, відроджуючи взаємо­розуміння сторін.

Отже, правомірно розглядати співпереживанняне лише як категорію естетичної свідомості (катарсис), але також як прин­ципморальнісного відношення. Поширеність його у стосунках, особливо в час трагічного розвитку суспільних подій чи в житті окремої людини, породжує відчуття захищеності перед долею. Включення людини з усім комплексом її проблем у світ інших людей — це вияв довіри до неї, до її людських якостей. Порада, розрада — вагомі чинники повернення надії на краще. Вони дають наснагу на протистояння життєвим негараздам. Співпереживання здатне відродити людину, повернути її до життя, адже життя ми відчуваємо не лише як фізичну ре­альність. Атмосфера розуміння — психічно сприятлива для ду­ховного відродження. Найстрашнішим злом стає, як не па­радоксально, не осуд, а байдужість інших.

Втрата культури співпереживання породжує відчуття без­порадності людини перед світом, вона почувається непотрібною іншим, а отже, втрачає сенс життя. Навіть перед порогом рідної домівки герой Кафки не відчуває ні тепла, ні затишку. Все навколо чуже. "Чим більше мовчиш біля дверей, тим сильніше відчуження", говорить герой оповідання "Повернення додому". Лише вночі, коли усі навкруги сплять, ти можеш взяти на себе добровільну їх охорону і тим здобути відчуття сенсу. "Чому ти не спиш? Хтось повинен не спати, так вже ведеться. Хтось по­винен бути насторожі" ("Вночі").

Поряд із сутнісно визначеними характеристиками морального спілкування, що оперте на принципи справедливості, поваги, правди, співпереживання, доцільно розрізняти доброчесності спілкування, пов´язані з зовнішнім налаштуваннямна нього. Щирість, привітність, відкритість, ввічливість, дружність, по­служливість, витонченість манер, люб´язність — риси спілкуван­ня, які, згідно з Кантом, "самі собою доброчесності, хоча і в ма­лому". Названі характеристики поведінки сторін спілкування є зовнішнім виявом потреби в злагоді. Звичайно, вони забезпе­чують порозуміння за умови, що кожна зі сторін виявляє щирість, привітність, відкритість тощо. Це характеристики спілкування, що оперте на сферу людських почуттів.Налаш­туватися на приязнь до іншого означає організувати власні психічні структури на взаємодію. Зберігати люб´язність, ввіч­ливість, навіть тоді, коли спілкування не розгортається у ба­жаному напрямку, означає щомиті зберігати надію на порозу­міння.

Дисципліна почуттів— один із найвагоміших чинників повноцінного спілкування. Досягається вона усвідомленням потреби своїми людськими якостями створювати підстави для спілкування. Кант, характеризуючи витонченість як рису спілкування, пише: "Витонченість — це шліфовка грубості. Люди доти шліфуються і притираються, доки не починають підходити одне одному" [12, с. 182].

В етичній теорії Нового часу принцип налаштованості на злагоду визначається як толерантність(від лат. tolero— тер­плю, витримую). Як етичний принцип його ввів у науку Дж. Локк у трактаті "Листи про толерантність" (1688 p.). Філософ говорить про важливість терплячості у таких питаннях, як, скажімо, вибір людиною віри. Якщо церква буде втручатися у вибір і вдаватися до примусу, віра буде нещирою. Говориться також про терплячість у стосунках церкви і держави. Кожна з цих інституцій, каже філософ, має виконувати своє коло зо­бов´язань і не втручатися в чужу сферу. Вони мають співісну­вати на засадах толерантності.

Актуальність проблеми біля її витоків визначалася духом європейської культури післяреформаційного часу. Звільнена людська думка почала шукати істину не у сфері традиційних цінностей, а з урахуванням нового контексту стосунків, опер­тих на діалогічність досвіду. Істини, ґрунтом яких є традиція (звичаєва, віросповідна), утверджують сталість образу світу, створеного Богом, та порядку в ньому, запровадженого вищою силою. Новий час вводить поняття "двоїстої істини", а отже, необхідність враховувати як "істини серця" (віра), так й істини розуму (пізнання). Всередині себе ці поняття також диференці­йовані, а тому гуманним є підхід, що визнає різницю вір і різни­цю шляхів до істини. Особистість, яка шукає свої шляхи до неї, заслуговує, принаймні, на терплячість. Толерантність істо­рично складалася як порозуміння, що не дається злагодженою взаємодією сторін, а викликане необхідністю утримуватися від конфліктів, які можуть набути непримиренного характеру [Див.: 15, с 330—331].

Принцип толерантностіне виключає діалогу та морально­го спротиву позиції, що заперечує цінності моралі та культури загалом. Він передбачає визначеність позиції, утвердження її, але засобами, що не нищать істину та не заперечують цінності особи — носія іншого, відмінного типу досвіду.

Зростаюча актуальність принципу толерантності пов´язана із ситуацією стрімкої індивідуалізації досвіду та усвідомлен­ням особистістю його цінності. Виховні зусилля видаються малоефективними тою мірою, якою виховний ідеал виходить з певних апріорних моральних принципів, що не реалізуються в дійсності з необхідністю, а тому видаються схоластичними. Принцип толерантності ставить перед необхідністю розведення у виховному процесі двох життєвих позицій до рівня, де вияв­ляється справжній масштаб їх протистояння. Це, з одного боку, гонитва за чуттєвими задоволеннями, часто сумнівного ґатун­ку, що їх пропонує життя, а з іншого — свідоме моральне само­регулювання, плекання доброчесності. Перше спокусливе своєю легкістю і зовнішньою ефектністю. Друге видається обтяжли­вим і малозрозумілим з огляду на перспективи, особливо у мо­лодому віці, коли людина налаштована на осягнення зовніш­нього світу та на самоутвердження шляхом укорінення в ньому. Жодним чином не заперечуючи цієї налаштованості, варто за­пропонувати розв´язати питання: чи таким неминучим є шлях до надмірностей при виборі насолод життя, чи все ж гідним буде вибір, що не зробить людину рабом пристрастей? Ідея "міри", або "середини" у виборі обґрунтована в етиці Арістотеля, не занурюючи людину в аскезу, дозволяє їй зберігати мо­ральну гідність. Зрештою, чи ж просто здобувати над собою перемоги, що дають реальні підстави для почуття людської гідності? Отже, пропонуючидві моральні позиції з огляду на наявні в кожній можливості самоутвердження, педагог вихо­дить з принципу толерантного ставлення до різних за ціннісним змістом життєвих установок та поваги до суб´єктів вибору.

Принцип налаштованості на злагоду і взаєморозуміння, на взаємну повагу має зберігатися і тоді, коли спілкування має чітке практичне спрямування, яким є, скажімо, ділове спілку­вання. Сторони, задіяні у ньому, зорієнтовані на кінцевий практичнийрезультат. Кожна із них виходить з усвідомлення того, що тиском, сваркою навряд чи вдасться досягти бажано­го. Тому ділові стосунки і починаються, і розгортаються у ба­жаному напрямку, коли сторони демонструють злагоду.Тут не важать особисті стосунки, симпатії чи антипатії, оскільки вони шкодять справі. Тобто, це ритуалізований і формалізова­ний вид спілкування, в якому люди задіяні не як носії особистісних якостей, а як виконавці певних функцій.

"Особливості ділового спілкування зумовлені тим, що в ньо­му беруть участь люди, наділені певними повноваженнями від своїх підприємств та організацій. У межах цих повноважень вони повинні виконати замовлення організацій, захистити їхні інтереси, бо за це вони отримують заробітну платню. Мета діло­вого спілкування — викликати у партнерів взаємне бажання діяти певним чином" [9, с 19]. Оптимальне призначення спілку­вання — запобігання конфліктів і досягнення мети, що зумо­вила необхідність спілкування.

Отже, чи то дружнє спілкування зі взаємної приязні, чи то спілкування з необхідності (ділові стосунки) — щоразу воно має виходити з таких принципів: терплячість, повага, справедли­вість, приязнь. Відповідальна мораль, оперта на принцип ро­зумного вибору шляхів спілкування, стає особливо необхід­ною, коли стикаються між собою людські пристрасті та інтере­си. Здоровий глузд вибирає їх із необхідності: поступаючись перед іншим з потреби зберегти злагоду, суб´єкт отримує змогу реалізувати особисті інтереси.

Проблема, перед якою опинилася сучасна цивілізація, часто пов´язана не стільки з небажанням приязного спілкування, скільки з відсутністю здібності до нього. Описуючи цей фено­мен, К. Лоренц пояснює його втратою традиції, зміною способу життя та структури сім´ї. Навички спілкування, що виробля­ються у стосунках матері та дитини, старших братів і сестер з молодшими і стають вихідними у формуванні дитини, нині втрачені. Люди, позбавлені безпосереднього приязного спілку­вання у дитячому віці, практично назавжди втрачають мож­ливість утвердитися у приязному спілкуванні. Цей феномен є ознакою хвороби, найгірший симптом якої — "тяжке або навіть незворотне ослаблення здатності до людської симпатії" [14, с 48].

Отже, спілкування, зберігаючи сутнісну визначеність про­цесу творення суспільності, спирається як на чуттєві спонуки, так і на усвідомлену потребу. Здоровий глузд, що диктує зла­годжену поведінку всупереч пристрастям, вибирає шляхи тво­рення злагоди, згідно з принципами поваги, взаєморозуміння, визнання права іншої людини, справедливості тощо.

## 18.5. Спілкування — джерело виховання і самовиховання

Спілкування — невичерпне джерело виховання і самовихо­вання. Виховні його можливості правомірно диференціювати, виділивши три основні шари спілкування і, відповідно, три рівні творення досвіду спілкування. По-перше, це неформальне спілкування у конкретному середовищі, до якого людина нале­жить уже самим фактом народження. У першу чергу — це сім´я, а також ближнє оточення. У міру розширення досвіду особи розширюється середовище спілкування, що його ініціюють як середовище, так і окремий суб´єкт. По-друге, спілкування осо­би та суспільства як певного цілого, що утворюється безпосе­редніми та опосередкованими зв´язками з соціальними інсти­тутами, наявними у державі, з духовними та матеріальними досягненнями суспільства тощо. В названі стосунки особа вклю­чена об´єктивно — як свідомий суб´єкт діяльності, як носій досвіду стосунків, як творець матеріальних та духовних цінно­стей у певному соціальному просторі у певний історичний час. Третій шар стосунків можна визначити як спілкування, ініційо­ване особистістю і спрямоване на удосконалення суспільних стосунків, ідеальний образ яких живе у свідомості особи і визна­чився як принцип її зв´язків зі світом. Названий рівень спілку­вання утверджує моральність як самоцінну, тобто є творчістю у сфері морального життя. У цьому процесі, що звернений особою також на себе саму, відбувається самовдосконалення.

Конкретизуючи окремі аспекти діяльності спілкування у трьох названих рівнях, звернемо увагу, що вони не відокремлені один від одного. Повнота розгортання суспільної сутності лю­дини досягається у їх взаємодії та реалізується в них. Щодо духовно-формуючих можливостей спілкування, то воно має все-проникний характер і є організуючою силою життя суспільства, людства і окремої особистості. Творення специфічно людського життя у всьому багатстві цього поняття здійснюється у спілку­ванні й на його основі.

У постійних взаємодіях, об´єктивно зумовлених потребою творення умов життя, люди формують одне одного та змінюють світ навколо себе у розумно визначений спосіб. Живий процес обміну людськими сутнісними силами створює естафету невми­рущості життя, його постійного функціонування та розгортан­ня. Процес спілкування має творчий характер, оскільки у ньо­му відбувається обмін досвідом умінь, знань, уявлень тощо. Духовним світом інших живиться кожна конкретна особистість, стаючи натомість джерелом збагачення їх досвіду. В цій еста­феті беруть участь як попередники, так і сучасники, створю­ючи неперервність функціонування досвіду. Предмет спілку­вання — усе багатство людських знань, умінь, ідей, уявлень тощо, об´єктивоване в змісті науки, у художніх образах мистец­тва, в матеріально-речовій предметності, що концентрує творчі уміння. Назване багатство засобів опредметнення людського духу утворює символічну реальність — органічне середовище живлення людського розуму і почуттів.

Конкретизованою суспільністю є соціальнесередовище, у якому кожна людина отримує перший досвід спілкування. Найбезпосереднішим середовищем для кожної людини, що вхо­дить у життя, є сім´я. Геґель визначає атмосферу сімейних сто­сунків, як "моральний дух". Називаючи його необхідною скла­довою шлюбу, філософ говорить, що природна визначеність статей завдяки своїй розумності отримує інтелектуальне і моральнісне значення.

Засади соціальності, що здобуваються у безпосередніх сімей­них стосунках, у щирому неформальному спілкуванні, озброю­ють досвідом доброзичливого, щирого реагування на світ, ви­ховують здатність чути і розуміти іншу людину, формують по­требу спілкування з іншою як самоцінну. Характеризуючи закономірності процесу соціалізації особи у сім´ї, Геґель пише: "Перше наявне буття є природне наявне буття у формі любові і почуття сім´ї; індивід тут скасував свою непокірну особистість, відмовився від неї і знаходиться зі своєю свідомістю всередині певного іншого" [6, с 59].

Невідчужена атмосфера сімейного спілкування, за умови, що вона справді має місце, формує досвід ставлення, який Кант визначає, як "інстинкт суспільності". Небайдужість до іншої людини — ефективний чинник зменшення природного егоїзму, а в ситуації крайньої небайдужості, що дається любов´ю, егоїзм відсувається далеко в глибини психіки, актуалізуючи "інстинкт" альтруїзму. Родинні стосунки часто демонструють домінування альтруїзму як у відношенні батьків до дітей, так і навпаки. На­лежний рівень досконалості спілкування, навички якого зак­ладає сім´я, відіграє вирішальну роль у подальшій соціалізації особистості. Зокрема, виховується стійке несприйняття амора­лізму стосунків. Виробляється моральний "імунітет" проти будь-яких негативних впливів. Альтруїзм конкретизується в усвідомлений захист честі та гідності іншої людини, у добро­зичливість стосунків, що набувають ролі морального принципу.

Однак стосунки, носієм яких є певне середовище, — лише клітина у загальному процесі розгортання життя. До того ж середовище схильне консервувати стосунки і коригувати цей процес запереченням цінності досвіду стосунків, що не впису­ються у його межі.

Консервуючі тенденції середовища зазнають певного запере­чення втручанням у них інституціональних суспільних форм, що коригують стосунки у неформальному середовищі на їх відповідність потребам соціального цілого. Держава як "об´єк­тивний дух" або "надіндивідуальна цілісність" є регулятивним началом людського спілкування. Суспільство об´єктивно ви­значає зміст і способи спілкування відповідно до сформованого ним ідеального образу стосунків. На цьому їх рівні особа визна­чається як соціальнийсуб´єкт. Яким є спосіб спілкування, та­кими є і його носії — люди. І навпаки, якими є носії образу спілкування, тобто який рівень досконалості вони опанували, таким є і суспільне життя.

Образами спілкування відрізняються історичні епохи, куль­турні регіони, соціальні угрупування тощо. Кожна людина визначається у бутті залежно від того, який рівень суспільного досвіду вона опанувала. Особистість своїми людськими якостя­ми, зокрема рівнем моральності, відображає рівень моральності соціальних стосунків. Дбаючи про гарантоване їх відтворення, суспільство цілеспрямовано впливає на особу. Численні соці­альні інституції регулюють стосунки виробництва і розподілу, здійснюють адміністративно-правове регулювання, регулюван­ня процесу освіти і виховання громадян тощо. Зусилля, що витрачаються на введення особи у межі досвіду та його опану­вання, диктуються потребою збереження суспільства як певно­го цілого. Виховання зосереджується на становленні особи — носія очікуваного типу світобачення та відповідного йому спо­собу взаємодії зі суспільним цілим.

Слід однак мати на увазі, що суспільне життя як феномен ніколи не вкладається у "задані" межі стосунків. Розмаїття наявних у ньому тенденцій створює простір розгортання люд­ського духу, виводячи особу на нові рівні досвіду ставлення до світу, до духовних і матеріальних цінностей, зрештою — до себе самої.

Творчий характер стосунків, що їх ініціюють суб´єкти спіл­кування, засвідчує: суспільністьлюдини багатша за історич­но-конкретні прояви її якостей. Творчі можливості розгортан­ня людяності зв´язків визначаються на ґрунті свободи. Свідоме спрямування на досконалість наявне у природі людини, про що свідчить історія, сповнена прикладів краси людських учинків. Вони вкладаються у прагнення утвердитися найдосконалішим способом, щоб залишитися у пам´яті людей — "подарувати" своє життя суспільству. Найбільш апробований шлях до моральної досконалості — формування себе згідно з ідеальним моральним взірцем. Згадаймо хоча би приклади послідовної аскези, що по­кладалася на власну чуттєву природу прихильниками і вираз­никами християнської віри у добу середньовіччя. Наслідуван­ня прикладів святих та мучеників, поширене явище того часу, відображає усвідомлену потребу сформувати себе відповідно до ідеального взірця людини.

Інший шлях до досконалої людяності пропонує етична тео­рія. Вона утверджує ідею діяльнісного відношення людини до навколишнього світу та до себе самої. Пізнавальна діяльність, спрямована суб´єктом на себе, дозволяє віднайти у собі приро­дою покладені здібності, а отже, послідовно удосконалювати їх, щоб утвердитися як неповторна особистість, а не як "копія" наявного взірця. І. Кант, розглядаючи питання морального виховання, спеціально наголошує, що вихователі не повинні утруднювати молодь "прикладами так званих благородних(над-доброчесних) вчинків, а звертати головну увагу на обов´язок і на ту гідність, яку людина повинна і може досягти у власних очах від усвідомлення того, що вона не порушила обов´язку..." [11, с 419].

Філософ бачить стимули, що спонукають до самопізнання та удосконалення, у потребі людини почуватися гідною самопова­ги та заслужити повагу з боку інших. Чого людина боїться найбільше, — це почуватися негідною, виглядати нікчемою у власних очах.

Внутрішня спонука на самопізнання та самоутвердження відповідно до поняття "міра моральності" не покладена в при­роді людини. Скоріше, як ми неодноразово відзначали, її при­рода стихійна. Суспільні регулятиви, якщо і народжують по­требу самоудосконалення, то вкладають його у межі наперед заданого взірця досконалості. Ні одна, ні друга ситуація не дозволяє людині віднайти для неї органічний спосіб моральнісного самоутвердження.

Не менш важливою є виховна проблема: віднайдення пере­конливих засобів спрямування особи на самопошук. Філософ­ська етика розглядає це питання як одне з основних у теорії виховання. Формулюючи проблему, І. Кант у заключній части­ні "Критики практичного розуму" — у розділі "Вчення про метод чистого практичного розуму" — ставить як одну з най­важливіших проблему методуморального виховання. Під учен­ням про метод розуміють "той спосіб, яким можна сприяти про­никненнюзаконів чистого практичного розуму в людську душу і впливуна її максими, тобто яким чином можна було б об´єктивно практичний розум зробити і суб´єктивнопрактич­ним" [11, с 487]. Проблема виховання полягає у тому, щоб не лише допомагати опанувати зовнішньою стороною стосунків, але й у тому, щоб вони були оперті на моральність переконань.

На шляху людини до самопізнання важливу роль відіграє усвідомлення морального обов´язку перед самою собою. І. Кант у "Лекціях з етики" окремо виділяє розділ "Про обов´язки пе­ред самим собою". Пояснюючи моральну цінність цього виду обов´язку, він пише: "...Якщо людина безчестить свою власну особу, чого ж іще можна вимагати від неї? Хто переступає обо­в´язок перед самим собою, той відкидає людяність, а тоді він вже більше не в змозі виконати обов´язок перед іншими" [12, с 121]. Обов´язок перед собою стосується не якихось прак­тичних вигод, а зосереджений навколо поняття "гідності людя­ності". З обов´язку перед собою людина покликана обмежувати чуттєві пристрасті, що можуть спонукати на негідні вчинки. З обов´язку перед собою вона не має безмежної свободи. Філософ розглядає обов´язок перед собою як вихідну умову і початок усякої моральності. Останнє зрозуміло, якщо брати до уваги, що людина не може знати будь-що про світ іншої, якщо вона не знає сама себе і не знає шляхів до себе. Знання іншої, а отже, мораль-нісна взаємодія з нею, дається досвідом самопізнання.

Арістотель, приділяючи велику увагу морально доброчесним відносинам людини з іншими, говорить, що можливість справ­жньої доброчесності лежить через самопізнання. На прикладі поняття "дружба" він показує діалектичний зв´язок відносин з собою та відношення до інших: "Прояви (або ознаки) дружби до довкілля, за яким і визначаються дружби, здається, відбу­ваються зі ставлення до самого себе" [1, с 249]. Справді, щоб знати, що є добро для іншої людини, потрібно знати, чим є добро для себе самого. Друга визначають по тому, чим усі прояви дружби щодо себе самого він поширює також на відносини з ін­шими. Справді моральнісне відношення людини до інших вияв­ляється у доброчесних вчинках — у реальному добрі. Останнє є виявом доброчесного ставлення до себе самого — з поваги до себе. Підсумовуючи думку щодо цінності "дружби з собою", Арістотель пише: "Якби усі змагались у прекрасному і спря­мовували свої сили, щоб здійснювати найпрекрасніші вчинки, тоді у суспільстві було б усе, що потрібно, а у кожної окремої особи були б найбільші з благ, оскільки доброчесність саме таке благо" [1, с 258].

Самопізнання — необхідна умова для суб´єкта віднайти себе у діяльності, спрямованій на свідомий вибір добра та його по­слідовне утвердження. У діяльності особа відкривається сама для себе рівнем чеснот та набуває підстав для самоповаги. Що є людина насправді, відкривається для інших і для неї самої через вчинки, адже добро завжди особистісне, хоча у ньому і від­свічує всезагальне. Складність, що супроводжує особу, навіть налаштовану на добро, — у віднайденні шляхів до нього. Ге­гель говорить, що добро є дійсним у суб´єкті й виявляє себе як моральність у єдності об´єктивного та суб´єктивного добра у його істині. Інакше кажучи, це всезагальне добро, що конкретизо­ване діяльністю суб´єкта і набуло реальності завдяки його добрій волі. Щодо спонуки на моральне добро, то вона бачиться у здійс­ненні справедливого, у турботі про власне благо (моральне) та благо у всезагальному сенсі.

Людина зобов´язана пізнати себе як носій волі та здійснити свою волю у добрі з обов´язку перед собою. Добро є "істина суб´єктивної волі". Оскільки воля недобра від природи, стати такою вона може лише завдяки зусиллям з її налаштування на добро. Боління до добра, щоб воно стало дійсним, має реалізу­ватися у діяльності суб´єкта. Поза цим воно залишається абстракцією. Добро, що є наслідком суб´єктивної волі до добра, тобто добро, що з наміру стало реальністю, наближає людину до безсмертя. Налаштовуючи особу на самовиховання, Геґель показує, що лише на шляху самопізнання та самовиховання вона може утвердитися як справді творча особистість. "Просвіта розсудку робить людину розумнішою, але не робить її кращою... Жодна прописна мораль, жодна просвіта розсудку... не можуть повністю завадити тому, щоб виникли погані схильності, щоб вони досягли значного розвитку; людина повинна сама чинити, сама діяти, сама приймати рішення, а не щоб інші діяли за неї — в протилежному випадку вона не що інше, як проста маши­на...", — пише Геґель [5, с 58—59]. У діяльнісному добрі осо­бистість утверджує себе як суб´єкт творчості, а не як випадкова людина, знаряддя чужої волі.

Відмінне між типом досвіду, що вкладається у поняття "соціальний суб´єкт" та у поняття "творча особистість", знахо­дить ґрунтовне пояснення у Канта. Він розрізняє "емпіричний" характер, схильний піддаватися зовнішнім впливам, а отже, нестійкий, такий, що змінюється під дією зовнішніх чинників. Інший тип — це "інтелігібельний" характер, або "умоосяжний", якому властивий "імунітет" щодо зовнішнього середовища. Якості останнього — наслідок свідомих зусиль з гартування волі та спрямування її на добро. Цей тип характеру вкладається у поняття "творча особистість". Принцип свідомого вибору мо­рального добра для нього є визначальним.

Іншим аспектом справи є наявність у суспільстві моральніс-ної атмосфери стосунків. Щодо особи вона виступає як сприят­ливе середовище, тобто таке, у якому цінується добро, а суб´єкт добра утверджується у самоцінності його людських якостей. Ця атмосфера не створюється сама собою, а є результатом свідо­мих зусиль спільноти. Суб´єкт морального вибору одночасно є також суб´єктом моральної оцінки власних вчинків як з огля­ду на їх результативність, так і відповідності у них мети та за­собів. Як носій досвіду свідомо вибраного та реалізованого доб­ра, особа — суб´єкт адекватної оцінки вчинків інших. І. Кант вважає плідним таке спрямування методу аналізу вчинків, при якому "важливо перетворити оцінку згідно з моральним зако­ном у природне заняття, супутнє нашим власним учинкам", розгляд свобідних учинків інших перетворити на своєрідну звичку і удосконалити її.

Єдністю морально усвідомленого ставлення особи до суспіль­ства (і до себе як його складової) та моральнісного відношення суспільства до особистості досягається моральність спілкуван­ня, плідна для творчості у сфері суспільного життя. Особа — суб´єкт морального пізнання та самопізнання — утверджує себе у бутті як свобідна творча особистість.

Література

1. Аристотель.Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — М.: Мысль, 1983. — 830 с.
2. Архангельский Л.Дружба // Философская энциклопедия: В 5 т. — М.: Советская энциклопедия, 1962. — Т. 2. — С. 76—77.
3. Бердяев Н.Смысл творчества // Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1980. — 607 с.
4. Бубер М.Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — М.: Рес­публика, 1995. — 464 с.
5. Гегель.Работы разных лет: В 2 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 1. —671с.
6. Гегель.Философия права // Гегель. Соч. — М. —Л.: Соц-экгиз, 1934. — Т. 7. — 380 с.Гельвеций К. А.Об уме. — М.: Огиз, 1938. — 395 с.
   * 1. Гжегорчик А.Духовная коммуникация в свете идеала не­насилия // Вопр. философии, 1992. — № 3. — С. 54—64.
7. Здоровенно В.Культура ділового спілкування. — Дрого­бич: Коло, 2001. — 128 с.

## ПІСЛЯМОВА

Запропонований курс лекцій мав на меті зосередити увагу на багатстві та складності духовного життя особистості, що спи­рається на моральність як свою основу. Читач мав змогу пере­конатися, що мораль має всепроникний характер: будь-який вид діяльності своєю результативністю так чи інакше завдячує моральній небайдужості людини. Мораль здатна охоплювати стосунки людини з собою самою, з іншими людьми, з суспіль­ством та людством, з природою і універсумом. Моральність сто­сунків створює у суспільстві атмосферу злагоди, дає відчуття оптимізму та наснагу на творення життя. Це атмосфера, в якій людина почувається свобідною, а її життя є гідним.

В умовах зростання стихійної змагальності воль, що супро­воджує процеси капіталізації українського суспільства, мораль відсувається на другий план, ба зовсім ігнорується виразника­ми нових тенденцій життя. Знецінення її відбувається на тій підставі, що потерпають в суспільстві саме носії моральності — люди, не здатні заради власного успіху топтати чужі долі. Мораль робить їх "слабкими", адже вони воліють швидше по­терпати від несправедливості, ніж вдаватися до насильства. Укорінений всередині названої категорії людей (більшість су­спільства) "інстинкт" моральності (моральний недопуск агресії) є тою величезною цінністю, завдяки якій не лише утриму­ються засади суспільного життя, але і зберігається надія на його перспективи. Носії "природної моральності" (Геґель) виража­ють перспективи життя тим, що саме через них моральність утверджує свою силу і авторитет. Рано чи пізно носії стихійної, вузько спрямованої активності змушені будуть рахуватися з во­лею більшості. Вона змусить позаморальних виразників "волі до влади" хоча б іноді зважати на закони.

Оптимальним для нормального життя суспільства є розумне його регулювання, оперте, з одного боку, на соціальні механіз­ми (розвинуте законодавчо-правове регулювання, а також гро­мадська думка), а з іншого — на внутрішню саморегуляцію суб´єкта. Саморегуляція живиться і підтримується двома чин­никами. Зовнішній — це небайдужість до думки інших людей з потреби жити в злагоді та взаємній приязні. Внутрішній чин­ник — розвинуте почуття гідності, що не дає людині схибити проти совісті, а в разі мимоволі скоєного негідного вчинку спри­чиняє обурення проти себе самої.

Проблеми, з якими стикається сучасна цивілізація, — це невідповідність між зростаючою активністю суб´єкта та рівнем досконалості внутрішніх механізмів самоконтролю. Останнє зумовлене слабким розвитком моральної свідомості, нерозви­нутою здібністю рефлексії над власними намірами, діями та їх результатами. Сучасна цивілізація, зокрема українське суспіль­ство, потребує суб´єкта активності, що здатний реалізуватися у практичному життєтворенні, корисному для себе та інших людей. Конкретна спрямованість моралі у русло творення до­цільно-розумних стосунків коригується вимогами справи і за­гальним інтересом.

Відповідно до вимог життя, моральне спрямування сучасної освіти і виховання визначається як вагомий показник перспек­тивності цивілізації і, зрештою, її самозбереження. В освіті та вихованні, у свою чергу, як основне, визначається зосереджен­ня на формуванні здатності особи до саморефлексії. Гуманізм етичної теорії в тому, що вона допомагає людині знайти шляхи до себе, навчитися пізнавати себе: свої наміри і сподівання з тим, щоб свідомо регулювати їх з огляду розумного вибору добра. Применшення стихійних проявів волі шляхом саморе­гуляції — це та моральна максима, яка має покладатися свідо­містю суб´єкта з почуття відповідальності перед життям та перед самим собою. Ситуація, в якій людина знає себе лише як носія фізичної життєвості, зануреного у боротьбу за існування, — це ситуація тотальної несвободи. Людина може ніколи не зустрі­тися з собою як із мислячою і переживаючою субстанцією.

Тривала історична колізія, що базувалася на протиставленні ідеального та матеріального, тілесного та духовного в людині, відображала об´єктивні суперечності соціального життя. Сучас­на цивілізація завдяки розвитку наукоємних технологій здат­на забезпечувати суспільству достатньо високий життєвий рівень. Однак яскраво виражене зосередження на матеріальній, тілесній сфері життєвості є переконливим свідченням хвороби цивілізації — її бездуховності.

Подолання кризи цивілізації — у поверненні людини до себе самої. Освіта, виховання покликані відкрити приховані всере­дині неї скарби, звернути її на "внутрішню роботу" — на життя розуму і серця. Названу здатність Семен Франк називає найви­щою цінністю світу. Адже жодні чуттєві задоволення не дадуть відчуття тої повноти життя, яке дарує людині духовна робота.

Етична теорія покликана дати знання про два рівні цінно­стей і показати, що матеріальні цінності, при усій їх важливо­сті, лише засібдля життя. Нормальною, тобто гідною людини, є така життєва ситуація, за якої здобуття необхідних засобів до існування не принижує, тим більше не вбиває в ній людину. Однак це сфера, у якій людина перебуває в ситуації несвободи.Справді гідним людини є життя, що відкриває простір для сво-бідного самоутвердження на засадах розумного вибору добра. Тобто, людяність життя, його доцільна всередині себе організа­ція не містяться десь поза людиною і людством, а залежать від їх доброї волі.

Моральне зобов´язання педагога — вчити молодь шукати і знаходити шлях до себе, усвідомлювати власну гідність, що досягається лише моральним сумлінням. Етична теорія утвер­джує людину, що свідомо вибирає добро та активно реалізує його в діяльності як величезну суспільну цінність.

Моральне зобов´язання педагога — не лише в досконалому опануванні етичної теорії. Воно також — у прагненні жити згідно з нею, пам´ятаючи, що найбільше шкодять добру, красі та істині ті, хто, декларуючи названі цінності, самі живуть і чи­нять всупереч Істині, Добру і Красі.

Формування нових поколінь, що знають себе суб´єктами моралі, — наріжне завдання педагогічної теорії XXI ст. Теоре­тичною та методологічною засадами педагогічного процесу має визначитися наукова теорія моралі — філософська етика.