

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА**

На правах рукопису

**УДК 130.11:141.32**

**Войнов Олександр Володимирович**

**ЧЕСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:  
доктор філософських наук, професор  
**Хамітов Назіп Віленович**

Київ – 2015

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ</b> .....	<b>13</b>
1.1. Джерельна база дослідження .....	13
1.2. Методологічні та світоглядні основи дослідження честі .....	58
1.3. Базові гіпотези дослідження.....	67
Висновки до першого розділу .....	111
<b>РОЗДІЛ 2. ЧЕСТЬ ЯК ІНТЕГРУЮЧИЙ ЧИННИК БУТТЯ ЛЮДИНИ</b> .....	<b>115</b>
2.1. Честь як інтегруючий чинник інтелектуальної еволюції людини.....	115
2.2. Честь як умова інтеграції соціального буття людини.....	135
Висновки до другого розділу.....	153
<b>РОЗДІЛ 3. ФЕНОМЕНИ ЧЕСТІ ТА НЕ-ЧЕСТІ В БУТТІ ЛЮДИНИ: ФОРМАЛЬНО-ЛОГІЧНИЙ ТА МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХОДИ</b> .....	<b>158</b>
3.1. Формально-логічний та метаантропологічний підходи до аналізу феномену честі.....	158
3.2. Несиметричність відносин світу честі і не-честі.....	170
3.3. Честь і не-честь: екзистенціальні основи двох типів духовності та соціального лідерства.....	193
Висновки до третього розділу.....	213
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	<b>216</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	<b>220</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Честь – одна з найдавніших категорій людського буття та свідомості. Тим не менше, феномен честі до останнього часу не отримав достатньо ясного трактування, причиною чого є суперечливість проявів даного феномену, адже дії, пов'язані з уявленнями про честь, можуть бути причиною як високих моральних ідеалів, так і найжорстокіших проявів поведінки.

Важливість даного дослідження зумовлюється тим, що моральний релятивізм останніх десятиліть призвів до деформації і руйнації духовних основ суспільства, до зведення в культ суто матеріальних цінностей і втрати відчуття національної єдності та самоідентифікації. Значущість честі в бутті сучасної людини деактуалізується, поступаючись місцем економічним показникам, коли міра успіху та навіть повноти життя оцінюються лише мірою багатства.

Такі деструктивні процеси зачепили, на жаль, усі верстви суспільства, проникли у сфери освіти, армію, органи державної влади, спричинивши гостру необхідність відродження культури честі на якісно новій основі та необхідність комплексного дослідження природи й метаморфоз особистих і громадянських чеснот.

При цьому суспільно-політична та духовна ситуація, що склалася в Україні останнім часом, актуалізує зростання інтересу до глибинного аналізу феномену честі та його екзистенціальних вимірів в людському бутті, а необхідність виховання почуття особистісної і національної гідності як основи особистісної і державної цілісності спричинює глибинну потребу у відродженні духовних цінностей – серед яких честь займає надзвичайно важливе місце.

Дослідженню підлягають філософсько-антропологічні аспекти честі, яка розглядається в її екзистенціальних та світоглядно-аксіологічних виявах як одна з духовних основ продуктивної людської діяльності; все це робить тему дослідження напрочуд актуальною.

Тематизація феномену честі не є новою для філософських досліджень. Тим не менше, честь як феномен людського буття, в силу суперечливості й, відповідно, полісемантичності значень, досить важко піддавалася чіткому визначенню і опису, і традиційно співвідносилася з категоріями гідності і шляхетності. На важливість культури честі вказували багато мислителів: від Конфуція і Сократа до сучасних дослідників, таких як Р.Нісбетт і Ф.Фукуяма. Так, наприклад, Конфуцій докладно розробляє опис властивостей благородної людини, намагаючись описати феномен, який пізніше отримує назву «людини честі». Сократ розглядає честь як окрему властивість душі та основу громадянських чеснот, Платон відносить походження честі до світу вічних ідей, а Аристотель досліджує можливість виховання честі. Саме Аристотель, описуючи якості благородної людини, закладає «кодекс честі» давньогрецького суспільства. Велику увагу етиці честі приділяли кініки і стоїки, зокрема Діоген Синопський, Луцій Сенека.

У добу Середньовіччя офіційна філософська думка була цілком пов'язана з християнськими чеснотами, які не містили в собі поняття честі, а трактували лише її християнський аналог – благочестя, що розглядало людину лише як судину божественної благодаті. Але в цей час у сфері нецерковних відносин активно розвивається культура честі, котра згодом стане зразком для наступних епох. В епоху Відродження честь все сильніше пов'язується з жагою слави, як, наприклад, у міркуваннях Н.Макіавеллі. Розуміння честі як гідності зразкового громадянина правової держави найбільшим чином проявилось в договірних теоріях Т.Гоббса, Г.Гроція, Ж.Ж. Руссо, де категорія честі пов'язується з правилами і обов'язками громадян. Кардинально в іншому руслі демонструє поняття про честь протестантизм: так, М.Вебер показує, що в розумінні честі на чільне місце треба ставити ділові якості і діловий успіх як показник божественної обраності. В епоху ж Нового часу лицарське розуміння честі взагалі відсувається на периферію морального життя.

Г.В.Ф. Гегель та А.Шопенгауер актуалізують різні аспекти проявлення феномену честі в бутті людини. Так, Г.В.Ф. Гегель вказує, що боротьба за

визнання внутрішньої гідності на межі життя і смерті визначає самосвідомість панів і рабів, а А.Шопенгауер усвідомлює лицарську честь як вираз інтелектуально-моральної обмеженості і не-людяності.

Лицарське розуміння честі через переосмислення принципу індивідуальної честі як торжества індивідуальної волі до могутності спробував відродити Ф.Ніцше, тим самим віддавши перевагу розумінню честі як примату елітаризму над егалітаризмом. Християнське розуміння честі, на думку Ф.Ніцше, принизило «честь сильного». Натомість М.Бердяєв розглядає справжню честь як «дотримання в людині образу і подоби Божої», який не повинен бути принижений.

У той же час Й.Гейзінга вважає, що честь є багато в чому вигаданим етичним ідеалом, яким історики невдало намагаються пояснити суспільний розвиток. У праці «Культура честі» Р.Нісбетт, досліджуючи соціальні та історичні умови, в яких виникають культури честі, демонструє, що відносини честі – необхідна умова захисту свого життя і майна в умовах безправ'я. Ф.Фукуяма вважає поняття честі основою соціальних відносин і однією з основних рушійних сил людини і суспільства, визначаючи почуття честі як джерело громадянських чеснот і соціальних проблем. Ю.Лотман також виявив увагу до проблем честі, досліджуючи значення термінів «честь» і «слава» у світських текстах київського періоду, вказуючи на їх різне значення, а також розглядає дуель як інститут корпоративної честі. А.Гусейнов зазначає, що ставлення людини до своїх дій з точки зору честі не є вищою формою прояву свідомості і моральності мотивів. Особливий інтерес до дослідження честі виявляла М.Оссовська, займаючись проблемами метаетики, психології моралі й соціології моралі.

Теоретичний потенціал робіт М.Шелера є передумовою цілісного філософсько-антропологічного дослідження феномена честі.

Для аналізу значення феномена честі у бутті людини важливими є напрацювання Київської світоглядно-антропологічної школи, що була започаткована В.Шинкаруком. Актуальними в контексті дослідження

виявилися розробки таких дослідників як І.Бичко, Г.Коваadlo, Т.Розова та інших.

Осмисленню природи честі сприяють підходи В.Табачковського щодо єдності есенціального та екзистенціального в людському бутті. В контексті дослідження честі евристично цінною виявилася концепція екзистенціальних вимірів буття людини, запропонована Н.Хамітовим; в цьому колі перебувають дослідження українських та зарубіжних філософів Л.Гармаш, С.Крилової, С.Міневої, М.Препотенської та інших.

Важливі теоретичні передумови осмислення проблематики честі маємо в працях сучасних українських науковців із соціальної філософії, філософії освіти, філософії культури, історії філософії (В.Андрущенко, Н.Адаменко, Є.Більченко, Т.Жижко, Г.Ільїна, Я.Любивий, Н.Мозгова, Л.Панченко та інші).

Для осягнення феномену честі значущими є світоглядні й методологічні підходи таких українських фахівців у галузях філософської антропології, етики, естетики як В. Жулай, О.Кузь, В. Малахов, І. Степаненко, К.Фоменко, О.Шинкаренко та інші.

Різноманітність та суперечливість підходів до осмислення феномену честі у світовій філософській думці зумовлюють необхідність подальшого системного та комплексного філософсько-антропологічного дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дослідження здійснено в межах науково-дослідної роботи кафедри філософської антропології Інституту філософської освіти та науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова й безпосередньо пов'язане з темою «Актуальні проблеми філософської антропології», науковий напрям – «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входять до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 28 грудня 2006 року). Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 6 від 29 січня 2015 року).

**Метою** дослідження є аналіз честі як феномену людського буття, розкриття механізмів та особливостей формування уявлень про честь, дослідження впливу феномену честі на життя людини та соціуму.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких дослідницьких **завдань**:

- провести аналіз літературних джерел з теми дисертаційного дослідження;
- обрати методологічні та світоглядні засади дослідження;
- визначити основні поняття та сформулювати базові гіпотези дослідження;
- проаналізувати феномен честі як інтегруючий чинник інтелектуальної еволюції людини;
- дослідити честь як умову гармонізації соціального буття людини;
- проаналізувати феномен честі в координатах формально-логічного підходу та метаантропології як філософії буденного, граничного і метаграничного буття людини;
- дослідити характер відносин між світом честі та його протилежністю;
- провести аналіз честі і не-честі як основ двох різних типів духовності і соціального лідерства.

**Об'єктом** виступає людське буття в його екзистенціально-комунікативних проявах.

**Предметом** дослідження є сукупність чинників актуалізації й деактуалізації честі як явища людського буття.

**Теоретико-методологічна основа дослідження.** Для досягнення мети і вирішення поставлених завдань у дисертаційній роботі передусім було застосовано методологію компаративного аналізу та герменевтичного підходу. Методологічно цінними для роботи виступили дедуктивний та індуктивний методи, екзистенціальний та філософсько-антропологічний аналіз.

У межах дослідження був задіяний підхід Ф.Фукуями, згідно з яким честь є проявом бажань бути визнаним вище іншого і рівним до іншого (мегалотимії та ізотимії), що є рушійною силою історичного процесу.

Для осягнення феномену честі важливим виступає запропоноване Р.Нісбеттом розуміння витоків культури честі як соціальних умов обмеження ресурсів, загрози життю та безправ'я. Філософсько-антропологічна розробка феномену честі спирається і на дослідження В.Бейтса про роль протиріч нервових сигналів мозку для функціонування тілесності людини.

Дослідження використовує аналіз К.Ясперсом ролі граничних ситуацій для розвитку особистості.

Цінним виявився методологічний потенціал філософії статі, зокрема філософського осмислення О.Вейнінгером особливостей чоловіка та жінки.

Евристично продуктивним в осмисленні феномену честі став підхід пізнього М.Шелера до метаантропології як метафізики актів трансцендування та його розгортання в проекті метаантропології Н.Хамітова, заснованого на структурації людського буття на буденний, граничний та метаграничний виміри; на цій основі був здійснений компаративний аналіз екзистенціальних особливостей честі у даних вимірах.

**Наукова новизна** одержаних результатів полягає передусім у тому, що честь як феномен людського буття розглянуто в контексті усвідомлення цілісності нейрофізіологічних, психологічних та екзистенціальних станів людини.

Обґрунтовується положення, що честь являє собою екзистенціальний стан інтеграції буття людини, що є каталізатором сили духу та єднання з цілісністю універсуму, але має докорінні відмінності у буденному, граничному та метаграничному вимірах людського буття, що веде до різних проявів честі у цих вимірах, а також уявлень про неї.

Наукова новизна дослідження конкретизується у наступних положеннях, які виносяться на захист:

***Вперше*** в українській філософській антропології:



- честь осмислено як стан цілісності, що досягається на межі життя і смерті, який дозволяє також набувати надчуттєвості; це дозволяє визначити честь як особливий стан внутрішньої цілісності, що досягається завдяки гармонізації існування і сутності людини. Такий стан є фактором, що збільшує силу духу, зумовлюючи внутрішню узгодженість всіх елементів і функцій тілесності, психіки та екзистенції людини, а також єднання з порядком навколишнього середовища;

- на основі застосування методології метаантропології до розв'язання протиріч у поглядах на феномен честі репрезентовано усвідомлення й переживання феномену честі у вимірах буденного, граничного та метаграничного буття людини; в цьому контексті розглянуті феномени буденної честі, граничної честі, що зазвичай породжує феномен помсти, та метаграничної честі, яка осмислюється за допомогою когнітивної метафори «океанічна честь» і визначається як поєднання особистості з цілісністю універсуму;

- доведено, що «культура честі» (термін Річарда Нісбетта) проходить еволюційні трансформації, формуючись від найбільш архаїчних її стадій у примітивних культурах і переходячи до удосконалених форм у найбільш розвинених культурах, перетворюючись на різновид духовного шляху, в якому цінність сили духу і цілісності особистості стоїть вище за життя;

- продемонстровано, що еволюція відносин честі породжує феномен поваги цілісності і сили духу, а відтак і особистості; показано, як у процесі еволюції відносин люди честі стали з повагою ставитися до переможеного, якщо він проявив цілісність, гідність і відвагу під час бою, що стало причиною взаємної поваги у світі честі, джерелом етикету, етики та військової демократії, «культури рівності гідностей»;

- показано, що честь є не лише індивідуальним феноменом, а й комунікативним: як феномен виникнення гармонізації і узгодженості членів групи, феномен колективної честі породжує колективну силу духу, силу дії і впливу, що дозволяє виділити поняття честі групи (сім'ї, роду, військового

підрозділу, військової спільноти), який виникає і починає відстежуватися у зв'язку з тим, що здобич, слава і загроза загибелі діляться на всіх членів групи; таким чином, доведено, що честь є інтегруючим фактором як для індивідуальної, так і для соціальної еволюції людини;

- запропоновано термін «не-честь», який визначає існування людей, що знаходяться поза станом честі. Буття людей не-честі, в свою чергу, складається з буття людей що мали честь, але втратили її (стан безчестя), а також буття людей, що ніколи не досягали стану океанічної честі;

- обґрунтовано, що система добору в суспільстві не-честі створює середовище брехні, яке підіймає вгору ієрархічної драбини соціального становища найбільш дволикх і брехливих, людей, що добре вміють маніпулювати, є корисливими, егоїстичними і боягузливими; завдячуючи цьому суспільство і людство в цілому отримують лідерів з вузькоегоїстичними інтересами, які є доскональними маніпуляторами, що живляться страхами і жадібністю; доведено, що «культура честі» – це середовище, в якому вгору підіймаються справжні лідери – ті, хто є безкорисливими, зневажають небезпеку і мають внутрішню цілісність, чесність, гідність і честь.

***Удосконалені та уточнені наступні положення:***

- відмінності в розумінні честі можуть розглядатися як розходження між мужнім і жіночним сприйняттям; мужнє сприйняття постає як більш сконцентроване на сутнісних проявах, а жіночне – як таке, що робить акцент на проявах зовнішніх;

- на основі положень філософії статі показано, що так само, як недостатня вираженість мужніх якостей чоловіка веде до змушнення жінки, слабкість, демонстрована правителем, веде до активізації мужніх якостей народу, але ці якості ще далекі від культури честі, тому мають характер свавілля, руйнувань і розгулу, несучи повстання і революції, які не приносять нового, більш високого рівня культури;

- походження феномену честі розглянуто в контексті біологічної антропології у ході спеціалізації різних популяцій первісних людей на різних

видах діяльності (мисливстві та збиральництві) і розвитку відповідних якостей інтелектуальної діяльності; поєднання спеціалізованих якостей: ситуативного мислення у мисливців та зберігання образів у збиральницьких груп, – утворює здатність до оперування образами – абстрактного мислення.

**Отримали подальший розвиток** такі ідеї та положення:

- світ честі є витоком автентичності особистості і самовизначення соціумів, на відміну від світу не-честі, який є джерелом поклоніння окремим явищам та зовнішнім сутностям, що є формою втрати себе, а разом з цим і автентичності;

- з точки зору еволюції відносин честі, держава є формою охорони, впорядкування і централізації військово-кочовими племенами збиральницько-землеробних спільнот людей, а також форми їх синтезу і постійного взаємного генетичного і культурного запліднення;

- риси характеру, які формуються у культурі честі, зумовлюють стійкість державної системи до зовнішнього та внутрішнього деструктивного впливу, у тому числі дозволяють утримувати державні системи від корупції.

**Теоретичне значення одержаних результатів** полягає у проведенні цілісного філософського дослідження честі в її соціокультурних аспектах на основі метаантропології, що відкриває можливість подальшого поглибленого вивчення екзистенціальних трансформацій людської сутності.

Результати дослідження можуть сприяти відродженню етичності, почуття національної гідності, державності в сучасній Україні, формуванню сучасної державно-політичної еліти та її ефективної взаємодії з народом України.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає у тому, що теоретичні положення, висновки та методологічні напрацювання, отримані в процесі дослідження, можуть бути використані при розробці державної політики у галузі культури і освіти, кадрової політики при формуванні державного апарату України, а також у навчальному процесі: у викладанні курсів філософської антропології, соціальної філософії, філософії культури, етики, різноманітних спецкурсів з гуманітарних і соціальних дисциплін.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійним дослідженням, висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно. Статті, опубліковані за темою кандидатської дисертації, написані без співавторів.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення та висновки дисертаційного дослідження доповідалися та обговорювалися на щорічній науковій конференції «Філософські читання імені Івана Бойченка» (Київ, 2011); міжнародній науковій конференції Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Дні науки філософського факультету – 2012» (Київ, 2012); щорічній звітно-науковій конференції викладачів, аспірантів та докторантів Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ, 2012). Результати дисертаційної роботи обговорювалися на методологічних семінарах та засіданнях кафедри філософської антропології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ, 2012, 2013, 2014, 2015), а також на методологічних семінарах Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України «Філософія, екзистенція, комунікація» та «Філософська антропологія як метаантропологія» (Київ, 2011, 2012, 2014, 2015).

**Публікації.** Основний зміст дисертаційного дослідження викладено в семи наукових публікаціях, чотири з яких надруковані у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук, одна – в періодичному спеціалізованому зарубіжному виданні (Російська Федерація), а також дві – у збірках матеріалів міжнародних та всеукраїнських наукових конференцій.

**Структура дисертаційної роботи** зумовлена її метою та сформульованими завданнями і відображає специфіку предмета та логіку розкриття теми. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, які включають у себе вісім підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 241 сторінка, з них 220 сторінок основного тексту. Список використаної літератури становить 21 сторінку і налічує 262 найменувань, з них 20 – іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1.1. Джерельна база дослідження

Чесць з лексичної точки зору має декілька основних значень. Перш за все, її розглядають як деяку внутрішню цінність людини, її духовну якість. Цей аспект народжує визнання або невизнання внутрішньої цінності людини нею самою та оточуючими її людьми. Таке визнання породжує честь у другому значенні - в сенсі громадського або просто зовнішнього визнання. У своєму третьому значенні честь сприймається як зміна думки людини про себе на підставі зовнішнього вираження думки.

В історії філософської думки честь аналізується в основному із двох точок зору. З одного боку на неї дивляться як на внутрішнє, духовне джерело етичних вчинків людини, її розглядають в моральному контексті. З іншого боку, честь виступає як компонент соціальних відносин. І перший, і другий компонент прояву честі мають неоднозначну оцінку. Честь як внутрішнє моральне джерело проявляється як прагнення протистояти гнобленню власної гідності, отже, - веде до визнання рівної гідності членів суспільства. З іншого боку, честь може проявлятися як прагнення до піднесення над іншими членами суспільства, що веде до нівелювання гідності інших. За аналогією з вищенаведеними внутрішніми стимулами, честь як соціальне сприймається як феномен, що упорядковує громадянське суспільство, а також як чинник, що руйнує спільність інтересів.

Формування відносин честі на Сході можна досліджувати, вивчаючи історичні джерела. Такий підхід дозволяє стверджувати, що відносини, зумовлені феноменом честі існували з найдавніших часів, з'являючись там, де виникали військові співтовариства. Індуїзм сягає своїм корінням у ведичну цивілізацію, через що його називають найдавнішою релігією у світі. Веди, [93] найбільш древні з індуїстських писань, докладно описують і підтримують поділ

суспільства на чотири стани. Вивчення Вед виявляє, що в древній Індії виникнення відносин честі пов'язані із формуванням варни кшатріїв - каста воїнів, правителів і дворян. У зводі законів Ману ми зустрічаємо покарання за образу словом чи дією. Це свідчить про те, що культура честі розвинулися до рівня, який дозволяв визначити деякі з її елементів в законах. «Той, що ображає матір, батька, дружину, брата, сина, гуру і не поступається гуру, дорогою повинен бути оштрафований на сотню» [75, с. 171].

Індуїзм став середовищем зародження однієї з найбільш поширених світових релігій - буддизму. Буддизм поклав початок потужній філософській традиції, яка вплинула як на всю східну культуру, так і на багатьох західних філософів. Буддизм не розглядає честь як складову шляху духовного звільнення, або просвітлення. Але в той же час, слід звернути увагу, що сам Гаутама Будда, що досяг просвітління за життя, був представником знатного аристократичного роду. В юності він досконало осягнув військово мистецтво, і, звичайно, був знайомий з культурою честі. Т. Хан вказує, що в одному з епізодів юності «Сиддхарта посів перше місце у всіх змаганнях, включаючи стрільбу з лука, фехтування на мечях, скачки на конях і підняття важких речей...» [218, с. 67]. Треба припустити, що його сила духу і аристократичне виховання при дворі батька є невід'ємною частиною його стрімкого шляху до пізнання природи універсуму.

У Стародавньому Китаї під час періоду Воюючих царств честь була однією з багатьох форм чеснот, що практикувалися дворянством. Оскільки дворянство являло собою династії, честь незмінно пов'язувалася з високим походженням, іншими словами, - з благородством. Можливо, тому, давньокитайський філософ Конфуцій (Кун-Цзи) визначає риси, зумовлені гордою сутністю людини, як шляхетність [96]. Конфуцій зводить честь в окремий духовний витік, не пов'язуючи його лише з походженням. Філософія Конфуція - це докладний опис властивостей благородної людини. Конфуцій не вводить поняття честі і, природно, не прагне визначити його. Але його розуміння шляхетності і її витоків, безперечно, містить у собі певний духовний

початок, який визначається Конфуцієм лише за допомогою опису. Знайомлячись з рисами благородної людини Конфуція, ми отримуємо непрямую можливість отримати уявлення про ті духовні засади, які Кун-Цзи визначає як внутрішнє благородство. Це такі якості, як почуття обов'язку, безкорисливість, відвага, високі внутрішні етичні стандарти. Внутрішнє благородство людини виражається в її зовнішніх вчинках та поведінці, в її прагненнях і схильностях, у її ставленні до навколишніх людей. Таким чином, Конфуцій створює описовий і ідеалістичний кодекс честі, який не містить багатьох негативних рис, які в пізніші часи зв'язувалися з феноменом честі в західній філософії.

Філософія даосизму пов'язує всі прояви життя з єдиним джерелом всіх духовних проявів - всюдисущим дао. Дао розглядається як універсальний закон, джерело енергії і духовної сили будь-якої людини [131]. Незважаючи на те, що філософія даосизму закликає втихомирювати гординю, слід зазначити, що як джерело будь-якої сили, і, насамперед, сили духу, дао стало предметом пильної уваги вчителів східних єдиноборств. Саме цей факт став причиною того, що шлях дао частково став духовним шляхом і практикою воюючих людей. Це, в свою чергу, пов'язує філософію даосизму зі східними уявленнями про духовний шлях і духовну сутність військової людини.

Філософії конфуціанства, буддизму і даосизму, стали світоглядними основами бойових практик Стародавнього Сходу і впливали на формування культури самураїв, яка утворилася в Японії і одержала письмове втілення у кодексі честі «Бусідо» [239]. Бусідо - кодекс поведінки самурая, який представляв собою зведення правил і норм ідеального воїна. Бусідо перекладається як «шлях воїна», в його складі - корені «бусі» (воїн), і «до» (шлях, вчення, або також борг, мораль). Таким чином, Бусідо, являє собою морально-етичний кодекс самурайського стану.

У період правління Токугави Ієясу було складено «Уложення про самурайські роди» [49, с. 45], що визначало норми поведінки самурая на службі і в особистому житті. Другим твором, присвяченим догматам бусідо, був опис подвигів князя Такеда Сінгена, авторами якого є Косака Дандзю Нобумаса і

Обата Кагенорі [129]. Досліджуючи Бусідо, А.Маслов писав: «Багато в чому самурайська культура прагнула копіювати ідеал конфуціанської «благородної людини», яка «без гніву сувора», «мало обіцяє, але багато робить», «шляхетна зовнішністю і сувора вдачаю.» [130, с. 71]. Пізніше з'явилася праця Дайдодзі Юдзана «Початкові основи військових мистецтв» («Будо сьосін сю») [237]. У 1716 році вийшла книга «Приховане в листі» [239], що стала «священним писанням» бусідо. Цей твір належить Ямамото Цунетомо - самураю клану Сага. Після смерті свого дайме Набесіма Наосіге Ямамото став ченцем, і решту життя присвятив систематизації догматів самурайської честі.

Самурайська мораль у загальних рисах сформувалася одночасно з системою сьогунату, однак основи її існували задовго до цього часу. Нітобе Інадзо виділяв в якості основних джерел бусідо буддизм і синтоїзм, а також вчення Конфуція і Мен-цзи [154]. Буддизм і конфуціанство, що привнесені з Китаю, користувалися великим успіхом у японської аристократії і швидко поширилися серед самураїв. Елементи, відсутні в буддизмі і конфуціанстві, черпалися з синтоїзму - споконвічної японської релігії.

Синтоїзм є поєднанням поклоніння природі і предкам з вірою в існування світу духів у навколишніх предметах, магію і государя. Найбільш популярним напрямком буддизму серед самураїв була практика «дзен». Ченці цієї секти внесли значний внесок у розвиток філософії бусідо.

Згідно з бусідо, честь завжди розглядається як обов'язок самурая. Коли людина втратила свою честь чи ситуація передбачає її втрату, єдиним способом врятувати гідність була смерть. Сеппуку (розмовна назва «харакірі», буквально - «розрізання живота») була почесною смертю у цій ситуації. Прийнята в середовищі самураїв, ця форма самогубства відбувалася або за вироком (як покарання) або добровільно. Самурай здійснював харакірі на знак вірності своєму дайме у разі, якщо була порушена його честь, і необхідно було продемонструвати щирість своїх намірів. Здійснюючи сеппуку, самураї демонстрували свою мужність перед обличчям болю і смерті, а також чистоту своїх помислів перед богами і людьми. Більш гідним шляхом для самурая



вважалася смерть в бою від меча. Перед від'їздом в похід самурай повинен був давати три обітниці. Вони полягали в необхідності забути про свій будинок, дружину і дітей і про власне життя.

Кодекс бусідо дещо відрізняється від норм лицарського кодексу честі у західній культурі. Наприклад, з точки зору бусідо, воїн завжди повинен бути готовий до бою, і тому несподіваний напад на не нападаючого противника є легітимний, хоча з точки зору лицарського кодексу честі такий напад вважається ганебним. Необхідно також зазначити, що, згідно з бусідо, несподіваний напад міг бути скоєний і на нейтрально налаштовану людину, в разі її виключного нахабства, причому сам факт початку нападу вважався в такому випадку оголошенням війни.

У Стародавній Греції поняття честі позначалося словом «тимос», яке має загальний корінь з поняттям «тима», яке, крім позначення честі, перекладається як «ціна» [37]. Це нагадує подібну аналогію в деяких слов'янських мовах, наприклад в російській, де честь має спільні корені з такими словами, як «величество», «количество», «качество», що позначає міру цінності об'єкта.

Сократ відводив честі важливу роль у суспільстві, вважаючи її фундаментом соціального й морального життя [168]. Труднощі у відтворенні позиції Сократа щодо честі пов'язані з відсутністю письмової спадщини його філософських роздумів, хоча і збереглися записи висловлювань мислителя, які зробили його учні, а також свідчення сучасників про особливості його життя і смерті. Все це дозволяє судити про основні положення його філософії і життєвої позиції.

Поняття тимосу зустрічається в «Державі» Платона [168] як оцінка, яку людина визначає для себе. Наприклад, Леонтій стверджує, що злиться на себе, якщо не може вести себе з відповідними йому гідністю і самовладанням. «Та й у багатьох інших випадках хіба ми не помічаємо, як людина, здолана жаданнями всупереч здатності міркувати, сварить сама себе і гнівається на цих насильників: що оселилися в ньому? Гнів такої людини стає союзником його розуму в цьому розбраті, який йде немов лише між двома сторонами» [168, с.

192]. Таким чином, Платон, трактуючи думку Сократа, вводить розподіл людської духовної природи на природу бажуючу, тимосну і розумну. Бажаюча, адаптивна за своєю суттю природа, протистоїть в людській сутності тимосній, гордій природі, причому горда природа людини є союзником розуму в боротьбі з бажуючою, адаптивною природою. Сократ передбачає існування зв'язку між гнівом і самооцінкою. З цього випливає, що чим шляхетніша людина, тим вища її самооцінка, тим більше вона гнівається, стикаючись з несправедливістю. Реалізуючи свою тимосну природу, людина може ставати суворою і відстоює праведне, навіть якщо їй доводиться переносити негаразди. Тому тимос у Сократа виступає як природний дух справедливості. І саме цей дух забезпечує те, що люди, цінність яких не визнана іншими людьми, впадають у гнів.

Сократ приходять до висновку, що гнів є надзвичайно могутньою емоцією, яка робить людину здатною не звертати уваги на такі інстинкти, як голод, спрага і почуття самозбереження. Гнів відрізняється від бажання матеріальних об'єктів, якщо взагалі є бажанням. Тут простежується відмінність між тимосом як самооцінкою і спрагою визнання як діяльністю, що забезпечує визнання, зумовлене тимосом. З цього походить висновок, що людина може відчувати внутрішню тимосну гордість, не вимагаючи визнання. Але, зазвичай, тимос веде людину до бажання зовнішнього визнання.

У міркуваннях про державу Сократ приділяє велику увагу духовним якостям, які служать основою честі, оскільки вони займають важливе місце у його світоглядних побудовах ідеальної держави: «...щодо держави та її устрою... коли володарями в державі стануть справжні філософи,... і будуть високо цінувати порядність і ту честь, що з нею пов'язана, але самим великим і необхідним будуть вважати справедливість; служачи їй і помножуючи її, влаштують вони свою державу» [168, с. 296]. Усвідомлюючи необхідність захисту поліса, Сократ приходять до розуміння того, що місту потрібні воїни – люди, які будуть скеровані не корисливими цілями, а ірраціональним почуттям

гордості і власної гідності, котре здатне викликати почуття громадського обов'язку і, за необхідності, - самопожертви.

Завдяки такому розгляду для Сократа честь виступає як вроджена доблесть, яка протистоїть егоїстичним бажанням, змушує проявляти хоробрість і відстоювати суспільне благо. Усвідомлюючи те, що почуття честі є причиною єдності і цілісності поліса, Сократ у різних частинах міркувань про державу торкається того, що честь як прагнення до слави здатна стати причиною руйнування політичної спільності. Приміром, він порівнює захисника, котрого спонукає почуття честі, зі сторожовим псом, який може покусати не тільки чужого, але і свого господаря, якщо пес не витренований як слід. Саме через такі міркування Сократ приходиться до висновку: почуття честі вимагає як заохочення, так і приборкання.

Одним з важливих джерел розуміння позиції Сократа є його життя і смерть. Факти біографії Сократа є прикладом вчинків, в яких філософ керується поняттями про власну гідність. Доля філософа стала втіленням людського ідеалу, який він створив своєю філософією. Згідно з положеннями Сократа, сенс може мати тільки таке життя, що не суперечить переконанням. Проявом сутності людини є вчинок, а найкращим способом самореалізації особистості стає її діяльність. Такі істини Сократ не тільки проголошував, але й довів їх ціною свого власного життя. Філософ випив отруту, визначивши пріоритетом внутрішню гідність перед збереженням життя. Цікавим є той факт, що при цьому Сократ діє аналогічно з нормами кодексу честі бусідо.

Поділяючи раціоналістичні принципи Сократа, Платон поставив перед собою завдання формулювання загальних понять [168]. Так само, як і Сократ, він обирає для цього дедуктивний метод дослідження. Сократ своїм життям і смертю виявив невідповідність між існуючим і належним у світі. Він виявив протиріччя між загальними моральними поглядами і їх конкретними втіленнями. Сократ не знаходить у реальному світі аналогів добра і краси в чистому вигляді. Продовживши дослідження даної проблеми, Платон представив існування добра і краси в чистому прояві, у вигляді автономного

початкового світу деяких ідеальних сутностей. Він припустив, що за невидимими межами світу розташований своєрідний світ ідей. Ідеї є прообразами речей, відображенням загальних понять.

Причиною таких міркувань могла послужити трагічна смерть Сократа. Платон вважав, що той світ, у якому праведник повинен померти за правду, не є справжнім світом. Світ вічних ідей для нього - це той світ, де живе істина, правда. Душу Платон протиставляє тілу, через те, що тілом людина належить до нижчого чуттєвого світу. На відміну від цього, душею людина здатна торкатися до справжнього світу - світу вічних ідей, тому основні сторони людської душі є основою її чеснот. Розумну сторону душі Платон вважає основою мудрості, афективну - основою помірності, а вольову, або гнівну, - основою мужності. Платон зазначає, що гнівний початок проявляється, коли людина вважає, що з нею чинять несправедливо, тоді людина дратується, стає союзником того, що їй здається справедливим, і заради цього готова переносити голод, холод і всі труднощі, лише б перемогти. При цьому людина не відмовиться від своїх благородних прагнень домогтися свого або померти, хіба що її приборкають докази власного розуму. Філософ зазначає: «Ми не без підстави визнаємо різними і відмінними один від одного ці начала: одне з них, з допомогою якого людина здатна міркувати, ми назвемо розумним началом душі, а друге, через яке людина закохується, відчуває голод і спрагу, буває охоплена іншими прагненнями, ми назвемо началом нерозумним і жадаючим, близьким другом всякого роду задоволення і насолоди... Так нехай у нас будуть розмежовані ці два властивих душі види. Що ж стосується люті духа, чому ми й буваємо гнівливі, то чи становить це третій вид, або вид цей однорідний з одним з тих двох? - Мабуть, він однорідний з другим, тобто жадаючим, видом» [168, с. 191-192].

Завдяки такому плину міркувань Платон приходять до висновку, що людські чесноти мають вроджений характер. Вони є особливим шляхом гармонізації душі зі світом вічних ідей. Згідно з таким розумінням, Платон бачить сенс буття у сходженні людини до ідеального світу. Платонівський світ

ідей тісно пов'язаний з проявами чистого інтелекту. Тут його раціоналізм не має буденного змісту, це раціоналізм духовної сутності людини, яка служить причиною не адаптивних, а аскетичних проявів особистості.

У відповідності до такого поділу, засобом піднесення особистості Платон вважає презирство тілесного, владу розуму над низькими пристрастями і наявність певних чеснот у кожного суспільного стану. Згідно з філософією Платона, правителі повинні бути мудрими, воїнам належить бути мужніми, а представникам нижчих станів - поміркованими. «...Ми визнали справедливим, коли наявні в ній три різних за своєю природою стани роблять кожен свою справу. А розсудливою, мужньою і мудрою ми визнали державу внаслідок відповідного положення і властивостей представників цих самих станів» [168, с. 186].

Ідеї Платона осмислив і розвинув його учень Аристотель, котрий розмірковує про честь в розділі «Нікомахової етики», де досліджує «велич душі» (мегалопсихія) [16]. Для нього велич душі є головною чеснотою, а людина великої душі потребує поваги до себе і її заслуговує. Повага, на погляд Аристотеля, є найбільшою із зовнішніх цілей. Завдяки прагненню до заслуженої поваги, людина великої душі уникає марнославства (коли на багато претендують, але мало заслуговують) та приниженості (коли претендують на меншу повагу, ніж заслуговують). За Аристотелем, велич душі включає в себе всі інші чесноти: мужність, справедливість, помірність, правдивість. Окрім того, Аристотель пов'язує велич душі з моральним благородством, у зв'язку з чим людина великої душі повинна мати найбільше визнання за володіння найбільшою чеснотою.

На думку Аристотеля, моральна діяльність людини спрямована на неї саму, на розвиток її здібностей, духовно-моральних сил, на покращення життя, досягнення його сенсу і призначення. У сфері діяльності, яка пов'язана зі свободою волі, людина погоджує свою поведінку і спосіб життя зі своїм моральним ідеалом, з поглядами і поняттями про належне і суще, добро і зло.

У відповідності зі сформованою традицією, вищим благом Аристотель вважав щастя. При цьому він вніс в це поняття нові відтінки сенсу. Щастя, за Аристотелем, - це особливий стан задоволення, яке отримує людина від вчиненої нею добродісної діяльності. Таким чином, філософ пов'язує мораль і щастя і стверджує, що найвищого задоволення життям людина досягає, тільки здійснюючи моральні вчинки.

Вчення Аристотеля вказує на необхідність поєднання тимосної і адаптивної природи людини. Це виражено в його переліку умов на шляху до щастя. Такими він вважав моральне та інтелектуальне вдосконалення, дружбу, активну громадянську позицію, а також здоров'я і наявність зовнішніх благ.

На відміну від Платона, Аристотель заперечував вроджений характер чеснот людини. Це дозволило йому приділити належну увагу питанням морального виховання. Чеснота в розумінні філософа безпосередньо пов'язана із суспільно значущою дією і має нормативний характер. На думку Аристотеля, моральні якості людини - це не те, що дано їй від природи, а те, що повинно бути виховане в ній суспільством. Аристотель запропонував підхід до визначення міри чесноти. Зокрема, міра мужності, на думку філософа, залежить від того, про кого ми будемо вести мову, - про дитинку чи атлета. Компромісне сприйняття Аристотелем значення тимосної і адаптивної природи людини простежується в ідеї про те, що кожна чеснота - це середина між двома крайнощами (наприклад, мужність-це середина між боягузством і відвагою).

Філософська думка Стародавньої Греції створила різні елліністичні школи, пов'язані з філософською традицією Сократа, Платона і Аристотеля. Кініки Діоген Синопський, Антисфен, усвідомлюючи значення тимосної сторони душі, вважали вищим благом прояви сили духу, який зумовлював внутрішню свободу людини, її самовладання, а також зневагу до всього зовнішнього, аскетизм. «Чеснота проявляється у вчинках і не потребує ні багато слів, ані великої кількості знань. Мудрець ні в чому і ні в кому не має нестатку, бо все, що належить іншим, належить йому... В суспільному житті мудрець керується не загальноприйнятими законами, а законами чесноти» [67, с. 146-

147]. Мислителі цієї школи вважали, що чеснота цінна сама по собі, таким чином, мудрець, що володіє нею, більше ні в чому не має потреби. Для кініків вкрай важливими стали ідеї внутрішньої свободи особи і пріоритету духовних цінностей.

Як і для Сократа, матеріалом для філософських роздумів кініків виступало життя грецьких полісів періоду їх розкладу і занепаду. Використовуючи введене софістами протиставлення між природою і законом, кініки висловили своє сприйняття до співвідношення між тимосною і адаптивною сутністю людини. Сприймаючи підпорядкування законам соціуму як адаптивну реакцію, а тимос як єство людини, кініки висунули гасло «назад до природи». Протиприродним для тимосної сторони душі кініки вважали також ледарство. Рух до природної натури людини і неприйняття всієї панівної грецької цивілізації здійснювалися в рамках критики традиційної моралі, норм права, досягнень науки, філософії, класової суті держави, соціальних інститутів, творів мистецтва, спортивно-святкового почуття життя, що сповідувалося аристократією.

Основні положення кінічної моралі демонструють тотальну прихильність кініків проявам тимосної сторони людської сутності. Утилітаризм кініків підтверджував те, що тимосна частина душі є основою не стільки міркувань, скільки діяльності людини. Тому кінічний утилітаризм виражений у тому, що чеснота проявляється не в словах, а у вчинках. Прихильність до тимосної сутності людини виразилася в тому, що основною здатністю людини кініки вважали волю. Логічним наслідком такої точки зору було те, що кінцевою метою будь-якого вчинку було дати людині щастя в бідності і невибагливості. Внутрішня свобода, як одна з головних цінностей кініків, була наслідком боротьби із самим собою, боротьби тимосної сутності з адаптивною й бажаною природою людини. Зважаючи на це, кініки вимагали повсякденного і постійного героїзму, особливо від вчителів-кініків.

Кінічна школа стала однією з найбільш стійких в історії античної філософії. У подальшому розвитку античної філософії погляди кініків

відбилися в стоїцизмі, а останні представники кініків продовжували існувати ще в епоху панування християнської етики.

Протилежної позиції дотримувалися послідовники школи, заснованої учнем Сократа, Арістіппом з Кірені - кіренаїки [65]. Кіренаїки вважали, що задоволення бажаної, адаптивної сторони людської сутності є єдиним джерелом щастя і кінцевою метою. Єдиною метою життя вони вважали насолоду, яка і є вищим благом. Чеснотою вони вважали вміння панувати над своєю насолодою і управляти своїми бажаннями. Представники даної школи виступали і проти вивчення природи. Філософія кіренаїків іноді справляла руйнівну дію на людину. Оскільки досягти в цьому світі всієї повноти насолоди неможливо, то інколи виявлялося, що краще звести рахунки з життям. Згодом Кіренська школа послужила плідним ґрунтом для розвитку епікурейської, яка шукала компроміс між тимосною і адаптивною сутністю людини.

Вчення Епікура прагне знайти форму своєрідного «серединного шляху», раціонального взаємовідношення між тимосною і адаптивною сутністю людини. Його філософія - це одночасно і погляд на людину в світі, і інструмент до безтурботного і щасливого існування. Вчення Епікура стає вченням про благо в дійсному житті і засобах, що ведуть до нього.

Епікур розуміє, що прагнення до уникнення страждання й задоволення зумовлене самою природою людини, проте усвідомлює всю глибину внесеного протиріччя, адже тимосна частина душі часом змушує людину йти на дії, що приносять страждання тілу. Саме тому Епікур ділить страждання на страждання тіла і страждання душі, а метою людини вважає такі дії, що задовольняють як прагнення душі, так і прагнення тіла: «Коли ми говоримо, що насолода є кінцева мета, то ми розуміємо ... свободу від страждань тіла і від сум'яття душі» [68, с. 404]. Щоправда, прагнення душі Епікур визнає більш значущими: «Тіло мучиться лише бурями справжнього, а душа - і минулого, і сьогодення, і майбутнього» [68, с. 406]. Тому, як заявляє Епікур, всі турботи наші повинні бути спрямовані на збереження душевного і тілесного здоров'я і незворушності духу. Душевний спокій Епікур пов'язує з вдоволеністю і



безстрашністю, а вдоволеність і безстрашність, на думку філософа, даються мудрістю.

Тут варто звернути увагу на суперечливість цієї думки. Вже в часи Епікура можна було спостерігати безстрашних воїнів, що не є особливо мудрим, адже тимос здатний штовхати людей на вчинки, які не можна пояснити з точки зору життєвої мудрості. Водночас мудрість сприймається мислителем як необхідність привчати себе до найскромнішого і найпоміркованішого способу життя, який корисний і душі, і тілу. Чим меншим ми задовольняємося, тим менше залежимо від долі, тим безстрашніше дивимось в майбутнє, знаючи, що необхідне легко дістати, а найважче дається суєтне або зайве. Подібний аскетизм з акцентом на значення духовної стійкості і душевної рівноваги все ж підкреслює значущість для філософа тимосної сторони душі.

Стоїки, як і більшість античних філософів, вважали вищою метою всякого людського прагнення щастя. Згідно з філософією стоїків, найбільш загальним прагненням природи є прагнення до самозбереження. Водночас у філософії стоїків проводиться розрізнення між тваринною природою і людською сутністю, тому, на їхню думку, для розумних істот має цінність тільки те, що відповідає розуму. Поряд з розумними потягами у нас є також нерозумні, які вже засновник стоїчної школи Зенон зводив до чотирьох головних афектів - задоволення, жадання, жалю і страху. Афекти є щось протирозумне і хворобливе, тому їх потрібно не тільки стримувати, але і винищувати. На протипагу афектам, чеснота є пристрій душі, що відповідає розуму. Тут стоїки ведуть мову про розум в його відверненому від життєвих необхідностей, абстрактному сенсі. Саме тому вони вважають, що все, що є відмінним від веління такого устрою душі (життя, здоров'я, зовнішні прояви честі, майно), позбавлене глибинного сенсу, оскільки це не є ні добром, ні злом [192].

Стоїки вважали чеснотою знання, а порочністю - те, що походить із неуцтва. Це дозволило їм зводити причини всіх афектів до неправильних суджень про цінності. Але стоїки уявляли собі моральне знання настільки

сильно пов'язаним із силою духу, що можна вбачати сутність стоїчної чесноти також і в самій тимосній частині людської душі.

Серед філософів-стоїків римського періоду яскравим прикладом представників світу честі є Луцій Анней Сенека. Мислитель належав до стану вершників, який спочатку складався з патриціанської знаті, що воювала верхи. Відомо, що Сенека, філософ, поет і державний діяч, учитель і радник імператора Нерона, був помилково звинувачений у змові проти Нерона. Особистість Сенеки втілювала для Нерона зразок стоїчної поведінки, але в той же час обмежувала його дії. Найімовірніше, Сенека в якомусь сенсі був перешкодою на шляху Нерона. Тому, скориставшись помилковим звинуваченням, Нерон засудив Сенеку до смерті з правом вибору способу самогубства. Аналогічну поведінку у стосунках господаря і підданого ми зустрічаємо в японській культурі самураїв. Бусідо, японський кодекс честі, описує можливість самогубства за вироком як особливу честь, що надається особам вищого стану. Смерть у вигляді самогубства вважалася гідною аристократа, людини честі.

Життєвий шлях і смерть Сенеки відображали його філософію. Сенека проповідував самодостатність, що досягається через життя у відповідності з природними даностями, що передбачало презирство до побуту, придушення пристрастей, підпорядкування встановленим порядкам. «Наше благо можна визначити...». «Вище благо є дух, що нехтує дарами випадку і радіє чесноті» або: «Найвище благо є непереможна сила духу, досвідчена, діюча спокійно і мирно, з великою людяністю і турботою про ближніх». Можна визначити й так: блажен чоловік, для якого немає іншого добра і зла, крім доброго і злого духу, хто береже честь і задовольняється чеснотою, кого не змусить радіти удача і не зломить нещастя, хто не знає більшого блага, ніж те, яке він може дарувати собі сам, для кого справжня насолода - це презирство до насолод» [182, с. 15-16]. Ставлення Сенеки до життя і смерті було підпорядковане вимогам індивідуального кодексу честі. Приписи такої поведінки ми зустрічаємо у кодексах, які були створені різними культурами як у більш ранні, так і в пізніші

історичні періоди. Аскетичне ставлення Сенеки до внутрішньої свободи, життя і смерті виражене в його філософії. Його короткий кодекс честі звучить як заклик роздумувати про смерть, тому що той, хто роздумує про смерть, розмірковує також і про свободу. Сенека відчуває, що той, хто готовий прийняти смерть, розучився бути рабом, стає вище від всякої влади і поза всякою владою. Цей пафос вибору між життям і свободою закладає ідеї, які в пізнішій філософії пов'язувалися з поняттям аристократизму. Так, ціннісний досвід древніх товариств - епатридів в Афінах, патриціїв Рима, формує зміст поняття аристократизму. Аристократизм (від грецького *αριστοκρατία*, буквально, влада найкращих, найзнатніших) - це ідеал, в основі якого лежить початкова і об'єктивна напередзаданість особистого достоїнства і соціальної значущості людини.

У середньовічній філософії відбувається кардинальний поворот від духу самоствердження, тимосної природи людини, в бік душевної альтруїстичної сутності. На відміну від грецького і римського періодів, християнська мораль не сприймає прагнення до слави і честі. Бажання слави несумісне з християнською чеснотою покори. Так, Святий Августин поміщає спрагу слави у список вад, хоч і найменш шкідливих. Визнання загальної гріховності не збігається з почуттям власної гідності, самоповаги й гордості, що є корінним для честі [5]. З ідеї любові до Бога народжується милосердя як абсолютно новий різновид чесноти, не відомої античній етиці, яка представляла собою етику воїнів, народжених постійним захистом полісів. Нова етика - це етика рабів, поневолених і підлеглих людей, і вся філософія їх пронизується понад-адаптивністю. Християнська етика передбачає прощення образ, готовність до співчуття й допомоги нужденним.

На відміну від стоїцизму, який був орієнтований на сильну особистість, здатну знайти все в самій собі, християнство звертається до «вбогих духом», до нужденних, до всіх, кому необхідні розрада і допомога. Тим, хто у відчаї, християнська мораль обіцяє спокуту страждань і вічне блаженство в іншому світі. Це підкреслює орієнтацію не на бажану, егоїстичну сторону адаптивної

частини душі, а на її альтруїстичний аспект, прагнення до всеприйняття і самопідкорення. Таким чином, християнська мораль діє в полі адаптивної частини сутності людини, але звужує поняття морального до альтруїстичної частини цієї сутності.

Принципи первісного християнства відрізняються від більш пізніх його форм. Саме догматика більш пізніх форм християнства підпорядкувала собі сучасну їй філософську думку. В процесі перетворення в офіційну ідеологію і інтеграцію у філософію християнська думка зазнає еволюції. Ідея підпорядкування внутрішнього і зовнішнього світу людини релігії відображена в творчості Августина Блаженного. Його вважають одним з найбільш значних представників періоду патристики. У філософії Августина велику роль відіграє осмислення того, як відноситься до світу кожна з божественних заповідей. Ця головна думка простежується у його трактатах «Про свободу волі» [5], «Про Град Божий» [4], «Про благодать і вільне волевиявлення» [3], «Сповідь» [2]. Згідно з вченням Августина, кожен вчинок християнин повинен здійснювати, думаючи про сповідь. Августин не вбачає етичний центр у сутності людини. Джерело його моралі - страх перед Богом. Августин вважає Бога єдиним джерелом і мірою моральності. Така точка зору демонструє визнання джерелом моралі повністю лише адаптивну природу людини і заперечення тимосної сутності людини. Августин пояснює зло як заперечення добра і відступ від приписів Бога.

З одного боку, Августин демонструє негативне ставлення до тих якостей, які є проявом тимосної природи людини: активності людини і моральної повноцінності особистості. Але з іншого боку, Августин Блаженний розробляє власне вчення про волю [5]. Це знакове тим, що волю необхідно віднести до духовних явищ, феноменів, які ми відносимо до тимосних проявів і пов'язуємо із силою духу. Оскільки у вченні Августина про волю закладено онтологічний доказ буття Бога, воно стало стрижневим в епоху Середньовіччя. У праці «Про Град Божий» Августин визначає волю як природу, яка є «духом життя» [4]. За твердженням філософа, цей животворний дух, «творець всякого тіла і дух

всякого творіння, є сам Бог, дух у всіх відносинах не створений». Воля, на його думку, властива Богу, оскільки Бог - це творець, тобто з самого початку знаходиться у певних відносинах з тим, що він творить. Силу волі Августин визначає мірою розбіжностей між різними волями. Якщо Бог є благом, то він і творець усього доброго, тому його воля не може викликати гріх. Незважаючи на те, що волю Бога Августин визнає джерелом лише блага, інші волі як прояв стверджуючої сутності людини, за Августином, можуть бути причиною як добра, так і зла. З цього випливає існування злої волі, а причиною цього є те, що Бог творить істоти з вільною волею, тому і не несе відповідальності за різні, в тому числі і злі волі, прихильність створених волей, які виникають через їх відношення одна до одної [5]. Оскільки прихильності волі можуть бути як добрими, так і злими, філософ аналізує причини такої розбіжності. Августин вважає, що благими прихильності стають тоді, коли людина орієнтує своє життя на благо.

Прагнення людини до блаженного буття, за Августином, характеризує християнського філософа, бо любов до мудрості є любов до Бога, а він є сама мудрість. Мудрість є знанням, яке робить філософа блаженим. Душа людини при цьому проходить ряд ступенів, перш ніж досягає мудрості. Цими ступенями є спочатку страх, потім благочестя, а потім і знання. Тут чітко простежується спрямованість думки філософа, що благочестя як міра цінності душі є наслідком страху, найбільш примітивної з адаптивних властивостей людини. Цим благочестя у Августина і в християнській філософії взагалі, протиставляється честі як тимосному прояву душі.

Августин також вводить розуміння відмінностей знання між знанням і мудрістю. Відповідно до введеної адаптивної системи цінностей, відмінність знання і мудрості полягає в тому, що знання не обов'язково може бути спрямоване на благо, яке розуміється як загальне благо, а не засіб боротьби між різними волями. Цікаво, що в список подальших ступенів досягнення мудрості Августин включає мужність. Він зазначає, що «традиційні моральні чесноти (мудрість, мужність, поміркованість, справедливість) покликані не просто

регулювати поведінку людини, вони насамперед повинні допомогти усвідомити відносність благ, які з їх допомогою досягаються.» [3, с. 556]. Незважаючи на те, що мужність розглядається найчастіше як прояв тимосної сутності людини, у християнській філософії вона набуває зовсім іншого сенсу. Християнська мужність - це здатність терпіти страждання не з гордості або для досягнення перемоги в бою. Це здатність терпіти страждання для досягнення адаптивних цілей, для того, щоб уникнути прямої вольової або силової протидії іншій людині або природі соціуму.

Заперечення тимосу приводить Августина Блаженного до його парадоксальної пасивної позиції у розумінні ролі Бога: «Тому потрібно для людини, щоб благодаттю Божою не тільки нечестивий виправдався, тобто з нечестивого ставав би праведним, отримуючи відплату добром за зло, але щоб і тоді, коли він вірою виправданий вже, сприяла б йому благодать, він же на неї спирався б, щоб йому не впасти» [3, с. 540].

Філософія іншого значного мислителя періоду середньовіччя, Фоми Аквінського, спиралася на вчення Аристотеля, але осмислювала його в руслі християнського віровчення. Таким підходом філософ прагнув синтезувати філософську традицію і релігію у працях «Коментарі до «Нікомахової етики», «Сума теології» [17], «Сума проти язичників» [18]. Завдяки зазначеному синтезу, Ф. Аквінський приділяє значно більше, ніж Августин, уваги тимосним проявам людської сутності. Його вчення сконцентроване на волі і розумі. На відміну від Августина Блаженного, Ф. Аквінський заперечував повну самостійність волі. Він вважав, що воля ззовні орієнтована розумом, зовнішнім двигуном, який забезпечує спонтанність свободи волі. Таким чином, визначальними здібностями людини є поєднані між собою воля і розум. Розумність у філософії Аквінського не є лише адаптивною функцією. Вказівкою на віднесення розумності до неадаптивної функції, глибоко абстрактного інтелекту, є те, що розумністю волі, відповідно з Ф. Аквінським, є цілеспрямованість волі до вищої мети, якою є Бог.

Ф. Аквінський протиставляє альтруїстичні прояви волі – а відтак, стверджуючу сутність людини, - егоїстичним проявам волі. Тому, так само, як і Аристотель, мислитель проводить відмінність між вищим благом і благами іншого роду, які шанують люди: багатством, славою, почеснями, владою. Згідно з таким поділом, блаженство філософ вважав несумісним зі злом [18]. Таким чином, блаженство, згідно з Ф. Аквінським, самодостатнє, не залежить від зовнішніх благ, що ще раз вказує на його неадаптивну природу. У той же час Аквінський вказує, що блаженство не є ні благом тіла, ні благом душі, ні здатністю душі, до яких він відносить будь-які дії або звички. Вища мета не міститься ні в людині, ні у зовнішньому оточенні, вона розташовується вище від людини, і досягнути її зможе тільки чистий, абстрактний і споглядальний розум. Як і в Аристотеля, у Ф. Аквінського свобода трактується через довільність дії. Але у Аквінського лише воля як неадаптивна функція в союзі з абстрактним інтелектом реалізує вибір цілей.

Від традиції Аристотеля і середньовічної філософії відійшов Ніколо Макіавеллі. Він відомий як філософ, який визнавав природною й закономірною жорстоку природу політики. Наприклад, він вважав, що хай краще боятися, ніж любити, або, що чоловік повинен тримати своє слово тільки тоді, коли це в його інтересах. У той же час, Макіавеллі можна вважати засновником сучасної політичної філософії. Його оригінальна позиція полягає в тому, що людина може стати господарем долі, якщо буде виходити не з того, яким має бути життя, але з того, яке воно насправді. На відміну від Платона, який прагне покращувати людину за допомогою виховання, Макіавеллі прагне знайти спосіб для створення гарного політичного порядку, враховуючи порочну природу людей. Філософ вважає, що зло можна змусити служити цілям добра, якщо пустити його в потрібне русло з допомогою відповідних інститутів [121].

У міркуваннях Макіавеллі одним із центральних пунктів була жага слави - прояв людського тимосу, що розглядається як двигун людини, котрий видає як позитивні, так і негативні прояви людської сутності. Макіавеллі розумів, що жага слави є головним психологічним двигуном правителів. Різні держави

завойовують території і ресурси сусідніх держав не лише або необхідності, або для самооборони, або щоб збільшити населення і ресурси для майбутнього розвитку. Подібними діями керує також бажання людей отримати визнання. Макіавеллі вважає, що жага слави не є винятковою властивістю правителів або аристократичних урядів. Такі стимули мають і республіки, наприклад, у випадку загарбницьких дій Афін і Риму, де демократія підтримувала амбіції держави і державну військову експансію. Але хоча жага слави є універсальною властивістю людини, Макіавеллі бачив, що вона створює серйозні проблеми, приводячи честолюбних правителів до тиранії, а підпорядкованих людей до рабства. Тому, замість спроби перевиховати честолюбних правителів або захисників, як пропонував Платон, Макіавеллі пропонує почуття честі одних людей протиставляти почуттю честі інших. Подібний підхід призводить Макіавеллі до висновку, що необхідні змішані республіки, в яких, честолюбство правителів і аристократів врівноважується честолюбним прагненням до незалежності представників народу. Завдяки цьому прояв тимосного начала народу забезпечує йому певний ступінь свободи.

Проблему для існування гармонійного суспільства бачили в тимосних проявах людської сутності Томас Гоббс [135]. Вони намагалися повністю викоринити почуття честі з політичного життя і замінити його поєднанням бажань і розуму. Мислителі вбачали в марнославстві правителів і непримиренному фанатизмі священиків головну причину воєн. Це привело їх до заперечення всіх видів тимосу.

Заперечення аристократичного почуття честі підтримувалася багатьма авторами епохи просвітництва, в тому числі Девідом Юмом [145] і Шарлем Монтеск'є: «...честь є рушійною пружиною монархії... Принцип монархії розпадається, коли вищі посади в державі стають останніми шаблями рабства, коли сановників позбавляють поваги народу і перетворюють їх у жалюгідне знаряддя свавілля» [20, с. 86].

Таким чином, філософія нового часу створює буржуазну ідеологію, котру можна назвати прагненням створити новий суспільний лад шляхом зміни



людської природи. Замість протиставлення честі правителів честі народу, як пропонував Макіавеллі, засновники демократичних тенденцій сподівалися повністю подолати честолюбство, фактично протиставляючи адаптивні бажання пристрастям тимосної природи душі, яка породжує почуття честі.

Соціальним втіленням честі була традиційна аристократія, яка являла собою суспільний клас, проти якого виступала ідеологія демократії. Воїн-аристократ не створював багатства, він забирав його у інших воїнів. Згідно з демократичною точкою зору, військовий аристократ забирав багатство не тільки і не стільки в іншого військового аристократа, скільки у селянства, чий додатковий продукт він привласнював. При цьому аристократ не діяв на основі економічної доцільності, що призводило до того, що аристократи проводили життя в неробстві.

Життя і дії аристократів обмежувалися їх почуттям гордості та кодексом честі. Подібні стимули не давали їм діяти економічно доцільно, скажімо, торгувати, продавати свою працю або займатися комерцією. Життя аристократів відрізняла інша важлива риса: вони були завжди готові ризикувати своїм життям заради задоволення своєї гордості і підтримки свого соціального становища. Ведення війн становило суть аристократичного способу життя, але оскільки війна економічно не доцільна, демократизм віддавав перевагу тому, щоб перетворити аристократів у мирних підприємців, які могли б накопичувати багатство для себе, при цьому сприяючи збагаченню оточуючих.

Жага визнання є однією з центральних ідей і для думки Жан-Жака Руссо [76]. Не погоджуючись з картиною громадянського суспільства, створеною Гоббсом і Локком, Руссо згоден з ними в тому, що жага визнання є основною причиною зла у громадському житті людини. Для позначення прагнення визнання, або, іншими словами, марнославства, Руссо застосовує термін «*amour-propre*» і протиставляє його любові до себе, що позначає як «*amour de soi*» і вважає властивою природній людині, ще не зіпсованій цивілізацією. *Amour de soi* є адаптивною здатністю і відноситься до задоволення природних

потреб людини в їжі, відпочинку і сексі. Руссо вважає, що це егоїстичне прагнення за суттю нешкідливе, оскільки людина в природному стані жила самотнім і неагресивним життям. З іншого боку, жага визнання виникла в результаті історичного розвитку людини, коли люди увійшли в суспільство і стали порівнювати себе один з одним. Процес порівняння цінності однієї людини з цінністю іншої для Руссо є основним джерелом людської нерівності, а також ворожості і невдоволення цивілізованої людини. Руссо вважає, що жага визнання послужила джерелом розвитку приватної власності і всіх соціальних нерівностей, пов'язаних з нею.

Але, на відміну від Гоббса і Локка, рішення, яке пропонує Руссо, не вимагає повного вигнання жаги визнання. Наслідуючи Платона, Руссо шукав спосіб зробити честь основою духу громадянськості в демократичній і рівній республіці. Метою належного уряду, як описано в «Суспільному договорі» [179], є не захист приватних економічних інтересів і прав власності, а створення деякої аналогії природної свободи. У відповідності із задумом Руссо, людина повинна знову отримати природну свободу за допомогою активної участі в суспільному житті і демократії. Окрім того, Руссо вводить поняття загальної волі республіки. Така загальна воля складається з індивідуальних волей окремих жителів республіки. Таким чином, республіку можна собі уявити як єдину особистість, яка має честь і знаходить задоволення у своїй свободі, самовизначенні та самоствердженні.

Бенедикт Спіноза висуває тезу раціональної сутності людини, в якій стверджує, перш за все, пріоритет адаптивної природи людини. При цьому Спіноза визнає також важливими і тимосні прояви людської сутності. Спіноза вважає, що кожна людина прагне не лише зберегти своє життя, але і розширити власне буття шляхом збільшення своєї влади і своєї досконалості. Тому вдосконалення людини викликає радісні почуття, а зменшення досконалості служить причиною печалі та невдоволення. Мета такої поведінки - досягти якомога більшої незалежності від зовнішніх причин [190].

Спіноза вважає, що тимосна природа людини породжує владні прагнення, які, в свою чергу, призводять до того, що людина прагне, щоб і інші жили і чинили так само, як вона, але оскільки всі однаково бажають цього, то всі становлять одне одному і перешкоду, і предмет ненависті.

Ключ до розуміння вчинків Спіноза бачить у людській природі, стані афектів. Тому етику він прагне побудувати, виходячи із природних законів людської поведінки. У відповідності з цим підходом, однією з основ чесноти Спіноза вважає адаптивну здатність людини, закладену в прагненні до самозбереження. Використовуючи раціональний підхід, Спіноза прагне вибудувати теорію адаптивної поведінки людини. Виходячи з прагнення до самозбереження, Спіноза приходять до висновку про те, що людина ділить все на добро і зло, виходячи з того, що їй корисно, а що шкідливо.

Спіноза робить висновок, що егоїзм, який є двигуном людини, стає моральним лише тоді, коли він стає розумним егоїзмом: «...моральні правила можуть бути доведені із загальних понять... Найважливіше з них - прагнення до самозбереження і до власної користі . Воно цілком раціональне і відповідає природі речей. ...тим самим індивідуалізм по суті виступає як розумний егоїзм» [190, с. 435]. Слід зазначити, що розум, який є джерелом любові до Бога, виступає у Спінози в якості абстрактного, неадаптивного розуму.

Розмірковуючи про природу суспільства, Б. Мандевіль у своїй «Байці про бджіл» [124] пропонує оригінальну концепцію походження моралі. Він вважає мораль виключно адаптивною реакцією людини на зовнішнє оточення. За Мандевільем, деякі з членів товариства - законодавці і мудреці - для того, щоб здобути владу над іншими, винайшли такі поняття, як сором, честь, порок і чеснота. Таким чином, Мандевіль не бачить ніяких внутрішніх витоків честі. Честь сприймається ним як зовнішня адаптація, прагнення відповідати соціальним нормам, що висуваються «законодавцями». Мандевіль прагне продемонструвати, що пороком оголошувалося все, що задовольняє егоїстичні інтереси особистості, ігноруючи суспільні інтереси. Чеснотою було оголошено протилежну поведінку - турбота про благо інших на шкоду своїм власним

інтересам. Ці поняття стали важелями для управління суспільством. При цьому законодавці отримували більшу вигоду, оскільки управління ставало легким і безпечним: «Лоза плодів не принесе, Поки дикаркою зростає; Щоб зріли грона винограду, Лозу не раз треба підрізати; Але ось вона підв'язана, Вся зсохнулася, вся викривлена, А скільки нам дає вина! Так і порок корисний людям, Коли пов'язаний він правосуддям. Щоб народ міг стати великим, У ньому порок має звити гніздо;» [193, с. 129-130]. Адаптивна концепція моралі, викладена Мандевілем у «Байці про бджіл», викликала бурхливу полеміку сучасників, але пізніше отримала розвиток в працях інших філософів.

Ідеї Б. Мандевіля розвиваються в міркуваннях К. А. Гельвеція [138], який розглядає людину як фізіологічну істоту з виключно адаптивними мотивами. Гельвецій використовує для цього термін «природна» істота. Такий погляд на людину є відправним пунктом міркувань мислителя. Природа у Гельвеція - це фізична чутливість людини, а індивідуальні потреби визначають особисті інтереси, тому особисті інтереси визначають бажання фізичних задоволень. Поведінка людини, за Гельвецієм, визначається лише двома стимулами: прагненням до задоволення, а також страхом перед стражданням, тому всю діяльність людини, в тому числі її моральні вчинки, можна розглядати як наслідок прагнення до фізичних задоволень і страху страждань.

Гельвецій добре усвідомлює, що егоїстичний інтерес зумовлює людські пороки. Але розумна людина, в розумінні Гельвеція, - це людина, яка пристосовує свої розумові здібності до задоволення фізичних потреб. Тому розумна людина здатна долати природний егоїзм і більш послідовно втілювати свої інтереси. Саме це змушує її діяти у відповідності з суспільною користю.

К.А. Гельвецій вказує, що люди жертвують своїми інтересами заради того, щоб не втратити все. Саме це є причиною того, що люди часом визнають пріоритет суспільних інтересів перед особистими, або оголошують суспільні інтереси вищим благом. Гельвецій не аналізує при цьому причини, які спонукають людей жертвувати своїм життям в бою, при захисті власної честі, або інтересів держави, як це було в епоху лицарства або античні часи. Честь і

тимосні прояви абстрактного інтелекту як джерела альтруїстичної поведінки виключаються мислителем з факторів, що слугують психологічним двигуном людини.

Філософські погляди І. Канта піднімають одну з основних проблем його епохи - проблему людської свободи. Вирішуючи цю проблему, Кант приходиться до висновку про взаємну рівність людей. Підставу людської свободи філософ бачить у природі людської сутності. У «Метафізиці моралі» [88] Кант вказує, що природа людської свободи полягає в тому, що у людини зв'язок між чуттєвістю і поведінкою не має характеру прямої необхідності, а виражений менш прямою зумовленістю.

Кант вказує на те, що у тварин зовнішній стимул призводить до виникнення інстинктивної реакції у відповідь. На відміну від цього, у людини інстинктивна реакція породжує лише бажання її задоволення. Але внаслідок існування у людини вольового акту її відповідна реакція звільняється від інстинктивної зумовленості. Таким чином, вольові акти як підстава людської свободи протистоять інстинктам, які визначають суть чуттєвих бажань. Цей хід думок приводить Канта, як і деяких мислителів до нього, до розділення природи людини на адаптивну, або тваринну, природу і витoki істинно людської природи, які філософ бачить у вольових проявах особистості, відірваних від прямої інстинктивної потреби. Тому Кант приходиться до висновку, що існування людини вільної волі служить основною відмінністю між тваринним і людським рівнями життя.

Автономну мотивацію філософ бачить підставою більш високої цінності людини щодо решти природи: «... розум має більш важливе значення, ніж чуттєвість, якою тварини, позбавлені розуму, можуть абияк обходитися, діючи за вродженими інстинктами, як народ без керівника...» [85, с.244]. Автономна мотивація робить людину метою в собі, на відміну від тварин, які лише просто засоби. З цього Кант виводить формулу людської гідності, звертаючись до вольової, а отже, тимосної природі людини.

У «Критиці практичного розуму» Кант вказує, що свобода є підставою морального закону [86]. Такий поворот думки демонструє, що Кант вбачає підстави людської моральності в неадаптивній природі людини. Кант не бачить також і рівності як феномену, обумовленого соціальним тиском і соціальною адаптацією, тому він виводить формулу рівності, що витікає з абстрактного визнання особистої гідності іншої, заснованої на внутрішній гідності особистості. Відповідно до цієї формули, людина, щодо якої я здійснюю дії, має таку саму автономію, як і я, отже, вона теж є метою в собі, а не засобом для кого-небудь іншого. З цього Кант робить висновок про недоторканність іншої людини і навіть її святість для іншої. Такі підстави кантівської етики є проекцією відчуття власної гідності на внутрішній світ іншої людини.

Варто погодитися, що подібна проекція служить дійсною причиною етичної поведінки і поваги, які зустрічаються у світі честі у вигляді визнання однією тимосною особистістю недоторканності іншої. Проте недоторканність і вимога святості не зустрічається у світі нижчих верств населення. Вочевидь відсутність подібного внутрішнього почуття Кант і відносить до домінування тваринного, адаптивного початку людини. З такого міркування легко зробити висновок, що кантівська святість людської недоторканності пов'язана з аристократичним внутрішнім почуттям честі і аристократичною природою свободи.

Таким чином, моральний закон виведений Кантом з дуалізму природного характеру людини і людської здатності до неадаптивного, вільного від інстинктивної зумовленості вибору. Тому Кант приходить до ясного і очевидного висновку: природа людської гідності обмежує особистий егоїзм, який випливає з інстинкту самозбереження.

Таким чином, моральна поведінка у Канта основана на двох підставах. Перша полягає в існуванні морального закону, а друга - в гідності людини, яка є втіленням морального закону і його двигуном. Кант вводить моральний закон як неадаптивний і неемпіричний, що лежить поза тим, що людина здатна надбати у результаті придбання або узагальнення свого досвіду. «Я допускаю,

що дійсно існують чисті моральні закони, які абсолютно а priori (не беручи до уваги емпіричні мотиви, тобто блаженство) визначають всю нашу поведінку, тобто застосування свободи розумної істоти взагалі, і що ці закони велять безумовно (а не лише гіпотетично, при допущенні інших емпіричних цілей) і, отже, мають необхідність у всіх відносинах. Я можу допускати це положення з повним правом, посилаючись не тільки на докази найбільш освічених моралістів, а й на моральне судження кожної людини, якщо вона прагне чітко мислити собі подібний закон.» [87, с. 599].

Більше того, за Кантом, моральний закон не стосується того, що є, він стосується лише того, що повинно бути. Людина не може виявити дію морального закону, оскільки не знає, чи моральна поведінка іншої людини зумовлена цим законом, чи тільки імітує таку. З цього Кант робить висновок, що моральний закон має онтологічну, а не адаптивну природу.

Онтологічна природа морального закону робить його апріорним для людського розуму, тому знання закону не є проблемою для людини. Закон не виникає в голові людини завдяки вихованню, освіті чи в результаті накопичення досвіду. Завдяки цьому, як вважає Кант, будь-яка людина підсвідомо відчуває свою рівність з іншими і в цьому - перевагу над природою. І знання закону є одним з чинників людського інтелекту. Наприклад, Кант звертає увагу на те, що людині не обов'язково вказувати, що вона не повинна лжесвідчити, будь-яка людина і без того відчуває, що вона не повинна робити цього.

Відповідно до понять, що вводяться Кантом, апріорність морального закону є свідченням того, що моральний закон є властивістю не стільки розуму, скільки «чистого розуму». В даному випадку Кант прагне провести розрізнення між розумом як адаптивною властивістю людини, його життєвою розумовою діяльністю, і розумом, абстрагованим від життєвого досвіду виключно абстрактним, або іншими словами, чистим розумом [87].

Оскільки Кант визначає моральний закон як «природний», необхідно уточнити, що під природою філософ не розуміє сукупність зовнішніх обставин,

до яких треба пристосовуватися людині. Природа, за Кантом, - це буття речі, визначене загальним законом. Мова тут йде про природу як про сутність речей. Таким чином, Кант виводить саму природу моралі з існування морального закону, який є основою або складовою частиною сутності людини, але не належить до адаптивних властивостей людини, його тваринної природи.

Відрізняючи природу морального закону від тваринної природи людини, Кант називає моральну природу «другою природою». Якщо людина займає позицію природного егоїзму, то друга природа страждає. Друга природа, за Кантом, є підставою для існування людського суспільства, визначаючи багато виключно людських видів відносин, таких як договори, довіра, зобов'язання, депозити тощо. Основа етичного вчення Канта кардинально відрізняється від основ християнської етики, оскільки Кант відрізняє моральну поведінку від допомоги, співчуття та благодійності. Таким чином, він проводить відмінності між адаптивним альтруїзмом, вираженим у співчутті, і моральною сутністю людини, що має іншу природу, яку Сократ відносив до тимосної сутності. Тому вчинення добра Кант відносить до проявів особистості, які не підпадають під дію лише морального закону. Добро, відповідно до Канта, - це не суворий обов'язок, формований законом, а лише випадковий прояв. З невблаганною послідовністю поділ природи людини на природу закону і тваринне начало приводить Канта до висновку про те, що природний закон підштовхує діяти людину, незважаючи на наслідки, навіть у тому разі, якщо вони можуть бути згубними [86].

Теорія Канта не передбачає, що закон може робити винятки, які зумовлені зовнішніми протиборчими обставинами. Таким чином, кантівська теорія морального закону вперше обґрунтовує причини, які можуть скеровувати людину до загибелі у прагненні захистити свою гідність і свободу. Треба зробити висновок, що саме нестримне прагнення зберегти внутрішню свободу, описане Кантом, є причиною того, що люди, спонукувані поривами честі, здатні йти на загибель в бою, вважаючи за краще вільну смерть, ніж життя у



рабстві. Це крайній, радикальний прояв внутрішньої свободи, який властивий людям честі, аристократам, воїнам духу.

Однак Кант вказує, що моральний закон не є формою примусу, тому не зобов'язує здійснювати героїзм, незважаючи на негативні наслідки. Але при цьому філософ вказує, що моральна поведінка є тим більш заслуженою, чим більше людина при цьому долає власний егоїзм. Це твердження також демонструє чіткий дуалізм між поведінкою на основі адаптивності і поведінкою на основі морального закону. Відповідно до цього поділу, Кант не вважає поведінку, засновану на чуттєвості, моральною. Більше того, якщо поведінка, заснована на чуттєвості, наприклад, емпатії, дружбі, любові, збігається з поведінкою, яка була б заснованою на моральному законі, то вона не має моральної цінності. Цікаво, що Кант виділяє одне почуття, яке не нівелює моральну цінність поведінки, - це почуття поваги до морального закону.

Прагнення вирішити проблему співвідношення залежності людини як явища тваринної природи і людської свободи як прояву іншої природи, простежується в «Метафізиці устоїв» і «Критиці чистого розуму» [88, 87]. Ця проблема служить причиною протиставлення людини як «речі в собі» і людини як представника чуттєвого світу.

Розвиваючи традицію, закладену Кантом, Гегель виводить основи моральності зі свого вчення про свободу волі. Волю, як основу свободи і незалежності особистості, слід віднести до тимосних проявів. Свободу при цьому філософ вважає необхідною умовою і основою моральності. Досліджуючи це питання, Гегель вважає, що відносини свободи і залежності мають еволюційний характер. Таким чином, він створює концепцію розвитку вільної волі. В процесі свого розвитку воля, за Гегелем, проходить стадію природної волі, свавілля та розумної волі. Ці положення філософ широко використовує у своєму вченні про абстрактне право, мораль і моральність.

Протиставляючи тимосну сутність людини її тваринній природі у «Феноменології духу», Гегель вказує, що здатність бути вільною особистістю доводиться людиною в боротьбі на межі життя і смерті. В ході такої боротьби

відбувається боротьба людської самосвідомості. При цьому одні керуються принципом «свобода або смерть», а інші вважають за краще рабство, аніж смерть, і шукають життя рабів. Така боротьба ділить людей на вільних панів і рабів [52, с. 97-104].

Таким чином, Гегелівська діалектика вводить поділ людей на ранній історичній стадії. Ця боротьба є формою боротьби за визнання внутрішньої гідності особистості і має тимосний корінь. Звичайно, подібна війна на ранній стадії формування людської культури не веде до створення громадянського суспільства, заснованого на локківському суспільному договорі [115]. Подібні війни призводять до формування відносин панування і рабства, які формують основу соціального устрою, абсолютно далеку від суспільного договору. Але, аналізуючи розвиток відносин свободи і залежності, Гегель приходять до висновку, що рабовласницький лад є не стабільним у тривалій перспективі. Причиною цього є те, що рабство не задовольняє тимосні прагнення людини. Саме ця незадоволеність, прагнення до реалізації власного визнання є пружиною подальшого суспільного прогресу.

Розмірковування Гегеля дозволяють зрозуміти, що пан більшою мірою володіє людськими якостями, оскільки він долає свою адаптивну природу заради свого визнання як небіологічного прагнення. Раб, рухомий ідеологією Гоббса, підпорядковує своє життя страху смерті і задоволенню адаптивних потреб [56]. Це робить раба близьким до тварини, яка не здатна подолати свою природну зумовленість. Таким чином, за Гегелем, саме гордість і жага визнання - ті почуття, які прийнято відносити до сфери честі, - є ознаками, що відрізняють людину від тварини.

Розглядаючи право власності, Гегель вбачає і в ньому результат людської боротьби за визнання. Розмірковування Гегеля призводять до того, що придбання власності задовольняє не тільки біологічні потреби, а й прагнення до суспільного визнання.

Гегель вважає, що свідомість раба відкриває свій шлях до свободи. Цей шлях відкривається в результаті примусової праці. Саме примусова праця, за

Гегелем, відкриває усвідомлення у раба панування над природою і, таким чином, панування взагалі. «Згадана рабська покора утворює, як сказано, тільки початок свободи, бо те, чому при цьому скоряється природна одиничність самосвідомості, не є в-собі-і-для-себе-суцця, істинно загальна, розумна воля, але одинична, випадкова воля іншого суб'єкта. Таким чином, тут виступає лише один момент свободи - негативність себелюбної одиничності; навпаки, позитивна сторона свободи набуває дійсності тільки тоді, коли, з одного боку, рабська самосвідомість, звільняючись як від одиничності пана, так і від своєї власної одиничності, осягає в-собі-і-для-себе-розумне в її незалежності від особливості суб'єктів загальності, і коли, з іншого боку, самосвідомість пана завдяки спільності потреб раба і пана і турботі про їх задоволення, а також завдяки тому, що пан споглядає предметне зняття безпосередньої одиничної волі, в особі раба, приводиться до того, щоб визнати це зняття як істинне також і відносно до самого себе, і згідно з цим і свою власну себелюбну волю підпорядкувати закону в-собі-і-для-себе-суццї волі» [52, с. 100]. Таким чином, раб усвідомлює себе людиною, суб'єктом творчості і знаходить шлях до свободи.

При цьому Гегель не йде від ділення ідеологій на панські й рабські. У «Феноменології» Гегель називає кілька рабських ідеологій, до яких відносить стоїцизм і скептицизм. Але найважливішою ідеологією рабів він вважає християнство, яке називає абсолютною релігією. Гегель вважає, що християнство є найбільш прямим шляхом до реалізації суспільства свободи і рівності. Таке ставлення до християнської ідеології пояснюється тим, що Гегель вбачає зв'язок між християнським вченням і виникненням демократичних суспільств у Західній Європі.

Роль християнства в особистісній еволюції людини Гегель бачить у тому, що воно дало рабам шлях до набуття внутрішньої свободи, наділяючи кожную людину, незалежно від соціального і майнового стану рівною гідністю. Гегель вважає, що християнський Бог визнає індивідуальну цінність і гідність усіх людей, адже Царство небесне задовольняє гідність кожного. Гегель робить такі

висновки, незважаючи на те, що християнська доктрина є вченням про гріховність кожного, незалежно від особистісних достоїнств, та вченням про нікчемність кожного перед Богом. Доктрина страшного суду і обумовленості порятунку, що доповнюють постулати нікчемності і гріховності, говорять про відсутність вибору людини, що ускладнює сприйняття християнського вчення як такого, що веде до свободи. Гегель розвиває критику християнства в іншій площині. Філософ вважає, що християнство помиляється щодо того, що Бог створив людину. Гегель стверджує, що людина сама створила Бога як захист від ідеї свободи. Завдяки цьому людина здобуває можливість віддати себе в рабство Богу, якого сама створила. Філософія Гегеля вказує на те, що людина цілком може заробити свободу. Але, замість цього, вона чекає спокути в іншому житті. Саме тому Гегель відносить християнство до рабської ідеології.

Свою філософію Гегель бачить своєрідною трансформацією християнського вчення. «Справжня релігія і справжня релігійність виникають тільки з моральності і являють собою мислячу моральність, тобто таку, що усвідомлює, вільну загальність своєї конкретної сутності. Тільки з неї і вирушаючи від неї пізнається ідея Бога як вільного духу; за межами морального духу було б тому марно шукати істинну релігію і релігійність» [54, с. 372]. Але, на відміну від християнства, вчення Гегеля спирається не на авторитет священного тексту, а на розвиток самосвідомості людини. Розвиток цієї самосвідомості починається з битви за престиж, в якій люди з найбільш розвиненою самосвідомістю знаходять свободу і роль панів, а люди з менш розвиненою самосвідомістю стають рабами. Але не задоволена самосвідомість панів, а защемлене почуття визнання і праця раба, в розумінні Гегеля, просувають далі розвиток соціальних процесів.

Розмірковування Гегеля вказують на те, що у раба залишалася нереалізоване почуття власної гідності та цінності. Це почуття могло реалізуватися лише в гордості, яку раб відчував, здійснюючи роботу. Крім того, гордість штовхала раба до отримання свободи і визнання власної цінності. Прагнення свободи і визнання цінності могло проявлятися або в прийнятті

абстрактної можливості свободи, як це відбувалося в християнській ідеології, або в зміні свого соціального стану. Але саме прагнення зміни соціального стану, за Гегелем, просуvalo соціальні процеси вперед [53]. Таке розуміння рушійної сили соціальних змін призводить до різного сприйняття природи людини у філософії Гегеля і Гоббса. На відміну від людини, що описує Гоббс, у раба в Гегелівському розумінні залишаються не тільки адаптивні якості, але і якості тимосної природи. Раб, якого описує Гегель, не прагне подолати свою тимосну природу, навпроти, вона виявляється настільки сильним рушієм людської природи, що долає всі перешкоди на своєму шляху до самореалізації. І до тих пір, поки раб не реалізує свою тимосну природу, він не може почувати себе повноцінною людиною.

Згідно з прагненням до реалізації рівної гідності та визнання в реальному житті, раби стають здатними вийти на боротьбу, долаючи свій страх смерті, - так вони перетворюються у вільних людей. Парадоксальним чином Гегель вважає революції втіленням християнських уявлень про вільне і рівне суспільство. Філософ вважає, що уявлення про рівні гідність і свободу, зароджені християнством, підштовхнули людей до того, щоб реалізувати ці цінності в реальному світі, втілюючи їх у структурі держави.

На відміну від Гоббса та Локка, Гегель зовсім по-новому трактує природу демократії. Для Гоббса та Локка люди, відчуваючи прагнення до реалізації адаптивних потреб - збереження власного життя і збагачення, - пришили до взаємного договору про те, щоб не зазіхати на життя і майно один одного. На відміну від них, Гегель вважає, що демократія виникла в результаті потреби у реалізації людської гідності і спраги визнання. Тому демократичне суспільство - це результат визнання взаємної честі і гідності.

Досліджуючи основи моралі, А. Шопенгауер відкидає багато з підстав класичної філософії. Він ділить світ на два прояви, що виражається в назві одного з основних його творів - «Світ як воля і уявлення» [231]. Основна ідея філософа пов'язана з відмінністю двох світів. Шопенгауер вважає, що існує світ явищ (уявлень) і не співвіднесений з ним світ волі, який є вільним у проявах, на

відміну від світу явищ. З цих двох світів Шопенгауер вважає світ явищ ілюзорним, а світ волі – істинним. Водночас, світ волі для Шопенгауера вважається незбагненим для людського розуміння. Під світом волі філософ розуміє сліпе прагнення до життя, ніяк не пояснюване і ірраціональне.

Проявляючись у людині, воля стимулює різні спонукання, такі як егоїстичні почуття, злість, а також співчуття. Таким чином, воля Шопенгауера є витоком як адаптивних, так і тимосних проявів. Є не зовсім зрозумілим, яким чином воля, як сліпе прагнення до життя, може служити джерелом співчуття. Намагаючись вирішити цю проблему, Шопенгауер вказує, що виникнення співчуття пов'язане з виникненням страждання, яке, в свою чергу, є результатом незадоволеної волі. А оскільки людина відчуває страждання від нереалізованої волі, то вона здатна відчувати біль іншої.

Незважаючи на те, що пояснення походження співчуття і віднесення його до вольових проявів є проблемним у філософії Шопенгауера, він визначає значення співчуття для моральної сфери. Філософ вважає, що не прагнення до щастя або почуття обов'язку, а саме співчуття є джерелом моралі. У сприйнятті Шопенгауера, співчуття є багато в чому містичним явищем, процесом дивовижним і таємничим. Міркуючи далі, Шопенгауер все ж приходять до протиставлення волі і співчуття. У його міркуваннях про мораль завданням особистості є боротьба співчутливості з егоїстичними установками, що народжувалися волею. Зробити це можна лише шляхом повної відмови від волі до життя. Тут філософія Шопенгауера знаходить свою спорідненість з буддизмом і даосизмом. Шопенгауер пов'язує волю до життя зі стражданнями, і шлях позбавлення від страждань бачить у відмові від усіх прагнень, недіянні, що веде до нірвани.

Загальна картина його світорозуміння виявляє певний песимізм, тому що метою життя практично виявляється очікування смерті, небуття. Використовуючи гегелівський поділ на рабські і панські ідеології, шопенгауерівську картину світу слід було б віднести до рабської ідеології.

Заперечуючи волю до життя, філософія Шопенгауера сконцентрована на стражданні й жалеві, описуючи шлях до відмови від реального життя.

В цьому руслі Шопенгауер детально розглядає поняття честі в «Афоризмах життєвої мудрості» [232, с. 353-586]. Те, чим ми є у світі (що думають про нас інші), Шопенгауер ділить на честь, ранг і славу. Честь, за Шопенгауером, - це зовнішня совість, а совість - це внутрішня честь. Шопенгауер не надає значення гордій стороні душі, відмовляє їй в автономності, для нього всі прояви адаптивні, і честь, ранг, слава - лише помилковий спосіб збільшити свою значущість в очах інших. Розуміючи, що перше визначення честі мало ґрунтовне, Шопенгауер дає друге визначення честі: «честь - це об'єктивно - думка інших про нашу гідність, а суб'єктивно - наш страх перед цією думкою» [232, с. 414].

Шопенгауер і не думає, що тимосна частина душі може бути причиною відваги і безстрашності, протистояти страху і думці інших. За думкою Шопенгауера, різні соціальні відносини породжують різні види честі: цивільну, службову і статеву. Різновидом громадянської честі є солдатська. Вона полягає в тому, щоб людина була готова мужністю і хоробрістю захищати свою батьківщину і ні за що на світі не залишати свого прапора. За Шопенгауером, солдат проявляє відвагу через страх перед громадською думкою. Його страх перед соціальною думкою настільки великий, що він готовий померти, захищаючи батьківщину і прапор, боячись осуду своїх співгромадян.

Статева честь, за Шопенгауером, ділиться на чоловічу і жіночу, причому остання набагато важливіша. Оскільки жінки отримують від чоловіків все, а чоловіки натомість отримують «тільки одне», то жіноча честь - всього лише вид негласної змови, при якій жінки в боротьбі з чоловіками визначилися дотримуватися принципу, за яким чоловікам потрібно відмовляти в усякому позашлюбному зляганні. Але це все – за Шопенгауером – істинні види честі. Існує також і помилкова честь – лицарська.

Лицарська честь відрізняється від істинної кількома ознаками: 1) вона полягає не в думці інших про нашу гідність, а виключно тільки у вираженнях

такої думки, тобто якщо лицар змусив попросити вибачення, то честь захищена, незалежно від істинної думки того, хто вибачився; 2) лицарська честь залежить від того, що говорить або робить інший, а не від того, що робить «господар» честі. При цьому Шопенгауер обурений тим, що суперечки про честь з'ясовували в смертельних поєдинках, які вважали «Божим судом»; 3) честь лицарська не залежить від того, що таке людина сама по собі, вона залежить лише від того, як швидко діє людина, відновлюючи її за допомогою дуелі; 4) грубість у питанні честі вища від істини, права й розуму; 5) у питанні захисту честі груба фізична сила (тваринний початок) стоїть вище від духовних сил і морального права; 6) при лицарській честі зобов'язання виникають лише, якщо дане слово честі. Втім, на думку Шопенгауера, і від цього зобов'язання можна позбутися за допомогою дуелі. Шопенгауер не пов'язує честь з духовною силою і моральним правом. Для нього честь – прояв світу уявлень, захист яких потребує лише тваринної сили.

Шопенгауер вважає, що ні римлянам, ні грекам, ні азійським народам минулого і нового часу не було нічого відомо про лицарську честь та її принципи. При цьому Шопенгауер вражений тим, що принципи лицарської честі існують в християнській Європі, причому «... вірять в них твердіше, ніж в який-небудь катехізіс, відчувають до них найглибше, щире шанування, цілком серйозно готові в будь-який момент пожертвувати заради них щастям, спокоєм, здоров'ям і життям; впевнені, що ці принципи лежать у природі людини, а тому вроджені і, значить, правильні а priori, не потребуючи жодної перевірки» [232, с. 431]. Коментуючи уявлення про лицарську честь, Шопенгауер каже, що він не хотів би торкатися сердець цих людей, «але їх головам це не робить великої честі» [232, с. 431]. Для Шопенгауера розумова діяльність пов'язана лише з адаптивністю і вигодою. Тут щастя, спокій, здоров'я і життя - вищі цінності. Він робить висновок, що принцип лицарської честі не можна приймати як щось споконвічне, вкорінене в самій людській природі, отже, - вони штучні.

Водночас Шопенгауер шукає причини виникнення та пояснення природи лицарської честі. Він приходять до висновку, що в природному стані, коли



необхідно було особисто захищати свої права, важливіше було вселяти страх, ніж викликати довіру. Походження лицарської честі Шопенгауер приписує також феодальному ладу, за якого кожен шляхетно народжений вважав себе маленьким государем, не визнаючи над собою ніякого людського суду, сприймав свою особистість абсолютно недоторканною і священною. Тому всяке зазіхання на себе феодал вважав злочином, що заслуговує смерті.

Цікаво, що Шопенгауер порівнює дуелі з ордаліями, тобто характерними для первісної культури випробуваннями вогнем, водою, отрутою тощо, за допомогою яких визначалася вина чи невинність підозрюваної особи.

Загальне уявлення Шопенгауера про честь можна було б висловити його фразою: «Якщо з пафосом вигукують: «Честь дорожча за саме життя!», - то це, власне, означає: «Буття і благополуччя - ніщо, головне, що думають про нас інші» [232, с. 405]. Це розкриває уявлення Шопенгауера про природу моралі: її витoki - у співчутті і моральному диктаті суспільства, тобто в адаптивній сутності людини. При цьому Шопенгауер заперечує значущість у моральному відношенні тимосної сутності людини.

Філософію Ф. Ніцше можна вважати відповідною реакцією на розвиток буржуазного суспільства людей, які не прагнуть ні до чого, окрім задоволення біологічних потреб і збереження власного життя. Для Ніцше сама суть людини полягає не у вигоді або розумі, а в душі честі, тому він є найбільш вираженим прихильником духу честі своєї епохи.

Ніцше визначає людину як істоту, що оцінює, тому оцінювання, на його думку, і становить саму суть людини. Оцінювання поширюється і на саму особистість, що оцінює. Надання собі ціни веде до вимоги власного визнання [155, с. 49-50]. Подібні визначення сутності людини могли б знайти підтвердження в тому, що поняття «тимос» в грецькій і «честь» у слов'янських мовах тісно пов'язані з уявленнями про ціну та оцінювання. Зрештою, честь є мірою цінності людини, і, на думку Ніцше, його відмінною рисою. В ході таких міркувань Ніцше виділяє егоїстичний прояв духу честі, який підштовхує людину до оголошення себе вищою від інших.

Філософія Ніцше виводить доктрину «волі до могутності», що здобула широку популярність. У розумінні Ніцше, воля до могутності встановлює пріоритет духу честі над адаптивними прагненнями людини і розумовою діяльністю. Гордість і самоствердження є рушійними силами особистості та її споконвічного начала - волі до могутності. Тому філософія Ніцше - це одночасно прославлення аристократичної природи особистості, яка народилася і сформувалася в результаті війни за визнання власної цінності, і нівелювання нових підвалин рабської моралі. Ніцше вважав, що людство зробило вибір у бік рабської моралі, його турбує такий стан справ і особливо те, що людство зробило цей вибір не усвідомлено, не помітивши зробленого вибору.

Ніцше вказує на те, що існує безліч різних видів моралей, але всі вони мають одну важливу відмінність, яка ділить їх на мораль панів і мораль рабів. Мораллю рабів філософ вважає мораль, яка сформувалася в Європі під впливом християнства і античної філософії. Для того, щоб точніше окреслити характеристики рабської моралі, Ніцше докладно описує її походження і основні риси.

Ніцше відкидає претензії на абсолютність будь-якої моралі, оголошуючи це особливістю рабської ідеології. Саме прагнення створення рабської ідеології змушує людину створювати ідеал Бога і стосовно нього відчувати власну незначність, негідність. З цього випливає бачення філософом моралі панів. Така мораль не визнає абсолютність моралі і більш високої цінності, ніж святість власної недоторканності і гідності. Такий аналіз витоків рабської і панської моралі переносить витoki моралі із зовнішнього і розсудливого світу в тимосну природу особистості.

Ніцше вказує на те, що рабська мораль має виражені стадні риси. Стадність розуміється філософом як спільність людей, яка спрямована на підтримку слабких індивідуумів [155, с. 49-50.]. Підтримка невдах змушує людину відректися від своєї тимосної природи і поставити себе на службу середньостатистичному невдасі, сукупність яких і називається суспільством. Це

призводить до того, що люди роблять посередність мірою цінності, що веде до усереднення і збиття людей до натовпу.

Відповідно до уявлень Ніцше, рабська мораль також відрізняється тим, що вона має виражено абстрактний характер. В результаті виходить, що нагородою за добродієність є сама чеснота. Це також призводить до того, що особистість втрачає відчуття честі як власної цінності, а набуває гідності тільки як окремий випадок більш загальної моральної норми.

Ніцше бачить тимосну природу особистості, органічно пов'язану з природними егоїстичними прагненнями всього живого, тому, оцінюючи відмінні риси рабської моралі, Ніцше виступає проти морального поділу людини на сферу душі і сферу тіла. Такий поділ, на думку філософа, ділить природу людини на частини, що протистоять, прирікаючи її на постійне внутрішнє протиріччя і самозакопування.

Тимосна особистість бачиться філософу цілісною натурою, що не розділена на прагнення духу, розуму і тіла. Важливою рисою рабської моралі Ніцше оголошує лицемірство, яке виникає в результаті невідповідності моралі з реаліями життя. Така невідповідність є наслідком того, що мораль нібито формує деякий абсолют, якого не існує. І мораль цього неіснуючого абсолюту протистоїть природним егоїстичним прагненням, властивим волі до могутності.

Для опису сутності рабської моралі Ніцше використовує термін *ressentiment*, який в перекладі означає «обурення», «почуття образи, злопам'ятність», «озлоблення». «У той час як благородна людина сповнена довіри і відкритості відносно себе, людина *ressentiment* позбавлена всякої відвертості, наївності, чесності і прямоти до самої себе. Її душа косить, розум її любить укриття, лазівки і задні двері; все приховане приваблює її як її світ, її безпека, її насолода; вона розуміється на мовчанні, злопам'ятстві, очікуванні, на моментальному самоприменшенні і самознищенні» [155, с. 426].

Ніцше називає це уявною помстою і помстою безсилою, а для найбільш повного розкриття природи помсти безсилою Ніцше докладно аналізує психологію виникнення цього феномена. Навіть прояви рабської психології

Ніцше пов'язує з нереалізованим почуттям честі, визнаючи цю рису універсальною для людини. Помста безсилою, згідно з Ніцше, виникає у вигляді первинних неприємних емоцій, викликаних приниженням людської гідності. Вони можуть проявлятися у вигляді злоби і сорому. Виникнення такого приниження не є чимось неординарним, адже воно виникає з природи людських відносин, де кожен прагне реалізувати свою спрагу до могутності і задоволенню почуття значущості. Вже вторинне відтворення цих емоцій у пам'яті викликає ненависть і почуття помсти. Але усвідомлення слабкою людиною нездатності до помсти викликає відчуття безсилля. Саме останній фактор призводить до неадекватності, в якій помста отримує ідеальну реалізацію у вигляді рабської моралі. Таким чином, Ніцше зводить відмінність моралі панів від моралі рабів лише до здатності або нездатності реалізувати свої тимосні прагнення. Ніцше вказує на те, що і соціальна мораль стадного суспільства, яка виносить провину зовні, і аскетична мораль слабкої людини є лише двома основними формами *ressentiment*.

Досліджуючи рабську психологію, Ніцше приходять до висновку про те, що поняття добра і зла також виникли як результат рабської моралі. Спочатку поняття зла було пов'язане з персоніфікацією ворогів, яких раби не були в змозі перемогти. Як протиставлення цьому поняттю виникло поняття добра. У цьому поділі Ніцше вбачає глибоко вкорінену суперечність, тому для подолання рабської моралі філософ вважає за необхідне бути «по той бік добра і зла»: «І що означає небезпечна формула «по ту сторону добра і зла», якою ми, щонайменше, охороняємо себе, щоб нас не плутали з іншими: ми суть щось інше, ніж «*libres-penseurs*», «*liberi pensatori*», «вільнодумні» і як там ще називають себе ці браві заступники «сучасних ідей». Ми були як вдома або, принаймні, гостювали в багатьох галузях духу;... вдячні навіть нужді і хворобі, тому що вона завжди звільняла нас від якогось правила і його «забобони»; вдячні прихованому в нас Богу, дияволу, вівці і хробакові; цікаві до пороку, дослідники жорстокості, ... - ось якого сорту ми люди, ми, вільні розуми! І,

можливо, і ви теж являєте собою щось подібне, ви, що народжуєтеся, - ви, нові філософи?» [155, с. 275.].

Ніцше прагне аналізувати еволюцію моралі з точки зору історизму і бачить новий виток її розвитку як повернення до аристократизму. Нову мораль філософ вважає надлюдською і навіть позаморальною, оскільки вона різко відрізняється від традиційних уявлень про мораль. Для Ніцше аристократизм пов'язаний з усім високим і благородним. Незважаючи на те, що аристократизм є властивістю аристократичного середовища, він не є винятковою властивістю лише аристократів. Основною відмінною рисою аристократизму є те, що людина тут сама є мірилом цінностей, що визначає і її уявлення про власну честь. Аристократизм органічний, бо не спричиняє суперечностей між моральними установками і природним прагненням до самоствердження.

Ніцше відмовляється від створеної більш ранньою філософською думкою концепції вільної волі. Він вважає, що немає вільної і не-вільної волі, йдеться лише про сильні чи слабкі волі. У цьому повороті думки також вбачається надання тимосного початку кожній особистості. Ніцше вказує, що сильна людина добродісна не завдяки примусу зовнішньої моралі чи надуманим нормам, а завдяки глибинним властивостям її природи. На цьому Ніцше засновує принцип позаморальності аристократизму: знатна людина допомагає іншій не із співчуття, а через надлишок могутності. Таким чином, ніцшевська надлюдина набуває привабливого образу істоти цільної, з вираженою і сильною волею, яка відкрито і прямо йде шляхом самоствердження та самореалізації, стверджуючи життя в його вищому прояві.

Таким чином, філософія Ніцше спрямована на звільнення докорінної для людини енергії її тимосу, яка слугує основним джерелом творчої сили особистості, її сили духу. Це тимосне прагнення, в розумінні Ніцше, повинно розчистити на своєму шляху установки старої моралі і докази адаптивного розуму. Властивості розуму, що обмежують тимосні прагнення людини, її волю до могутності, Ніцше оголошує такими, що вбивають життя. Лише сила, на думку філософа, є найвищою чеснотою оскільки вона є власне проявом життя.

Чеснота і моральність шляхетної людини - це продовження і вираз її сили. Саме така реалізація природної сутності людини здатна її зробити одночасно цілісною і океанічною, тотальною.

М. Бердяєв, аналізуючи прояви честі у лицарському світі, вказує на її відмінності від волі до могутності: «Лицарство фактично могло вироджуватися в грабіж, як вироджується все на світі, але за своєю ідеєю воно не було маніфестацією волі до могутності, воно означало захист слабкого і було виразом вірності, хоча б це було не вигідно і вимагало жертви. Лицарство було джерелом військових понять про честь в європейському суспільстві. Лицарська війна була турніром, дуеллю. Воля до могутності робить війну протилежній дуелі» [22, с. 176]. В той же час, вишукуючи підходи до проблеми честі, М. Бердяєв приходить до поняття духовної сили: «Складність нашої проблеми в тому, що існує не тільки сила матеріальна, а й сила духовна. До духу теж застосовна категорія сили» [22, с. 164].

Серед останніх досліджень, присвячених честі, слід відзначити роботу «Культура честі» Р. Нісбетта [259], який детально аналізує причини виникнення культури честі.

Культура честі зазвичай з'являється серед кочових народів і скотарів, які переміщуються разом зі своїм найціннішим майном і ризикують тим, що воно буде викрадене. При цьому вони не мають можливості вдатися до правоохоронних органів або уряду. У цій ситуації нав'язування страху є кращою стратегією, ніж зміцнення дружби. Культивування репутації людини помсти підвищує безпеку особи і власності, тому культура честі з'являється серед людей, у яких мало лояльності до національних урядів. До таких спільнот відносяться бедуїни, шотландські та англійські пастухи прикордонної зони та інші подібні соціуми. Подібні спільноти утворюються також там, де офіційні правові органи часто опиняються поза досяжністю, наприклад, серед ковбоїв, колоністів, і власників ранчо в американському Заході, серед плантацій американського Півдня і так далі. Культура честі також формується в середовищі аристократів, які користуються спадковими привілеями, які

ставлять їх поза досяжністю зводу законів. Своєрідні культу честі процвітають і в кримінальному світі банд, члени яких переміщують із собою величезні суми готівки та контрабанди і не можуть шукати правового захисту в разі викрадення або пограбування.

Аналізуючи причини виникнення культури честі, Р. Нісбетт виділяє три умови, за яких вони виникають. Першою з них є відсутність ресурсів. Дійсно, нескладно переконатися, що культури честі завжди пов'язані з умовами обмежених ресурсів та їх перерозподілом. Другою умовою Нісбетт називає обставини, при яких блага крадіжки та злочину переважають пов'язані з ними ризики. Третьою умовою Нісбетт вважає відсутність достатнього правоохоронного впливу, наприклад, в географічно віддалених регіонах.

Історично культура честі існує в місцях, де економічно домінує випас тварин. Ситуації взаємного географічного віддалення, як правило, виникають через те, що ґрунт не може підтримувати обширне стійке сільське господарство і, отже, велику чисельність населення. Це сприяє тому, що користь від крадіжки тварин з інших стад порівняно висока відносно ризику. Так відбувається через те, що стада є основною формою багатства, і немає ніяких центральних правоохоронних органів або верховенства права.

Однак культури честі можуть з'явитися і в таких місцях, як трущоби сучасних міст. Тут також існують три названих умови: брак ресурсів (злидні); відносно висока прибутковість злочинності в порівнянні з альтернативами; а також слабка або корумпована діяльність правоохоронних органів. Нісбетт не торкається внутрішньої, психологічної або духовної природи честі, але зовнішні її прояви розглядає з суто утилітарної, адаптивної точки зору.

Ф. Фукуяма у роботі «Кінець історії і остання людина» проводить дослідження природи та проблем сучасного лібералізму з точки зору честі як однієї з основних рис людської природи [209]. Фукуяма згоден із Сократом щодо походження почуття честі як самооцінки і наступного з неї обурення при несправедливій оцінці гідності даної людини. Він вказує, що існує тісний зв'язок між самооцінкою і гнівом в англійській мові. Приміром, слово

«indignation», яке перекладається як обурення, пов'язане зі словом «dignity», яке перекладається як гідність, самооцінка особистості. Фукуяма вказує, що «indignation» виникає, коли ображається почуття самооцінки, або навпаки, коли інші люди бачать, що ми не живемо відповідно до нашої самооцінки. Ми відчуваємо обурення в першому випадку, сором у другому, і гордість, коли самооцінка збігається з оцінкою тих, хто нас оточує.

Фукуяма ділить прояви честі на два основних аспекти. Першим з них є бажання бути визнаним вищим від іншого, для позначення якого він вживає термін «мегалотимія». Другим проявом честі Фукуяма визнає прагнення людини бути визнаною рівною з іншою. Цей другий прояв честі Фукуяма називає «ізотимією». Здійснюючи аналіз соціальних перетворень в історії, Фукуяма приходить до висновку, що прагнення вигнати почуття честі, або ігнорувати її в прагненні побудувати ідеальне суспільство, призводить до соціального та індивідуального незадоволення, дисгармонії. На думку вченого, мегалотимія так чи інакше є в житті людини під різним виглядом. Вона спонукає спортсменів та письменників, вчених і підприємців, і навіть багато чого з того, що ми вважаємо благами, без мегалотимії не було б можливим. Тому неприйняття мегалотимії і відсутність її респектабельності в сучасному суспільстві є негативним напрямком соціальної ідеології. Місце мегалотимії, на думку Фукуями, зайняли дві речі: це ізотимія та розквіт бажаної частини душі, що проявляється під всепроникною економізацією життя.

Фукуяма вказує, що коли люди вибирають ліберальну демократію, то справа не тільки в свободі робити гроші і таким чином задовольняти біологічні потреби. Куди більш важливим є те, що ліберальна демократія забезпечує людині визнання її гідності, забезпечуючи задоволення її тимосної сторони душі. В ході таких міркувань Фукуяма зазначає, що хоча з нашої лексики відходить поняття «честь», ми досить часто використовуємо такі слова, як «гідність», «повага», «самоповага», «самооцінка». Причина цього в тому, що поняття, пов'язані з честю, неминучі та наскрізь насичують наше життя. Вони



необхідні для будь-якого розуміння соціальних та культурних перетворень, які відбулися до кінця двадцятого століття у всьому світі.

Важливі теоретичні передумови осмислення проблематики честі маємо в працях сучасних українських науковців із соціальної філософії, філософії освіти, філософії культури, історії філософії (В.Андрущенко, Т.Андрущенко, Н.Адаменко, В.Вашкевич, Т.Глушко, І.Гоян, І.Дробот, Т.Жижко, Г.Ільїна, Н.Кочубей, Я.Любовий, Б.Матюшко, Г.Миленька, Н.Мозгова, І.Немчинов, Л.Панченко, О.Панич, І.Предборська, О.Уваркіна та інші).

Для аналізу значення феномена честі у бутті людини важливими є напрацювання Київської світоглядно-антропологічної школи, що була започаткована В.Шинкаруком та отримали розробку у таких авторів, як І.Бичко, М.Булатов, В.Загороднюк, В.Іванов, Г.Ковадло, Т.Лютий, Т.Розова, В.Табачковський, Н.Хамітов, Г.Шалашенко та інших.

Осмисленню природи честі в людському бутті сприяють ідеї В.Табачковського щодо людини як полісутнісної істоти. В контексті дослідження честі як феномену людського буття евристично цінною виявилася концепція метаантропології Н.Хамітова; в цьому колі перебувають дослідження українських та зарубіжних філософів Л.Гармаш, О.Зайченко, І.Зубавіної, С.Крилової, С.Міневої, М.Препотенської, Д.Свириденко, Л.Тарасюк та інших.

Для осягнення феномену честі значущими є світоглядні й методологічні підходи таких українських фахівців у галузях філософської антропології, етики, естетики як О.Висоцька, О.Кузь, Л.Левчук, Ю.Легенький, О.Оніщенко, К.Фоменко, Г.Чміль, О.Шинкаренко, Р.Шульга та інші.

Таким чином, розгляд феномена честі як елемента сутнісної та соціальної природи людини так чи інакше входить в дослідження найбільш значних представників філософської думки різних історичних періодів. Поділ духовної природи людини на бажуючу, тимосну та розумну, введений ще Платоном, зберігається в філософії до наших днів з тими чи іншими варіаціями. Різні філософи минулого і сьогодення продовжують виділяти та розглядати один або декілька з даних проявів природи людини як підстави її поведінки, в тому числі

такі, що визначають прояви честі чи безчестя як соціальних та сутнісних феноменів. Проте, різноманітність та суперечливість підходів до осмислення феномену честі у філософській думці зумовлює необхідність подальшого системного та комплексного філософсько-антропологічного дослідження даного феномену.

## **1.2. Методологічні та світоглядні основи дослідження честі**

Дане дослідження використовує основні ідеї та методи екзистенціалізму, філософської антропології та метаантропології. Філософія екзистенціалізму, витoki якої сягають робіт С. К'єркегора [106], Шеллінга [228], М. Бердяєва [23], а період розквіту пов'язаний з іменами М. Хайдеггера [210], К. Ясперса [241], А. Камю [84], Ж.-П. Сартра [180], Г. Марселя [127,128], робить акцент на унікальності ірраціонального буття людини і значенні емоційної природи людини.

Екзистенціалізм виявився тісно пов'язаним з такими спорідненими напрямками, як персоналізм, філософська антропологія та метаантропологія [186]. Екзистенціальну філософію виділяє новаторський підхід, який відрізняє її від попередньої філософської традиції. Екзистенціалізм насамперед надзвичайно зосереджений на сенсожиттєвих питаннях, тому основними проблемами, піднятими даним філософським напрямком, є питання долі, вибору, провини, втрати сенсу життя, смерті, які є надзвичайно важливими для дослідження феномену честі. Крім того, екзистенціальна філософія використовує незвичайну для академічної традиції форму роздумів, яка близька до художньої і часом перетворюється на мистецтво. В результаті такого стилю міркування істинність виявляється не пов'язаною з традиційними способами теоретичного пізнання. Екзистенціалізм спирається виключно на суб'єктивні стани: емоції і почуття. Часто це негативні переживання: страх, тривога, відчай, нудьга, туга. Такий підхід пов'язаний з тим, що, на думку екзистенціалістів,

душевні переживання є вказівкою на природу людської сутності. Саме дослідження цієї сутності є метою екзистенціальної філософії.

Філософія існування прийшла на зміну науковому позитивізму, який стояв на фундаменті технічного прогресу і був спрямований на задоволення фізіологічних потреб людини. При цьому позитивізм створив умови повного ігнорування тимосної природи людини, викликавши при цьому неминучі внутрішні протиріччя. Позитивізм не зміг ні запобігти нестійкості і невлаштованості людського життя в умовах воєн ХХ століття, ні пояснити викликані ними почуття хисткості життя, страху, відчаю і безглуздості того, що відбувається.

Екзистенціалізм з'явився також як своєрідна реакція у відповідь на раціоналізм епохи просвітництва та німецької класичної філософії. Філософи екзистенціалісти бачать згубність класичного підходу протиставлення суб'єкта й об'єкта, поділу світу на об'єктний та суб'єктний. З точки зору екзистенціалізму, справжня філософія виходить з єдності суб'єкта та об'єкта, яка втілена в екзистенції. При цьому екзистенція бачиться як якась ірраціональна реальність, в якій суб'єкт та об'єкт нероздільні, тому саме методологія екзистенціалізму дозволяє перейти від розгляду феномена честі як раціонально витлумаченого явища до його розгляду як феномена об'єднуючого об'єктно-суб'єктні відносини в певній екзистенціальній єдності.

Філософія екзистенціалізму розглядає людський світ крізь ряд явищ, таких як межова ситуація, справжність, страх, свобода, відповідальність і, власне, екзистенція. Як вважав Г. Марсель, «смерть мого близького має абсолютний характер та стає межовою ситуацією лише тоді, коли мій близький є для мене єдиним» [127, с. 187].

Феномен честі є одним з феноменів, що мають безпосереднє відношення до екзистенціального досвіду. Очевидно, почуття честі виникає як результат ряду межових ситуацій, або однієї межової ситуації - коли людина опиняється перед обличчям смерті. Саме тоді світ виявляється їй інтимно близьким, відкриваючи людині екзистенціальний досвід, або навіть екзистенціальне

освяння, активізуючи інтуїцію та екстрасенсорні здібності людини. Це розуміння дозволяє використовувати феноменологічний метод Гуссерля як методологію екзистенціалізму («екзистенціальний досвід» Марселя, «розуміння» Хайдеггера, «екзистенціальне освяння» Ясперса) для більш глибокого та нового розгляду феномена честі.

Межові ситуації, які є однією з умов виникнення світу честі, нерозривно пов'язані зі страхом смерті. Саме те, що світ честі виникає в умовах війни, зумовлює те, що світ честі - результат зіткнення зі страхом смерті. Страх також є однією з основних категорій у міркуваннях екзистенціалістів про існування. Страх смерті викидає людину з буденного, рівномірного і розміреного існування, багато в чому бездумного проживання життя. Саме страх дає можливість абстрагуватися від усіх щоденних проблем, турбот та подивитися на все, що відбувається збоку. Потужний страх миттєво очищає все наносне, незначне та неістотне, оголюючи сутність людини і буття, знищуючи все несправжнє та залишаючи лише істинне в існуванні.

Завдяки очищенню від усього наносного та оголення справжнього буття, у граничних ситуаціях, що формують світ честі, з'являється можливість розглядати честь з точки зору іншої найважливішої методологічної складової екзистенціалізму та метаантропології – поділу життя на справжнє і несправжнє буття. Все несправжнє задається повсякденним існуванням в умовах соціального оточення, яке формує не тільки знеособлення, стандартизацію та маніпулювання, але і пов'язані з цим лицедійство, брехню та пристосовництво. Справжність, що виникає в результаті переживання граничних ситуацій, є екзистенціальним буттям, способом вияву глибинної індивідуальності, самості особистості, на противагу спотворюючому зовнішньому впливу буденного життя.

Методологія екзистенціалізму дозволяє по-новому поглянути на феномен свободи, що виникає у світі честі. Люди честі виникають із номадів - кочових племен, які цінують свободу вище від матеріальних благ та комфорту осілості [259], свобода є основою їхнього буття. Екзистенціалізм розглядає свободу як

початковий принцип людського існування, що забезпечує нерозривність свободи і екзистенції. Честь з точки зору екзистенціалізму може розглядатися як шлях звільнення від зовнішніх впливів і спосіб самотворення, вільного від зовнішнього пристосування і впливу. В екзистенціалізмі свобода нерозривно пов'язана з відповідальністю за безліч виборів, надаваних вільним існуванням. Цей підхід особливо актуальний для дослідження проблем честі, позаяк кочівники та люди честі - це особистості, які схильні до проактивної позиції, здатності впливати і контролювати результат подій, не схильні пояснювати свої помилки збігом обставин.

Таким чином, свобода в методології екзистенціалізму пов'язана з відповідальністю. Лише повністю надана собі людина, людина вільна і людина свободи є творцем власної долі, але, в той же час, несе за неї повну відповідальність. Екзистенціальні стани дають досвід тісного зв'язку сутності людини з сутністю буття, що призводить до нового світосприйняття, усвідомлення того, що всі дії людини впливають на все, що відбувається навколо. Це породжує нову проактивну світоглядну позицію, в якій людина екзистенціального буття відповідає за всі події, що відбуваються з нею і навколо неї.

Таким чином, екзистенціальний досвід, що формує феномен честі, є основою екзистенціального існування - шляху честі. Тут екзистенція виступає основою існування людини честі, яка визначає її долю, сенс життя і світосприйняття. Саме екзистенціальне сприйняття світу дозволяє людині честі протистояти деформуючому впливу суспільства та вибирати свій шлях. Екзистенція дозволяє актуалізувати істинні моральні цінності людини, які не спираються на лицемірні цінності та умовності суспільства, цінності життя, комфорту і буденного буття.

В першій половині ХХ століття М. Шелер констатував проблему зростання числа інтерпретацій проблеми людини, способів опису її науковим знанням, що накопичуються, але при цьому не прояснюють сутності людини. Ф. Лазарєв вважає, що в даний час ця проблема, як і колись, зберігає свою

актуальність: «За свою багатовікову історію філософія накопичила безліч різних концепцій та підходів до проблеми людини. Звідси виникає природна, метатеоретична за своєю суттю потреба глянути на все це немовби з висоти пташиного польоту» [107, с. 13].

Поява нових підходів дає надію на поступ у вирішенні поставленої проблеми. Б. Марков вважає, що «у зв'язку з роботами структуралістів та постструктуралістів, семіологів, феноменологів, герменевтиків, психоаналітиків, критиків ідеології тощо можна говорити про революцію в методології, значення якої виходить за рамки наук, що традиційно вважаються гуманітарними. На базі перелічених дисциплін можливе створення принципово нової програми, яка могла б стати методологічною та епістемологічною основою філософської науки про людину» [126, с. 8-9].

Типологізація антропологічних підходів сама по собі є методологічною процедурою, яка була також вперше введена М. Шелером. Така методологічна процедура важлива з огляду на те, що вона вказує на межі епістем - структур, які обумовлюють можливість певних поглядів, концепцій, наукових теорій і власне наук в певний історичний період. Дослідження антропологічних епістем стимулює пошук нових міждисциплінарних методів і нових типів дослідження, оскільки «типологія - це завжди лише тимчасовий, попередній шлях, мета якого, власне, і полягає в тому, щоб побудувати класифікацію різних можливих інтерпретацій філософії так, щоб вона відображала її суттєві проблеми та її внутрішню єдність» [29, с. 211]. Цей підхід породжує, власне, метаантропологічний аналіз, який дозволяє уникнути багатьох похибок і досягти більшої об'єктивності у процесі пізнання. На думку А. Мислівченко, практика досліджень свідчить про те, що прагнення створити цілісну концепцію людини на основі якого-небудь одного філософського принципу не увінчуються успіхом або носять, як мінімум, односторонній характер, але «в своїй сукупності і в розгортанні вони утворюють певний вид цілісності, або те, що Гегель називав «розсіяною повнотою»» [142, с. 6].

Якщо використовувати методологію, введену М. Шелером, то з'являється можливість розглядати людину з п'яти різних типів саморозуміння. Першим з них є християнсько-іудейський погляд, який заснований на ідеї гріхопадіння людини. Другий - раціонально-античний, що виходить з ідеї відмінності людини від тварини. Третім поглядом в даній класифікації є позитивістсько-прагматичний, заснований на зрівнюванні людини і тварини. Декадансний підхід розглядає людину як хворобливу, тупикову гілку життя. Останній спосіб саморозуміння в даній методології розглядає ідею надлюдини і навіть надбожественності людини, формулюючи прагнення гранично допустимого підняття людської відповідальності і суверенітету [226, с. 72-87].

В. Брюнінг вводить іншу класифікацію типів саморозуміння людини. Він поділяє філософську антропологію на кілька основних типів. В. Брюнінг виділяє традиційну філософську антропологію, в якій людина прив'язана до деяких об'єктивних структур, індивідуалістичну (персоналістичну), де людина орієнтована на суб'єктивне, ірраціоналістичну, де є тенденція до відмови від об'єктивних структур, і прагматичну, де людина самостійно створює деякі структури. На думку В. Брюнінга, філософія рухається по колу від одного типу саморозуміння людини до іншого. При цьому різні типи саморозуміння мають різне походження, але всі є визначальними для самоусвідомлення людини [29].

В. Брюнінг бачить вирішення цієї проблеми у створенні цілісної картини, яка не обмежувалася б лише простим переліком антропологічних дискурсів, а простежувала б взаємні зв'язки між різними історично сформованими описами людини: «Лише в останньому випадку з'явиться можливість дійсно побачити все досягнуте філософією в цілому і в той же час вказати перспективи подальшої роботи» [29, с. 211-212].

Необхідність встановлення цілісності антропологічної картини світу відзначає також і П. Гуревич: «Наука - а ми б від себе додали й частково філософська антропологія - втратила пафос шукання початкової цілісності, універсальності буття... Вона багато в чому втратила метафізичний, моральний

вимір. Тому виникає недовіра до сучасного наукового досягнення людини, до тих перспектив, які вона відкриває» [63, с. 12].

Важливість цілісності антропологічної світоглядної картини світу тісно пов'язана з цілісністю внутрішнього світу людини, а в кінцевому підсумку - з цілісністю людини як найважливішої риси її спроможності. Встановлення природи і причин втрати такої цілісності є окремим і найважливішим методологічним завданням, оскільки «персонально людське внутрішньо органічно, цілісно, синкретично - втрата останнього - найближча передумова саморуйнування, самовтрати» [79, с. 17].

З точки зору Ю. Резніка, дотримання принципу цілісності антропологічної картини світу вимагає усунення трьох істотних протиріч: між науками про біологічну природу людини і науками про духовні прояви людини, між науковими і ненауковими (наприклад, окультними і езотеричними) уявленнями про людину, між філософським і науковим рівнем пізнання про людину [173, с. 67]. Враховуючи цей підхід, для дослідження честі як цілісного явища з точки зору мета антропології у даній роботі дані природничих наук при дослідженні нейрофізіологічних, культурних, антропологічних і соціальних коренів даного поняття поєднуються з методами екзистенціалізму та іншими виключно філософськими підходами до дослідження, що дозволяють узагальнювати широкий і міждисциплінарний матеріал. Для цілей дослідження використовуються також дані фізіології, деякі уявлення булевої алгебри та теорії простих автоматів, психологія, історія, релігієзнавство, етика, біопсихологія, біофізика, теорія держави і права, основи селекції.

Метаантропологія як окрема галузь знання вперше з'являється у М. Шелера в його пізніх роботах [227]. М. Шелер бачить витoki метаантропології в усвідомленні можливості трансцендування людини за межі життя, в ту галузь, у якій людина з'єднується з трансцендентним, божественним. Незалежно від М. Шелера, Д. Бідні також використав поняття метаантропології для позначення теорії, яка вивчає природу людини [99].



Таким чином, основою методологічного підходу метаантропології є встановлення цілісної картини людини і її гармонії зі світом, а також пошуку перспектив людини і людської цивілізації. Для дослідження в межах даної роботи методологія метаантропології, враховуючи її креативність, має важливе значення. Методологія метаантропології може мати також важливе значення і для більш широкого кола наукових досліджень, для пошуку продуктивної методології пізнання, що розглядає людську природу в нерозривному зв'язку зі світом фізичних явищ.

Метаантропологічна методологія отримала розвиток в роботах таких дослідників, як Н. Хамітов («Філософія людини: Від метафізики до метаантропології») [211], Н. Оконська («Основи метаантропології. Людина і світ») [161], Ф. Лазарев (глава «Поняття мета-антропології» в книзі «Багатомірна людина. Введення в інтервальну антропологію») [107].

Н. Хамітов розвиває оригінальний інтегруючий підхід, розуміючи під метаантропологією вчення, що виходить за межі філософської антропології як вчення про людину в її повсякденному бутті. З точки зору Н. Хамітова, метаантропологія - це вчення, яке «... в строгому сенсі інтегрує в собі підходи філософської антропології, екзистенціалізму і персоналізму. Це означає, що метаантропологія складається з філософії буденного, граничного і метаграничного буття людини» [212, с. 157-158]. Зважаючи на це, метод Н. Хамітова виявився плідною основою для вирішення основних проблем даного дослідження.

На думку Н. Оконської, метаантропологія є синтетичною формою пізнання: «Це наука, яка народжується на стику (в точці дотику) природознавства ХХ - ХХІ ст., філософської антропології і наукової соціальної філософії ХХ - ХХІ ст.» [161, с. 3]. Дослідження Н.Б. Оконської розвивають проект філософської антропології М. Шелера як інтегральної дисципліни, яка прагне пізнати людину «у всій повноті її буття».

Ф. Лазарев вважає, що «...найважливішим завданням метаантропології є аналіз природи людини як унікального предмета дослідження, а також розробка відповідних методів осягнення цього предмета» [107, с. 17].

У рамках даної роботи метаантропологія розглядається як вчення про межі буття людини, її екзистенціальні виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипічні основи культури. В якості детально розробленої метаантропологічної методології для дослідження феномену честі виявилася ефективною теорія буденного, граничного і метаграничного буття людини. Відповідно до методології, розробленої Н. Хамітовим, що детально розглянута в роботі «Філософія людини: від метафізики до метаантропології» [211], буденне життя людини є станом відносної гармонії, граничне буття виводить людину з цієї гармонії, заперечуючи гармонію буденності, але метаграничне буття відновлює гармонію на новому рівні, формуючи вільну особистість. Буденне, граничне і метаграничне буття формують буденний, особистісний і філософський світогляд людини. З такої точки зору, істинно моральною особистістю є лише людина метаграничного буття, з огляду на те, що у неї моральні якості мають внутрішній витік і є усвідомленими. Істинно моральна особистість володіє філософським світоглядом, одночасно широким і цілісним. Саме такий світогляд є відображенням метаграничного буття людини і визначає його. Саме така особистість здатна, не втрачаючи своєї автентичності, бути відкритою і толерантною.

Таким чином, честь є одним з феноменів, що мають безпосереднє відношення до екзистенціального досвіду. Почуття честі виникає як результат межових ситуацій, коли людина опиняється перед обличчям смерті. Переживання межових ситуацій, є екзистенціальним буттям, способом вияву глибинної індивідуальності, самості особистості, на противагу впливу буденного життя, який спотворює індивідуальність. Це дозволяє використовувати методологію метаантропології як філософію буденного, граничного і метаграничного буття людини для дослідження феномену честі.

### 1.3. Базові гіпотези дослідження

Для розгляду честі як феномену людського буття необхідно визначити те, що в рамках даної роботи розуміється під культурою і честю. Для виконання завдань даної роботи поняття культури розглядатиметься в найширшому контексті, тому як визначення культури використовуватиметься визначення англійського антрополога Е.Б. Тайлора: «Культура - комплекс, що включає знання, вірування, мистецтво, мораль, закони, звичаї, а також інші здібності та навички, засвоєні людиною як членом суспільства» [197, с. 18].

У розумінні автора культурі властиво кілька важливих ознак. Одна з них - те, що культура - виключно людське явище, інша - те, що культура є результатом передачі та наслідування певних здібностей, знань і навичок. Завдяки цьому, культура - завжди результат нашарування, накопичення досвіду колишніх поколінь або періодів часу. Третьою ознакою є те, що культура завжди є результатом вдосконалення досвіду і завдяки цьому служить причиною поліпшення життя людей і прогресу. Ця остання властивість культури є тим, що відрізняє її від безкультур'я, яке досить часто погіршує життя людей і соціуму. Зважаючи на сказане, для виконання завдань роботи культурою будемо називати комплекс, що включає знання, вірування, мистецтво, мораль, закони, звичаї, а також інші здібності та навички, засвоєні людиною як членом суспільства, які здатні накопичуватися, передаватися і покращувати життя людини і суспільства.

Феномен честі є складним поняттям, яке в лексичному значенні має різні трактування. Тлумачний словник С. Ожегова визначає чотири основних значення слова «честь». Честь - це гідні поваги і гордості моральні якості людини, її відповідні принципи. Честь - це також незаплямована репутація, добре ім'я. Честь відносно статевої моралі означає цнотливість і непорочність. Крім того, честь означає шану і повагу [160, с. 882].

Хоча метою даної роботи є надання нового сутнісного розуміння і, відповідно до цього, нового сутнісного визначення поняття «честь», проте для загального початкового визначення честі варто вказати, що зазвичай честь вважається абстрактним поняттям, сприйняття якого пов'язане з гідністю і респектабельністю, що впливає як на соціальний стан, так і на самооцінку фізичної особи або соціальної групи, такої як сім'я, школа, військовий підрозділ або нація. Поняття честі припускає, що особи або соціуми визначають цінність і статус на підставі гармонії своїх дій з конкретним кодексом честі і моральним кодексом суспільства в цілому.

Для потреб даної роботи треба зазначити і те, що честь ще розглядають у світлі нативізму як особливий, притаманний вродженим якостям стан людини, подібний до любові. Аналогічно до любові, честь формує суть особистості, а також визначає її зовнішні відносини з іншими людьми. Завдяки своїм властивостям, честь формує характер і чесноти особистості.

Для розгляду історії тлумачення терміна «честь», треба зазначити, що, з точки зору морального релятивізму, честь впливає з універсальної проблеми матеріальних відносин і статусу і, найімовірніше, не має фундаментальних відмінностей у принципах у тих, хто дотримується різних кодексів честі.

У соціальному контексті честь є кодексом поведінки, який визначає обов'язки особистості в соціальній групі. У суспільствах, заснованих на честі, людина виявляється тим, чим вона є в очах інших людей. Кодекс честі є відмінним від правового кодексу, хоча також соціально визначеним і пов'язаним з питаннями справедливості, при цьому кодекси честі є скоріше неявними, ніж явними і визначеними [259].

Честь також можна відрізнити від гідності, яка вимірюється совістю людини, а не на підставі судження спільноти. Традиційно, в сучасному західному суспільстві, честь фігурує головним чином як примітивний принцип. Честь людини, її дружини, її сім'ї або її коханої, формує найбільш важливу проблему архетипічної «людини честі», відзначену ще А. Шопенгауером, : така людина честі залишається завжди стривоженою будь-якою образою,

актуальною або уявно стосується чого-небудь, що здатне поставити під сумнів її честь [232].

Концепція честі поступово втрачає своє значення в сучасному Заході. Вона була замінена поняттями совісті чи віри в індивідуальному контексті, а також верховенства закону, прав і обов'язків, визначених законодавством, у соціальному контексті. Але стереотипи честі популярні і мають здатність до виживання в культурах, які більш пов'язані традиціями (наприклад, в південноіталійській, польській, перській, турецькій, арабській, іберійській та інших). Феодальні або інші аграрні суспільства, які спрямовані на використання землі та власності на землю, можуть мати тенденцію до «честі» більш виражену, ніж сучасні індустріальні суспільства. Акцент на важливості честі існує у військових утвореннях: офіцери, наприклад, можуть здійснювати суд честі, честь важлива для організацій з військовим духом, таких як організації кадетів або скаутів.

Що стосується жіночої статі, честь історично частіше пов'язана з сексуальністю: збереження «честі» застосовується в першу чергу відносно підтримки невинності, а також ексклюзивної моногамії жінок. Так, в деяких культурах, вбивства (в основному жінок) на захист честі членів сім'ї, вважаються виправданими в разі, якщо людина «знечестила честь родини», скажімо, виходячи заміж проти волі родини, або навіть будучи жертвою зґвалтування. Ці вбивства на захист честі, як правило, розглядаються на Заході як спосіб чоловіків використовувати культуру честі для контролю жіночої сексуальності. Слід вважати, що фемінізм змінює деякі аспекти мовного використання в цьому відношенні.

Сучасні соціологи і антропологи протиставляють культуру честі культурі права [259]. У правовій культурі є звід законів, які повинні виконуватися всіма, включаючи покарання для порушників. Це вимагає існування громадських структур, необхідних для прийняття і виконання законів. Культура закону включає в себе неписаний суспільний договір Локка і Гоббса [116, 56], коли

члени суспільства погоджуються відмовитися від деяких аспектів своєї свободи, щоб захистити співтовариство і помститися за шкоду.

У багатьох мовах термін «честь» може відноситися до нагороди, що змінює становище людини в суспільній ієрархії. Такі нагороди висловлюють надання честі (іншими словами – почесі) і можуть включати в себе нагородження військовими і цивільними нагородами (наприклад, орден Британської імперії), дарування дворянського титулу або лицарського звання (наприклад, належність до французького ордену Почесного легіону).

Таким чином, феномен честі є складним поняттям, яке в лексичному значенні має як мінімум чотири різні трактування. Деякі з трактувань феномену честі вступають у протиріччя один з одним, що призводить до необхідності інтегруючого підходу до вивчення даного феномену і більш глибокого філософського визначення даного терміну.

Осмилення автором нейрофізіологічних основ феномену честі пов'язане з роботами відомого американського офтальмолога У. Бейтса [21], який на базі власних досліджень причин погіршення зору заснував методику покращення зору без окулярів і займався широким її поширенням. Незабаром після опублікування метод Бейтса отримав визнання фахівців, знайомство з ним стало обов'язковим при навчанні оптометристів ряду зарубіжних країн, увійшовши в програму спеціальних аспірантських курсів [21, с. 2].

У книзі «Поліпшення зору без окулярів» Бейтс описує дані своїх досліджень. Вперше пристосувавши ретіноскоп для вивчення погіршення і поліпшення зору в режимі реального часу, Бейтс досліджував причини поточного погіршення і поліпшення зору. Фактори, що покращують зір, він назвав «оптимум», а чинники, що погіршують зір, він визначив як «песимум». Бейтс писав: «Об'єкт стає оптимумом чи песимумом залежно від ефекту, який він справляє на психіку» [21, с. 65]. У ході таких експериментів Бейтс виявив, що в момент виголошення брехні зір людини погіршується: «Людина може мати хороший зір, коли говорить правду, але якщо вона буде стверджувати те, що не є правдою, навіть не маючи наміру обдурити, або ж, якщо вона подумки

представить те, що не є істиною, з'являться аномалії рефракції... Смію стверджувати, що брехня погано позначається на зорі, і це легко довести... Не раз людей просили невірно назвати свій вік або постаратися уявити, що вони роком старші або роком молодші, ніж насправді. У всіх випадках ретіноскоп показував аномалію рефракції» [21, с. 27].

Зі свого дослідження Бейтс робить ряд цікавих висновків. Він приходить до розуміння того, що м'язи, що оточують очне яблуко, функціонують бездоганно доти, поки діють спонтанно. Але як тільки нервові сигнали, що надходять від мозку, спотворюються під впливом будь-яких факторів, дія м'язів припиняє бути злагодженою, що спотворює також здатність ока до фокусування, спотворюючи наше сприйняття і погіршуючи зір. «Джерелом усіх таких зусиль, пов'язаних з очима, є мозок. Будь-яка думка про зусилля будь-якого роду передає руховий імпульс оку. Кожен такий імпульс призводить до відхилення форми очного яблука від норми і знижує чутливість центру зору. Отже, якщо людина хоче уникнути аномалій рефракції, їй необхідно позбутися будь-яких думок про зусилля. Психічне напруження будь-якого роду завжди призводить до свідомої чи несвідомої напруги очей. Якщо ця напруга приймає форму якого-небудь зусилля побачити, то завжди з'являється аномалія рефракції» [21, с. 26-27].

Бейтс цілком законно поширює свої висновки на дію всіх органів і функцій організму. Таким чином, Бейтс приходить до висновку, що причиною порушення функцій організму є стан мозку. Бейтс вважає, що напруга, яка виникає в мозку, викликає напругу в нервовій системі, яка, в свою чергу, блокує нормальну діяльність органів людини. Напруга в мозку, на думку Бейтса, викликає протиріччя в роботі м'язів-антагоністів (згиначів і розгиначів), завдяки чому вони заважають діяти один одному, від чого, зокрема, виникає порушення зору, так як і інших функцій організму.

Дослідження Бейтса знаходять підтвердження в принципі дії детекторів брехні. О. Фрай вважає, що «Побоювання бути викритим, почуття провини, що виникає в процесі брехні; хвилювання і знання своєї неправоти спричиняють

(помірні) фізіологічні реакції: підвищення кров'яного тиску, почастищення серцебиття і посилену пітливість долонь. Детектор брехні здатний зафіксувати ці фізіологічні реакції.» [206, с. 279]. Принцип детектора брехні заснований на ефекті, який більш ґрунтовно зміг пояснити Бейтс. В той час, коли людина говорить неправду, вона здійснює насильство над власною психікою. Іншими словами, її дії не є спонтанними, а викликаються зусиллями, і визначають напругу в мозку. Ця напруга має електричну природу і здатна передаватися нервовою системою іншим органам, впливає на інші функції організму. Зважаючи на це, подібна напруга впливає на такі параметри фізіологічного стану людини, як електрична активність мозку, зміна електричного потенціалу шкіри, зміна кров'яного тиску, серцевого ритму і так далі. Саме ці параметри ретельно відстежує детектор брехні в період відповіді на питання, що задаються людині. Якщо людина каже правду, то її функції спонтанні і протікають нормально. Якщо ж людина бреше, то незалежно від її волі і бажання, тобто підсвідомо, різко змінюються фізіологічні реакції, які вона не може стримувати й контролювати. Саме тому, незалежно від своєї волі і бажання, реакції організму видають інформацію про суперечність в мозку. Це доводить той факт, що описані реакції зміни функцій організму, спостерігаються навіть тоді, коли людина не відчуває ніякого хвилювання або страху в ході опитування.

В детекторі брехні для визначення зміни фізіологічних параметрів організму використовуються різні спеціальні датчики. До тіла людини прикріплюються спеціальні рецептори, які передають імпульси в прилад. Прилад їх інтерпретує і виводить результати на спеціальний екран. До застосовуваних в детекторі брехні датчиків належать датчики зміни дихання, які прикріплюються на грудну клітину і на живіт людини. Крім того, застосовуються датчики зміни шкірно-гальванічної реакції, які вимірюють також частоту пульсу і швидкість кровообігу. Використовуються датчики зміни артеріального тиску. Іноді використовуються також датчики тремора, які демонструють, чи не намагається людина змінити свій психічний стан для спотворення даних шляхом імітації хвилювання. «Система дихання, кровообігу



і тремора зрештою координується центральною нервовою системою. Тому величина нервової напруги людини може бути визначена за показниками тремору. Збільшення його амплітуди в екстремальних умовах настає значно швидше, ніж зміни в показниках кровообігу, дихання. Швидша відповідна реакція тремору на стрес робить перспективним її використання в детекції брехні.» [32, с. 77]

Принцип детектора брехні заснований на нездатності людини усвідомлено контролювати спонтанні реакції організму, які тісно пов'язані з процесами в людському мозку. Метод опитувань з використанням детекторів брехні вважається науково обґрунтованим і визнаний у багатьох країнах для виявлення приховуваної людиною інформації.

Для того, щоб найбільш повно зрозуміти результати досліджень Бейтса, і дію детектора брехні, а також усвідомити, як брехня може впливати на погіршення функцій організму, слід ретельніше розібратися, що ж таке брехня. Таке більш детальне дослідження явища брехні могло б дозволити зрозуміти, як насправді функціонує мозок, або хоча б дати поштовх для подібних досліджень.

Брехнею прийнято вважати спотворення істини, неправду. Істиною вважають адекватне відображення в свідомості того, що існує об'єктивно [160, с. 225, 331]. Таким чином, можна зробити висновок, що брехня - це заперечення істини.

Слід зазначити, що істинність або хибність конкретної інформації може бути невизначеною через те, що відомостей для визначення істинності чи хибності недостатньо. Тому іноді брехнею називають думку, яку людина, що є її носієм, вважає істинною, але яка не відповідає доведеній і підтвердженій істині. Щоправда, для подібних випадків частіше вживається термін «омана». У зв'язку з цим О. Фрай визначає брехню як успішну або безуспішну навмисну спробу, чинену без попередження, сформувану у іншої людини переконання, яке комунікатор вважає невірним [207].

Згідно з більш строгим визначенням, які даються в математичній логіці, брехня - це значення, протилежне істині [91]. Брехню визначають як

твердження, яке суперечить істинним значенням логічної системи. Логічна система формує безліч пов'язаних і несуперечливих тверджень або інших об'єктів. Твердження або значення, які суперечать послідовно сформованій логічній системі, виявляються помилковими. Оскільки брехня є одним з двох значень в логічній системі, можемо зробити висновок, що здатність мозку визначати брехню свідчить про те, що мозок є логічною системою, яка здатна обчислювати протиріччя.

Дослідження Бейтса, а також використання детекторів брехні дозволяють визначити, що обчислення мозком протиріч є мимовільною функцією, автономною властивістю підсвідомої системи мозку. Якщо людина не може усвідомлено керувати реакцією організму на брехню, то процес обчислення брехні керується неусвідомлюваними функціями, або підсвідомими функціями організму. Такий хід міркувань також дозволяє зробити висновок, що підсвідомість людини має автономні аналітичні здібності.

Розмірковуючи про природу напруження, яке виникає в мозку (про яке писав Бейтс), виникає необхідність більш детально зупинитися на природі нервових імпульсів. Природничо-наукові дослідження демонструють, що нервові імпульси мають електричну природу, тому нервову напругу можна розглядати буквально як електричну напругу. Це міркування призводить до висновку, що природа напруги в мозку має характер запирання струму, яке відбувається в ланцюзі простих автоматів, які описуються алгеброю Д. Буля.

Слід зазначити, що вперше ідею створення науки, яка зможе позначати поняття звичайної мови символами і створить деяку нову алгебру для співвідношень цих символів, висловив Г. Лейбніц. Лейбніц вважав, що після створення такої науки філософи перестануть сперечатися, а, з'ясовуючи істинність, скажуть: «Давайте обчислювати!» [110, с. 41-53].

Д. Булю належить теорія застосування символічного методу до логіки висловлювань, вперше викладена в його статті «Математичний аналіз логіки», опублікованій у 1847 році. Пізніше більш детально це дослідження він виклав в

обширному трактаті «Дослідження законів мислення, на яких ґрунтуються математичні теорії логіки і ймовірностей», опублікованому в 1854 році [40].

Д. Буль був натхненний прагненням, як і Лейбніц, створити теорію законів мислення, яка була б настільки ж точною, як будь-яка інша природнича наука. З цією метою Буль став позначати буквами не числа, як в алгебрі, а висловлювання. Йдучи таким шляхом, Буль показав, що висловлювання мають форму рівнянь, які схожі з алгебраїчними. Ці рівняння дозволяють вирішувати питання про хибність або істинність людських висловлювань. Так виникла теорія, що називається зараз алгеброю Буля.

Незважаючи на те, що за життя Буля його алгебра не отримала широкого розповсюдження, в даний період вона є однією з важливих складових математики. Сталося це завдяки тому, що алгебра Буля була знову «перевідкрита» К. Шенноном в 1938 році [229]. К. Шеннон довів, що алгебра, введена Булем, є відповідною моделлю для аналізу і синтезу схем релейних перемикачів. Таким чином, завдяки дослідженням К.Шеннона алгебра Буля стала широко використовуватися для складання схем автоматів, котрі працюють на реле.

Завдяки цьому факту виникла і стала розвиватися теорія цифрових машин. Відтоді алгебра Буля використовується для проектування та перевірки різних електричних схем, заснованих на реле, а також при програмуванні та розробці ЕОМ. У сучасній математиці теорія логіки висловлювань продовжує вдосконалюватися і перетворюється на цілий розділ теорії булевих алгебр, що включають алгебру множин, алгебру висловлювань і так далі.

Крім інших, аналогія між результатами досліджень Бейтса і технологією детекторів брехні дозволяє зрозуміти, що напруга, що виникає у нервовій системі, має електричну природу і впливає на електромагнітні характеристики людського організму. Існування зв'язку між електричним струмом, роботою м'язів і нервів вперше довів Гальвані наприкінці XVIII століття: «З того, що ми до цих пір дізналися і досліджували, можна, я гадаю, з достатньою підставою стверджувати, що тваринам властива електрика, яку ми дозволили собі

позначити разом з Бертолонієм та іншими деякою загальною назвою «тваринна». Вона міститься... в дуже багатьох частинах тварини, але у м'язах і нервах проявляється найбільш значно... Вона з силою прагне від м'язів до нервів або скоріше від останніх до перших» [48, с. 134].

Відкриття зв'язку між електрикою і роботою м'язів привело до практичного застосування цієї особливості в медицині. У 1902 році В. Ейнтховен опублікував статтю про створення високочутливого гальванометра, завдяки чому з'явилася можливість реєструвати зміни електричного потенціалу м'язів серця [253]. Запис зміни потенціалу серцевого м'яза при скороченні серця отримав назву електрокардіограми і використовується в медицині дотепер.

Електрична природа нервового імпульсу формально була доведена дещо пізніше. У XIX столітті німецький фізіолог Е. Дю Буа-Раймон за допомогою надчутливого гальванометра зареєстрував при стимуляції нерва слабкий електричний струм в ньому. В XX столітті американські фізіологи Д. Ерлангер і Г. Спенсер, поміщаючи мікроелектроди на різні ділянки нервового волокна, змогли реєструвати за допомогою осциллоскопа не тільки силу електричного потенціалу, що виникає при збудженні нерва, але і його тривалість, швидкість розповсюдження та інші параметри [83].

Пізніше німецький психіатр Г. Бергер став досліджувати електричну активність мозку, накладаючи електроди на різні ділянки голови. «Методика електроенцефалографії швидко одержала широке розповсюдження у фізіологічних лабораторіях і в неврологічних і нейрохірургічних клініках. Першим застосував електроенцефалопатію в клініці Бергер. Ним були знайдені характерні зміни електричної активності мозку при епілепсії» [83, с. 90]. Бергер виявив, що електрична активність мозку хвилеподібно ритмічно змінюється. Запис, що фіксує зміну електричної активності мозку, зараз відомий як електроенцефалограма.

Електрична природа нервових імпульсів, булева алгебра як основа роботи електричних релейних схем і досліді Бейтса приводять до висновку про те, що в контексті логічних властивостей мозок утворює аналог системи простих

автоматів, яку описує булева алгебра. Логічні властивості цієї системи, зупиняють або запускають струм в ланцюзі, залежно від наявності або відсутності протиріччя в імпульсах системи автоматів або нервових імпульсів.

Ці міркування здатні викликати асоціації з деякими існуючими поглядами на принципи функціонування етики і моралі. Прикладом таких поглядів є моральні підвалини, відповідно до яких припускається, що моральне право - це право, що дається тим, хто діє послідовно (внутрішньо несуперечливо); а також, що моральне право є джерелом моральної сили. Відповідно до цих поглядів можна стверджувати, що людина не має морального права вимагати від іншої виконання певного правила, якщо сама не виконує його. Але якщо людина відповідає певним вимогам, то це наділяє її не тільки моральним правом, а й відповідною моральною силою вимагати і домагатися виконання цієї вимоги іншою людиною.

Втрата морального права має зворотний ефект. Якщо людина чинить проти моральних норм, вона втрачає моральне право вимагати їх виконання іншими. Своєю поведінкою людина, що порушує моральні норми, задає нову моральну норму і нову систему моральних відносин. Відповідно до введеної таким чином системи моральних відносин, інші набувають моральне право чинити з ним так, як він чинить відносно інших. Це позбавляє того, хто порушив колишню систему моральних норм, моральної сили протистояти порушенню колишніх моральних норм іншими.

Зв'язок морального права і моральної сили можна простежити на прикладі біографії Чингісхана. В одному з ранніх епізодів життя Тімучжин (майбутній Чингісхан) був зраджений своїм сюзереном і цим підданий смертельному ризику. Загострене почуття справедливості, яке було властиво Тімучжину, призвело його до висновку, що він має моральне право діяти настільки ж підступно, як його сюзерен. Тімучжин без попередження напав на табір сюзерена, в результаті чого сюзерен втік до розташування іншого племені і був убитий. Але реалізація морального права, яка виникла після зради сюзереном Тімучжина, привела до подальших наслідків. Чингісхан став ставити у своєї

палатки цілодобову охорону [38, с. 33-34]. Таким чином, напад Тімучжина на палатку сюзерена став прецедентом, і він втратив моральне право протистояти самотужки подібній поведінці інших членів свого соціуму.

Важливим є питання, як пов'язані і чи пов'язані нейронні процеси головного мозку з моральним правом і моральною силою. Відповідь на це питання частково дає дослідження нейронних процесів та їх вплив на силу і виживання людини в екстремальних ситуаціях.

Поняття моральної сили людини перестає бути абстрактним при вивченні такого феномена, як морально опущена людина, з якою доводиться зустрічатися в армійських підрозділах серед солдатів строкової служби. Люди, яких називають морально опущеними, не тільки не в змозі відстоювати свої права, але з часом припиняють стежити за своєю зовнішністю і чистотою, різко відрізняючись від більшості інших солдатів. Логіка висловлення пов'язує це явище з моральним станом. Водночас саме армійські стосунки демонструють, що люди, які володіють видатною моральною силою, займають найбільш високе соціальне становище в армійському співтоваристві.

Проходячи службу в армії, дисертант спілкувався із солдатом, товаришами по службі якого були переважно вихідці з Кавказу. Знаючи, що представники кавказьких народів сильні духом, автор запитав у співрозмовника, чи є у них в частині дідівщина. Той відповів, що у них в частині хто сильніший духом, той і «дід». Це демонструє, що в армійських підрозділах моральна сила, або сила духу, визначає соціальний статус і є основною цінністю у визначенні ієрархічних відносин і перерозподілі цінностей.

Одним з важливих висновків із спостережень армійських відносин є висновок про те, що перемога у чоловічих конфліктах не залежить від маси, розміру і фізичної сили солдатів, які беруть участь у конфлікті, або тих, що з'ясовують стосунки у бійці. Результат єдиноборства визначає сила духу. Тому інгуш, ріст котрого - 150 сантиметрів, міг підпорядкувати своїй волі 180-сантиметрового масивного солдата, який ще й майже вдвічі перевершував його

масою тіла. Це ставить питання про фізіологічні, психічні а також нейрофізіологічні витoki моральної сили, тобто сили духу. Доцільно поставити питання: чи можливо за допомогою дослідження нейрофізіологічних функцій пояснити витoki сили духу, і таким чином щільніше підійти до природи духовних явищ?

Дослідження практик бойових мистецтв дозволяє знайти підтвердження висновків Бейтса про те, що стан мозку людини впливає на функції організму, зокрема, на спритність, координацію, силу і витривалість в бою. Цікавим з цієї точки зору є дослідження Брюса Лі – всесвітньовідомого фахівця з бойових мистецтв. Брюса відрізняло від багатьох інших майстрів східних єдиноборств те, що в результаті своїх постійних експериментів і тренувань він розвинув у собі феноменальну швидкість, реакцію і силу. Брюс Лі залишив багату інтелектуальну спадщину у сфері бойових мистецтв, мав більше двох з половиною тисяч книг у своїй особистій бібліотеці і своєю діяльністю спростував думку, що м'язова сила пов'язана з об'ємом м'язів.

Всебічну ерудицію Брюса Лі зумовило те, що він вивчав східні традиції завдяки своєму походженню, а досягнення західної науки - завдяки тому, що навчався в Технічній школі Едісона і Вашингтонському університеті. У книзі «Шлях випереджаючого кулака» [113] він відзначає, що всі рухи забезпечуються зміною м'язового напруження зв'язок, що беруть у них участь. Ефективність спільної м'язової роботи є одним з тих чинників, які визначають межі швидкості, витривалості, сили, спритності і точності у всіх видах атлетичних вправ. Те, як діють м'язи, і, отже, ефективність фізичної діяльності, цілком залежить від того, як нервова система керує м'язами. Таким чином, Брюс Лі стверджує, що «рух, який погано виконується, є результатом або не за адресою надісланих нервовою системою імпульсів, або тих, що надсилаються на частки секунди раніше (пізніше), ніж потрібно, або тих, що надсилаються не в тій послідовності чи з неправильною інтенсивністю» [113, с. 62-63].

У даних висновках Брюс Лі виходить з положення, що в кожному русі беруть участь м'язи-антагоністи (згиначі і розгиначі). Протилежна

(суперечлива) дія цих м'язів призводить до передчасної їх стомлюваності, взаємного ослаблення і недостатньої точності рухів, що є причиною поганої координації, стомлюваності і слабкості в бою. У цих висновках Лі повторює результати досліджень Бейтса. «Коли мають місце швидкі рухи, такі, як біг або метання, м'язи з одного боку суглоба скорочуються, а на протилежній стороні розтягуються, щоб «дозволити» рух. Напруга існує по обидві сторони суглоба, але вона значно менше там, де м'язи розтягнуті... Будь-яка надмірна напруга в розтягнутих м'язах діє як гальмо, а тому уповільнює і погіршує дію. Такі протидіючі напруги збільшують витрату енергії при роботі м'язів, що виражається у швидкій втомі. Коли виникає нове завдання з вимогами, що відрізняються інтенсивністю навантаження, темпом, повторюваністю або тривалістю, то необхідне досягнення абсолютно нового зразка «нейрофізіологічного регулювання». Тому втома, що відчувається у новій діяльності, виникає не тільки від використання інших м'язів, але і від гальмування, викликаного неправильною координацією» [113, с. 62].

Цікаво відзначити, що для досягнення внутрішнього стану ненапруженості, спонтанності майстри східних єдиноборств, зокрема Брюс Лі, вдаються до медитативних практик. Ці практики також слугують для досягнення певного стану концентрації та одночасного уловлювання всіх рухів, які відбуваються навколо учасників, під час бою. Потрібно припустити, що саме такого стану спонтанно досягали люди честі, що постійно перемагали в численних боях. Використовуючи поняття внутрішньої порожнечі, Брюс Лі приходить до висновку, що «медитувати означає реалізовувати незворушність вашої природної натури». Це підштовхує його до висновку, що «зусилля всередині розуму веде до його обмеження, тому що зусилля має на увазі подолання перешкод...» [113, с. 40].

Найбільш часто використовуваною практикою є медитація дзен. Дзен є однією з найбільш значущих шкіл буддизму, яка виникла на основі буддистського містицизму. Назва «дзен» - лише одне з найменувань цього напрямку, що отримав широку популярність на Заході і походить від



санскритсько-палійського терміна «дх'яна» або «джхана» [71, с. 62], який означає глибоке зосередження, медитацію, споглядання, а також відстороненість або звільнення [217, с. 17].

Майстер дзен і автор трактатів про техніку кендо - стародавнього японського мистецтва володіння мечем - Т. Сохо радить під час бою не прив'язуватися до якогось об'єкта, а сприймати всі рухи противника в цілому, не зупиняючись на чомусь одному [194, с. 420-421]. Особливістю дзен-буддизму є те, що він являє собою практику, при якій людина прагне здійснити контакт свого внутрішнього і зовнішнього світу, не вдаючись до посередництва інтелекту [194, с. 31]. Дзен вдається до різних способів зупинки будь-якої розумової активності людини шляхом початкової концентрації на якомусь об'єкті. Але це лише перший етап на шляху дзен, так як медитація над будь-якою думкою або на якомусь об'єкті розглядається в дзен як штучний стан. Кінцевою метою медитації є стан «природності», який дозволяє сприймати реальність «як вона є» [194, с. 87-88]. Цікаво, що майстрами, сутність дзен визначається як досвід споглядання людиною своєї природи, і це споглядання відірване від методів, які є тільки допоміжними засобами.

Під впливом даосизму буддизм, незважаючи на вимогу утримання від вбивства, став основою військових мистецтв, і бойові дисципліни стали сприйматися як одна з форм шляху дзен. Ведення бою не залишає людині часу на роздум, ситуація змінюється так швидко, що аналіз і планування дій настільки уповільнюють реагування, що неминуче веде до поразки. Бійці, що практикують дзен, вважають, що лише чиста, не затьмарена думками свідомість, дозволяє реагувати спонтанно, тобто - миттєво. На думку дзен-буддистів, незатьмарена свідомість подібна до дзеркала, що здатне миттєво відображати будь-які події, що відбуваються у зовнішньому світі.

У Китаї та Японії бойові практики сприймаються насамперед як мистецтво і духовний шлях, спосіб розвитку духовних здібностей воїна. Знаменитий шлях самурая Бусідо, що увібрав в себе багато рис дзен-буддизму, зокрема, практики строгого самоконтролю і самоволодіння, а також ідею байдужості до смерті,

також є проявом такого духовного шляху. Засобом до досягнення високого володіння собою була медитація дзадзен, що виробляє у самурая впевненість і холонокровність перед обличчям смерті: «Жодна думка не повинна затьмарювати чисте дзеркало свідомості, яке повинно миттєво реагувати на будь-який подразник. Секрет володіння мечем полягає в здатності до спонтанного і безперешкодного прояву просвітленої свідомості. Аналогічно як просвітлений сприймає події в міру їх прояву і реагує на них згідно з їх характером, так і в бою удари мечем ідуть в одній нерозривній послідовності. Непотрібні думки, насамперед думки про життя і смерть, виганяються зі свідомості. Лише той, хто піднявся над цією одвічною дилемою, досягає абсолютного безстрашся, що відрізняє досконалого воїна» [71, с. 242].

Медитація в дзен-буддизмі є способом досягнення саторі, раптового просвітління, пробудження. Д.Т. Судзукі визначає саторі як «інтуїтивне проникнення в природу речей на противагу аналітичному або логічному розумінню цієї природи» [194, с. 160-161].

У традиції дзен виділяють два види саторі: мале й велике. Мале саторі відкриває людині істинну природу речей лише на короткий час, в той час як велике саторі робить з людини ту, що постійно перебуває у пробудженому стані. Завданням буддійських практик є відкриття нерозривної єдності людського «я» і зовнішнього світу [72]. Дзен розрізняє три стадії медитативної практики: «одноточкова свідомість» коли медитуючий спрямовує увагу лише на який-небудь об'єкт, «свідомість позбавлена думок», коли медитуючий вільно перенаправляє увагу від об'єкта до об'єкта, стаючи відстороненим спостерігачем, і «не-свідомість», коли відбувається вихід за межі власного «я» реалізуючи так звану, внутрішню порожнечу, яку дзен-майстер Сун Сан називає станом «ясного розуму» [1].

У практиці і філософії дзен під порожнечою як правило, розуміють відсутність будь-яких думок взагалі. Але, звертаючись до практики дзен медитації, стає очевидним, що внутрішня порожнеча не завжди передбачає повну відсутність думок, але також стан, в якому медитуючий просто

спостерігає за перебігом думок, не прив'язуючись до них. В описаному тут випадку Брюс Лі під порожнечою розуміє відсутність напруженості розуму, або відсутність напруги, пов'язаної з протиріччями в думках. Саме цього стану домагається Бейтс у своїх методах поліпшення зору без окулярів. Багато методів Бейтса також нагадують медитацію. Дослідження фізіологів приводять до висновку, що медитація дійсно покращує фізіологічний та психічний стан пацієнтів [247].

В контексті даного дослідження медитацію можна розглядати як спосіб усунення внутрішніх суперечностей і пов'язаних з ними нейронних напружень, що мають електричну природу. Завдяки такому ходу думок, нескладно зрозуміти, що саме несуперечливість стимулів мозку визначає злагодженість і спонтанність всіх функцій організму, зумовлюючи, зокрема, швидкість реакції, силу, витривалість і координованість в бою.

Прагнучи відповісти на питання про те, які внутрішні трансформації відбуваються з людиною в період медитації, слід уважніше дослідити процес досягнення медитативного стану. Для цього доцільно звернутися до рекомендацій і практики майстрів дзен.

Рекомендації при навчанні дзен медитації можуть здатися суперечливими: з одного боку, медитація в перекладі означає концентрацію, але майстри дзен вимагають не концентруватися ні на чому. При цьому вони стверджують, що саме так відбувається відновлення внутрішньої сутності людини. Майстри стверджують, що результатом досягнення медитативного стану буде відчуття, при якому ви чуєте і відчуває все одночасно, рівномірно відчуваючи всі явища і процеси в міру їх впливу і віддаленості від вас.

Як можна одночасно концентруватися, відновлюючи власну сутність і покращуючи узгодженість всіх процесів організму, і не концентруватися ні на чому, ясно відчуваючи все навколишнє одночасно? Це питання здається парадоксальним, але відповідь на нього досить проста. Сприяє їй визначення структури організму і її сутності з точки зору даного дослідження. Для цього слід зазначити, що організм людини являє собою сукупність певних елементів (

клітини, органічні молекули). Всі ці елементи являють собою організм (дещо ціле) завдяки тому, що вони підпорядковані єдиному порядку. Під порядком будемо розуміти певний індивідуальний характер взаємного підпорядкування різних елементів. У природі подібне впорядкування ми спостерігаємо на прикладі кристалічних структур, кожен елемент яких підпорядкований загальному порядку завдяки взаємному підпорядкуванню. Дане порівняння з кристалічними структурами має під собою обґрунтування, оскільки цитоплазми живих клітин і тканинні рідини є розчинами органічних молекул, які в свою чергу, формують рідкі кристали з властивим їм порядком. «Представників рідких кристалів треба шукати серед органічних і біоорганічних речовин... Свою назву ці речовини отримали з тієї причини, що вони чудернацьким чином поєднують в собі властивості рідини і кристала» [94, с. 592].

Для вирішення завдань даного дослідження слід розглянути два типи кристалів: кристали з анізотропною структурою (кристал цукру) і кристали з централізованою структурою ( кристал сніжинки). Прикладом кристалів з централізованою структурою можуть також служити кристалічні візерунки, які утворюються при замерзанні вологи на склі або при висиханні органічних розчинів. Характер таких кристалічних утворень зумовлений центрами кристалізації, які задають поширюваний серед інших молекул порядок підпорядкування та утворення індивідуального візерунка. Американський фотограф В. Бентлі, який усе життя присвятив вивченню і фотографуванню сніжинок так описав процес утворення сніжинки: «це... схожі на деякі кристали снігу, які складаються, очевидно, з підталого зсередини снігу під впливом особливим чином сфокусованого випромінювання (впливу)» [248, с. 20].

В контексті описаного процесу є можливість розглядати порядок організму як централізований порядок, який вперше виникає при злитті двох статевих клітин, задаючи індивідуальний порядок організму. Клітини, отримані в результаті ділення зароджуваного ембріона, підкоряються порядку, що задається першою клітиною, послідовно формуючи порядок організму. Цей

порядок, подібно до порядку в рідкокристалічних структурах, під впливом різних чинників може послаблюватися (хаотизуючись) або посилюватися. Індивідуальний порядок організму слід визначити як його сутність, адже молекули і клітини організму періодично замінюються, оновлюючи організм, хоча при цьому властивості організму в цілому - зберігаються. «Всі молекули нашого тіла безперервно руйнуються і утворюються знову. Точно так само і в мозку 90% білків оновлюються не більше, ніж за два тижні. Побудовані з білків структури, звичайно, не змінюються - процес можна порівняти з ремонтом цегляного будинку, коли в кладці тут і там замінюють окремі цеглини» [26, с. 159].

З точки зору фізики, кожен елемент організму, включаючи клітини або органічні молекули, має своє електромагнітне поле. Елементи (клітини і молекули) організму, підпорядковуючись єдиному порядку, посилюють поля один одного, формуючи єдине, посилене поле. Протиріччя у взаємному підпорядкуванні елементів, наприклад, клітин і органічних молекул, і зокрема, нейронів, погіршує функції організму. Узгодження дій елементів - клітин і молекул в них - навпаки, поліпшує функції. Завдяки цій властивості збільшення порядку організму здатне збільшувати силу сукупного поля і злагодженість функцій, а разом з цим - м'язову силу, витривалість, точність та інші здібності організму. В контексті фізичних процесів, таке посилення сукупного поля організму, яке пов'язане з посиленням його функцій, можна назвати зростанням сили духу. В такому випадку сила духу визначається величиною сукупного поля організму, яке являє собою узгоджені електромагнітні поля елементів організму.

З такої точки зору, дзен-медитацію можна розглядати як форму концентрації всіх елементів організму на центрі власної сутності. В такому разі централізація є формою поляризації всіх елементів тіла на центрі власної сутності. Завдяки цьому медитація пов'язана з відновленням власної сутності і узгодженням всіх елементів організму. Але оскільки всі елементи організму полярні, то одночасно така концентрація поляризує протилежно заряджені

елементи організму в зовнішнє середовище, рівномірно підпорядковуючи елементи організму всім зовнішнім явищам. Такий стан поляризації ми спостерігаємо або при формуванні сніжинок, або розглядаючи фотографії окремих живих клітин в інфрачервоному випромінюванні. Таке рівномірне підпорядкування зовнішньому світу дозволяє централізованому організму чуйно й адекватно відчувати всі події та явища, що відбуваються навколо, в міру їх впливовості та віддаленості. Саме така рівномірна поляризація призводить до злиття порядку організму даної людини з порядком оточуючих явищ, і, в кінцевому підсумку, при достатньо високій концентрації, з порядком універсуму. Найімовірніше саме такого стану досяг Будда в період свого просвітлення. Така форма об'єднання з сутністю Абсолюту може пояснювати, чому досягнення внутрішньої централізації допомагає майстрам східних єдиноборств рівномірно відчувати всі рухи противників, незалежно від того, в якій з галузей навколишнього простору відбуваються ці рухи. Це також може пояснити, чому дехто з людей у складних ситуаціях здається таким, що його веде провидіння, доля, котрі захищають і оберігають (у разі, якщо людина зберігає внутрішню цілісність).

Порівняння з кристалізацією сніжинки доречно також і тому, що зростання міри порядку організму, як і кристалічних структур, вочевидь, пов'язане з взаємним підпорядкуванням полів елементів, яке відбувається в періоди спокою, низької активності (кінетичної енергії). Ці міркування підтверджуються даними досліджень вчених з Пенсільванського університету Е. Ньюберга і Ю. Д'Аквілі, які провели ряд експериментів, що демонструють, що медитація змінює фізіологічний стан мозку. Вони здійснили сканування мозку за допомогою «мічених» радіоактивних атомів глюкози під час глибокої медитації і виявили різке зниження активності в задній тім'яній частці. Автори вважають цю ділянку пов'язаною з орієнтацією, оскільки люди з ураженням цієї частини мозку ледве знаходять дорогу на околиці свого будинку. Але у випадку медитації мова не йде про пошкодження мозку, а лише про особливий, надзвичайно пасивний стан цієї ділянки. Як вважають автори, якщо ця частина

має нормальну активність, то людина відчуває чітку відмінність між собою і навколишнім середовищем, але коли ця частина мозку перебуває в «сплячому» стані, зокрема при медитації, це розрізнення втрачається, і кордони між особистістю і навколишнім її світом стираються [31]. Дані дослідження дозволяють зрозуміти, що медитативний стан є не просто однією з функцій мозку, а особливим його фізіологічним станом внутрішнього спокою, що забезпечує інше сприйняття світу і взаємодію зі світом.

В сімдесяті роки ХХ століття медитацію вперше стали вивчати за допомогою наукових методів. У 1975 році була опублікована книга Г. Бенсона «The Relaxation Response», в якій демонструвалася терапевтична користь глибоко розслабленого стану організму [247]. Це відкриття привело до використання медитації як запобіжного засобу для зниження стресу і поліпшення фізіологічних параметрів організму. Досліди продемонстрували, що медитація виробляє помітні фізіологічні зміни ряду досліджуваних параметрів. Так було виявлено, що медитація призводить до уповільнення обмінних процесів, зниження рівня молочної кислоти в крові, яка пов'язана зі станом неспокою і напруги. Було також виявлено зв'язок медитації та форми певних мозкових хвиль. У зв'язку з цим медитацію стали вважати засобом, що протистоїть неспокою і стресу. Дослідження зв'язку медитації та фізичних параметрів дозволили також по-новому поглянути на зв'язок мозку і фізіологічного стану організму.

Зв'язок несуперечності мозку і здоров'я організму, який встановлений дослідженнями Бейтса, також простежується в деяких значеннях слов'янських мов. Цікаво відзначити, що логіка української мови пов'язує поняття цілісності з відмінним функціонуванням організму, а також поняття цілісності з морально-етичними якостями людини. Поняття фізичного здоров'я у термінах «зцілення» і «цілитель» вказує на те, що в уявленні людей стани фізичного і психічного здоров'я пов'язані зі станом внутрішньої цілісності, або цільності. Завдання цілителя - відновити початкову цілісність організму людини. Звучання термінів «зцілення» і «цілитель» органічно пов'язані із суттю

морального і психічного стану, з термінами «цілісний», «цільний». Це говорить про те, що глибоко в підсвідомості людей внутрішня несуперечливість безпосередньо пов'язана зі станом внутрішньої централізації, або цілісності. Таким чином, зв'язок понять цілісності і зцілення, є підтвердженням того, що люди здавна помічали, що внутрішня узгодженість є джерелом морального і фізичного здоров'я.

З точки зору метаантропології і філософії екзистенціалізму, граничні стани людини є умовою відновлення її справжності. Словник філософської антропології під редакцією Н. Хамітова, визначаючи справжність людського буття, вказує на те, що «поділ людського буття на справжнє і несправжнє - характерна риса екзистенціалізму, персоналізму та метаантропології. В екзистенціалізмі буденність протиставляється екзистенції,... в метаантропології розгляд справжності буття людини виводить на суперечність буденного буття і протилежного йому граничного і метаграничного» [203, с. 275].

Визначаючи риси межової ситуації, К. Ясперс пише: «Ситуація стає межовою ситуацією, якщо вона пробуджує суб'єкт до екзистенції через радикальне потрясіння його існування» [242, с. 79]. Досягаючи стану цілісності на межі життя і смерті, деякі люди не тільки спонтанно досягають стану найвищої внутрішньої концентрації, але цей стан дозволяє їм також досягати надчуттєвості, що межує з провидінням. Так, у повісті Лермонтова «Герой нашого часу» [112] ми зустрічаємося з описом подібного явища. Лермонтов демонструє, що в умовах війни деякі з офіцерів мали особливе відчуття, яке дозволяло їм визначати, виживе чи загине інша людина в найближчому майбутньому. У главі «Фаталіст» [112, с. 165-175] Печорін відчуває, що один з офіцерів неодмінно загине найближчим часом. І це дійсно відбувається. Аналогічне відкриття зробили американські військові. Під час війни у В'єтнамі виявилось, що деякі з солдатів в період військових дій відкривають в собі екстрасенсорні здібності. Військові США використовували ці здібності для виявлення локації ворожих військ та інших військових цілей. Ці спостереження підтверджують думку, що коли людина перебуває на межі життя і смерті, вона



виявляється здатною відчувати щось більше, ніж в буденному стані. Слід вважати, що такі екстрасенсорні здібності дозволили помітити зв'язок між внутрішнім станом людини та її здатністю до виживання в бою. Очевидно, саме цей особливий внутрішній стан внутрішньої цілісності і сили духу, що забезпечує перемогу в бою, з самого початку отримав назву честі.

Цікавим для розгляду в рамках даної роботи є питання виникнення аристократії як особливого і відокремленого соціального шару, пов'язаного з певними духовними і етичними якостями, і насамперед з цінностями честі. Як відомо, аристократія зароджувалася в усіх етнічних утвореннях як військова аристократія, інакше кажучи, як військова еліта. В результаті яких же процесів формувалася військова еліта? Для аналізу цього питання слід зазначити такі чинники.

На ранніх етапах формування військової еліти відбувалися постійні війни, багато з людей, що брали участь в боях, гинули. Виживали люди, що мали особливу удачу в бою. Чим визначалася ця удача? Очевидно, факторами, переліченими при аналізі нейрофізіологічних процесів: силою, швидкістю, витривалістю і точністю (високою координацією) рухів бійця. Вище ми визначили, що всі ці якості породжуються внутрішньою цілісністю, несуперечливістю мозку, тому відбір в бою залишав людей, котрим притаманна відповідна цілісність. Більше того, людям, що мають особливу удачу в бою, притаманні особливі якості мислення і сприйняття. Цілісність, океанічність їх сприйняття забезпечує їм здатність аналізувати все, що відбувається навколо, а внутрішня несуперечливість забезпечує ясне мислення. Люди, що перемагають в бою і що діють особливо вдало, ставали предметом захоплення для інших, їхнє мислення і сприйняття мало особливу цінність для виживання не тільки їх самих, але і для виживання і перемоги інших бійців, а в кінцевому підсумку - всього військового підрозділу. Звичайно, такі люди незмінно відзначалися і виділялися, їхні дії ставали прикладом і предметом централізації дій інших людей. Саме цей процес перетворював людей, успішних в бою, у лідерів військового співтовариства.

Слід зазначити, що люди, які завдяки своїм внутрішнім якостям постійно перемагали в бою, мали більше шансів залишити потомство, а також здатність залишити більш численне і забезпечене матеріально потомство. У спадщину передавалося не тільки і не стільки майно, здобуте в результаті успішних військових операцій і переділів, скільки світосприйняття, моральні цінності і генетична схильність до внутрішньої цілісності, деякі особливості якостей мозку. Такий процес закріплював особливе соціальне становище у військовому співтоваристві не стільки за окремими особистостями, скільки за цілими династіями людей, котрі постійно воюють і постійно виживають. Цих людей і ці династії відрізняла одна особлива риса - прагнення зберігати внутрішню цілісність, несуперечливість. Ця риса простежувалася в моральних підвалинах і поведінці обраних династій, виражалася в особливо стійкій самоповазі й гідності особи і називалася честю. Таким чином, честь стала особливою рисою військової еліти. Завдяки описаному процесу люди честі утворювали династії, які займали все більш високе положення в кочовому або військовому суспільстві, виділяючись в еліту військових формувань. Треба вважати, що після того, як військова еліта, яка зберігає стан честі, виділилася в окрему спадкову групу, вона отримала особливу назву: еліту військових спільнот стали називати аристократією.

Оскільки відносини честі зароджувалися незмінно в середовищі кочових і воюючих етносів, вони пов'язані зі стосунками, які при цьому виникають. Для захисту себе, свого майна і своєї сім'ї в умовах відсутності зовнішнього захисту люди шукали джерела сили, зокрема сили духу. За інших рівних умов у відкритій боротьбі перемагали люди з найбільш вираженою силою духу. Джерелом цієї сили духу служили деякі якості їх особистості. Дослідження підтверджують, що честь і аристократизм завжди пов'язані зі здатністю захистити своє життя та майно. На це також вказують соціологічні дослідження виникнення культури честі, проведені Р. Нісбеттом [259]. Зв'язок між честю і здатністю захистити майно простежується в Словнику середньовічних термінів Коредона, який вказує, що поняття «честь» пов'язувалося з майновими

правами: «Честь (Honour). Група садиб або феодалних володінь, що належать одному лорду; світлості. Честь (Honour) мала свій суд для лордів, «що втратили честь» » [250, с. 157]. У воюючих соціумах причинно-наслідковий зв'язок між життям і силою духу ставав очевидним. І ця логіка стверджувала, що сила духу служить джерелом життя, власності і здатності утримувати сім'ю. З цього неминуче випливає, що сила духу є первинною, а, отже, є більш високою цінністю, ніж життя. Слід вважати, що саме це прагнення до сили духу Ніцше визначав як волю до могутності. На відміну від аборигенних племен Африки та Індонезії, які черпають силу духу у втіленнях зовнішніх персоніфікованих сутностей, військові кочівники черпають силу духа з внутрішньої цілісності. Саме ця внутрішня цілісність стає духовним шляхом воюючих людей.

Внутрішньо несуперечливий стан мозку пов'язаний з почуттям самоповаги і виражається у відчутті впевненості і власної гідності. Саме цей стан носить назву цілісності особистості. Підтримка цього особливого внутрішнього стану (честі) стала духовним шляхом військової еліти. Ми могли б назвати цей духовний шлях своєрідною, негласною релігією особливого прошарку людей. Але, на відміну від традиційних релігій, духовний шлях честі не мав персоніфікованого бога і чітко виражених і викладених письмово догматів або установок. Але духовному шляху честі притаманна одна риса усіх світових релігій - у ньому духовні цінності були більш високими, ніж людське життя. Релігія честі черпала силу духа з внутрішнього джерела - власної цілісності людини.

Здійснений аналіз поняття честі дозволяє зробити висновок, що честь є особливим станом внутрішньої цілісності, що досягається завдяки концентрації організму людини на центрі власної сутності. Такий стан є фактором, що збільшує силу духу і зумовлює внутрішню узгодженість усіх елементів і функцій організму.

Дане визначення честі вимагає розгляду ще кількох питань. Перше з них стосується того факту, що організм, зокрема свідомість людини, здатний концентруватися не тільки на центрі власної сутності, відтворюючи свій

початковий, індивідуальний порядок. У процесі життя людина здатна концентруватися на різних зовнішніх явищах і персоніфікованих сутностях, підкоряючись сама і підпорядковуючи елементи свого організму зовнішньому полю, а разом з ним - і зовнішньому порядку, а значить, і зовнішній сутності. Такий процес відбувається, коли ми дивимося на іншого або слухаємо іншу людину. Концентруючись на тембрі, частотах голосу, ми налаштовуємо свій орган слуху на певний їх спектр. Цей спектр, у свою чергу, несе інформацію про сутність мовця. Завдяки цьому відбувається часткове підпорядкування нашого внутрішнього порядку і частини нашої сутності порядку іншої людини. Таке міркування дозволяє зрозуміти, що індивідуальний порядок організму визначає індивідуальний характер його як коливальної системи, а отже, індивідуальний характер електромагнітних та інших випромінювань. Зміна порядку організму змінює і характер випромінювань, вказуючи на зміну стану організму.

Проте коливальна система може бути як випромінювачем, так і приймачем електромагнітних та інших хвиль. У такому випадку зміна порядку (стану) організму дозволяє налаштовуватися на сприйняття певного спектру хвильових частот, що дозволяє йому проникати у сутність іншого організму, сприймаючи зміну його емоційного стану.

Дане міркування дозволяє зрозуміти, що елементи нашого організму здатні концентруватися не тільки на центрі власної сутності, але і на зовнішніх сутностях, підкоряючись зовнішньому порядку. Така концентрація на зовнішній сутності також викликає узгодження елементів організму. І це узгодження, як і концентрація на власній сутності, здатна служити каталізатором сили духу. Прикладом такої високої концентрації на зовнішній сутності, що служить каталізатором сили духу, може бути любов. Любов, як і стан честі, загострює почуття людини, активізує і покращує її фізіологічні функції. Любов, як і честь, деколи породжує екстрасенсорні здібності, пов'язані з глибоким проникненням у сутність іншої людини. Але основна відмінність кохання від честі полягає в тому, що честь як форма концентрації на всьому (і у

цьому сенсі на сутності абсолюту) дозволяє рівномірно сприймати і відчувати всі події, породжуючи внутрішню і зовнішню свободу. Любов - це теж концентрація, і, отже, узгодження всіх полів і функцій організму. Але любов формує концентрацію на сутності лише однієї людини, не дозволяючи нашій сутності рівномірно сприймати решту світу і проникати у сутність універсуму. Саме тому любов часто пов'язана з розчаруваннями, образами і ненавистю. Любов далека від медитативного стану, у той час як стан честі, навпаки, близький до медитативності.

Наведене раніше порівняння честі з медитативністю дозволяє пояснити відмінність між істинним станом честі і неповноцінною честю. Так, ми інколи зустрічаємося з проявами тероризму, прихильники якого також часом жертвують собою заради, як їм здається, високих ідей, але вони сповнені ненависті і обурення у період скоєння своїх дій. І хоча вони не називають себе людьми честі, навколишні іноді плутають таку поведінку з проявами істинної честі. Ненависть у тероризмі, як і у проявах пристрасної закоханості, є зворотною стороною вивищення якихось обмежених явищ, зведення когось чи чогось у ранг святості.

Поклоніння обмеженій сутності ділить світ на два протилежних світи: світ, який підтримує їх єднання з предметом поклоніння, і світ, який руйнує це єднання. Перший світ є піднесеним, другий - предметом ненависті. Так народжується поділ універсуму на світ добра і зла. Цей поділ дозволяє гостро відчувати лише півсвіту, другу, часом більшу частину світу, така людина не сприймає і не розуміє. Будь-які духовні сутності є порядками, здатними до самопоширення, підпорядкування зовнішніх явищ своєму порядку [41]. Тому адепту обмеженого сприйняття здається, що зовнішній, ворожий світ постійно прагне захопити і захоплює промінець його святості. Це породжує страх і відчуття згубної фатальності. Ці відчуття слугують джерелом релігійного фанатизму і тероризму, готовності пожертвувати собою заради порятунку святого.

Методологія метаантропології, детально розроблена Н. Хамітовим [212], дуже добре пояснює поділ феномена честі на світи феномена уявної честі, світ феномена неповноцінної честі (або феномена помсти), і світ феномена справжньої, океанічної честі. Світ уявної честі з'являється у буденному житті як одна із соціальних ролей. Будучи пов'язаним з рольовими іграми, світ буденного життя є несправжнім. У такому світі честь виступає як жест, поза, демонстрація почесей і регалій, а позбавлення честі пов'язане з відсутністю або позбавленням зовнішнього прояву поваги або регалій. Саме такий світ честі змальовує Шопенгауер при тому, як розуміє «лицарську честь» [232, с. 431] .

Світ граничного буття породжує екзистенціальні переживання, очищуючи сутність людини від усього наносного. Але часто екзистенція є недостатнім стимулом для трансцендування. Саме світ граничного буття породжує прагнення до виживання у екстремальних умовах і необхідність до трансформацій, що збільшують силу духу. Часто саме екзистенція як перехідна трансформація сприйняття породжує перехідну стадію світу честі - світ помсти. І лише еволюція граничного екзистенціального стану в умовах постійного знаходження на межі життя і смерті породжує через трансцендування світ метаграничного буття, метаграничну концентрацію сутності і появу океанічності, що пов'язані з проявом феномена справжньої честі.

У світі граничного і буденного буття уявлення про честь часто піддаються розділенню світів на світ добра і зла, що призводить до нерозуміння природи універсуму, втраті медитативності і внутрішньої цілісності, властивих трансцендентальному стану істинної честі. Хибне уявлення про честь виходить з нерозуміння сутності честі, з уявлення про те, що честь можна втратити під впливом зовнішніх факторів. У такому випадку те, що веде до втрати уявної або неповноцінної честі, сприймається як вороже, а те, що сприяє її збереженню, - як святе або піднесене. З точки зору метаантропології таке розходження в сприйнятті честі також слід розглядати як розходження між мужнім і жіночним архетипами [212]. Мужнє сприйняття більше сконцентроване на сутнісних проявах. Для чоловіка більш властиво зберігати власну сутність під впливом

зовнішніх явищ. Для нього важливіше, що він являє собою всередині, ніж те, що думають про нього інші люди. На відміну від такого сприйняття, жіночне робить акцент на зовнішніх атрибутах. Жіночна сутність більшою мірою залежить від зовнішніх проявів. Жіночна особистість куди більше схильна підкорятися зовнішнім явищам і людям. Для неї і для її внутрішнього стану дуже важливо, як вона виглядає і в що вона одягнена. Для жіночних особистостей значно важливіше, що думають про них інші люди, ніж те, чим вони є насправді. Часом їх сутність настільки мінлива, що складно і визначити, чим вони є насправді, тому вони визначають це за зовнішніми атрибутами: одягом, матеріальним становищем, соціальним статусом та знаками уваги. Істинно мужнє уявлення про честь пов'язане виключно із внутрішнім станом і не може бути втраченим за жодних зовнішніх обставин. Це виражено у збереженні стану цілісності та безстрашності в екстремальних умовах, при збереженні внутрішньої зосередженості і концентрації в критичних ситуаціях, під тортурами і при загрозі смерті. Відвага є формою збереження суворого централізованого підпорядкування в системі нейронів головного мозку, яке, в свою чергу, визначається високою мірою централізації та концентрації сутності людини. На відміну від мужнього сприйняття честі, жіночні особистості сприймають честь як сукупність зовнішніх проявів. Для них честь визначається соціальним статусом і одягом, кількістю прикрас і почеснями, що їм надаються. Така честь легко втрачається. Почесті можуть змінитися на прояв зневаги або осуд, прикраси - на наручники, а коштовний одяг - на тюремну роботу. Якщо при цьому соціальний статус визначає сутність людини, то її сутність буде зруйнована. Її внутрішній світ буде знищений, дійшовши до повного хаосу. Страх, вина, сум'яття - це форма хаотичного стану сутності, а разом з тим і нейронів головного мозку. Це порушує цілісність і стійкість до зовнішнього впливу.

Таким чином, сприйняття честі як внутрішнього стану сутності різко відрізняється від розуміння честі як сукупності почесностей. Боротьба за почесності робить психічний світ людини дуже непевним. Це змушує людину дуже гостро

реагувати на зовнішні прояви пощестей і приниженень. Мужня людина може не звернути увагу на гавкіт собаки або образливе зауваження іншого, в той час як жіночна особистість може агресію песика сприйняти як особистий виклик її значущості, соціальному статусу і стану уявної честі. Саме такий стан уявної честі викликає поділ світу на ворожий і дружній, часом породжуючи шизофренічно гостре ставлення до зовнішніх проявів неповаги.

Саме таке ставлення до честі і описував Шопенгауер, розмірковуючи про лицарську честь. «Іншого дворянина або офіцера гризуть таємні закиди самому собі, що він при якій-небудь обставині не дотримувався належним чином законів ідіотського кодексу, іменованого лицарською честю; справа заходить настільки далеко, що деякі, через цей стан поставлені в неможливість стримати дане ними чесне слово чи навіть лише задовольнити при сварках названий кодекс, позбавляють себе життя» [233, с. 436]. Цікаво відзначити, що в міру віддалення від військових дій, аристократичне середовище все більше набуває рис жіночного сприйняття честі, віддаючи все більшу данину зовнішніми проявами пощестей або осуду. Цей шлях веде до природної втрати сутності честі, справжнього духовного шляху честі і до втрати провідної ролі аристократії в соціальних процесах. Європейські уявлення про честь деяких пізніх періодів набувають форм, що більшою мірою пов'язані з пощестями і думкою суспільства, тому лицар або офіцер був змушений гостро реагувати на вираження думки навколишніх, що стосується його соціального статусу [220].

Дуже цікавим є порівняння Шопенгауером дуелей між представниками світу честі з ранніми ордаліями, або примітивними способами з'ясування божої волі [232, с. 437]. Шопенгауер обурений цим, але дане явище має досить глибокі нейрофізіологічні корені, основи яких можна простежити від міркувань і дослідів Бейтса. Згадані Шопенгауером ордалії мають корені в первісних магічних практиках. В одній з таких практик чаклун пропонує членам племені потримати в руці пташине яйце, яке має дуже тонку шкарлупу. Це робиться для того, щоб визначити, хто з членів племені скоїв крадіжку. У того, хто скоїв злочин, яйце неодмінно лусне [197, с. 105]. Традиційно ефективність цього



ритуалу вчені відносили до самонавіювання. Але слід зазначити, що, по-перше, саме внутрішні протиріччя в мозку злодія роблять його схильним до подібного гіпнозу або самогіпнозу. По-друге, саме протиріччя в мозку роблять нервові імпульси, що посиляються м'язам-антагоністам не узгодженими [21, с. 25-26], що викликає тремтіння або спонтанний судомний рух долонь і пальців. Саме цей ефект призводить до руйнування шкарлупи яйця і виявляє злодія. Приблизно за таким же принципом працювали й інші примітивні ордалії і магичні практики (випробування вогнем, водою, отрутою тощо), які визначали вину або невинність підозрюваної особи. При цьому стійкість організму до зовнішнього руйнівного впливу і здатність зберігати життєздатність в агресивних умовах середовища визначалася злагодженістю внутрішніх функцій і мірою внутрішньої несуперечності, цілісності людини.

Слід погодитися з Шопенгауером, що дуелі в лицарському світі мають багато спільного з ордаліями. Дуель, ставлячи дуелянтів на грань життя і смерті, виводить їх в граничний і екзистенціальний стан. Небезпека, створювана ситуацією, або загострює внутрішню напругу, руйнуючи внутрішню цілісність особистості, або призводить до максимальної внутрішньої концентрації та спрямованості до океанічної, тотальної природи універсуму. Це позначається на фізіологічних функціях дуелянтів, на їх зібраності і точності рухів. Саме той, хто менш внутрішньо цілісний, має менш точні рухи. Це визначає результат поєдинку. Таким чином, дуелі були способом з'ясувати міру внутрішньої цілісності, стійкості до паніки і страху в аристократів, з'ясовуючи цим міру належності дуелянтів до світу честі і міру їх правдивості та відкритості в тих чи інших ситуаціях. Саме така внутрішня логіка відносила результат дуелей до звершення Божого суду, на що також вказує Шопенгауер [232, с. 435].

Наведене визначення та розуміння витоків феномена честі з точки зору метаантропології дозволяють розглянути і більш точно визначити в даному контексті ряд пов'язаних з честю понять. Перш за все, слід зазначити, що при такому розгляді походження феномена честі моральне право виступає як

джерело моральної сили, а моральне право виявляється пов'язаним з несуперечністю стимулів головного мозку. При цьому порушення золотого правила моральності можна сприймати як форму логічного протиріччя, адже, коли людина поступає відносно іншої так, як вона не хотіла б, щоб чинила відносно неї, вона заперечує свою належність до свого класу. Це вводить її в логічне протиріччя, оскільки своєю дією вона заперечує прийнятний для неї порядок поведінки. Заперечення власного класу є також формою самозаперечення, викликаючи суперечність в системі нейронів головного мозку. У зв'язку з цим моральним правом ми могли б назвати систему наділення або позбавлення людини моральної сили, яка визначається мірою несуперечності стимулів мозку даної людини. В такому випадку моральна сила пов'язана з силою духу, якою наділяється або позбавляється людина відповідно до міри внутрішньої узгодженості або суперечливості, що визначає моральне право. Силу духу людини в контексті даних визначень ми розглядаємо як міру сукупного впливу полів окремих елементів, що складають її організм. Такий сукупний вплив полів її клітин формує те, що слід називати сукупним полем людини, яке часто також називається біополем. Саме завдяки узгодженості полів окремих клітин та органічних молекул організм здобуває підвищену швидкість, силу, точність і витривалість рухів. Крім того, збільшений вплив сукупного поля захищає внутрішню структуру людини від впливу зовнішніх полів. Узгодженість полів різних клітин також зумовлює міцність зв'язку між ними. В сумі це зумовлює не тільки хороші функції організму, але і підвищену стійкість організму до руйнівного зовнішнього впливу.

В контексті основних понять метаантропології силу духу людини, що виявляється у вигляді сили або слабкості людського впливу, слід відрізнити від проявів душі. Н. Хамітов вводить розуміння духу і душі як двох різних начал особистості: «Вічність вміщує в себе буття духу і душі як двох начал, що складають неповторність особистості» [212, с. 74]. Характеристикою душі можна вважати індивідуальний порядок, в який складені окремі елементи людського організму, - його молекули і клітини. Очевидно, новий порядок

організму, і відповідно до цього, нова душа, утворюється в момент злиття двох статевих клітин в період запліднення. Утворений порядок поширюється, підпорядковуючи собі зовнішні ресурси, формуючи плід і зростаючий організм. Душа як порядок організму здатна виявляти як силу духу, так і слабкість, схильність до зовнішнього підпорядкування. І якщо дух - прояв сили впливу та стійкості, то душа, як внутрішній порядок організму, здатна бути носієм різних проявів, у тому числі і проявів слабкості, здатності до хаотизації, руйнування. На відміну від духу, душа завжди має більш індивідуальний характер.

Розглядаючи совість в межах даного міркування, ми можемо зрозуміти, що совість формується як форма усвідомлення людиною морального права. Вона проявляється як усвідомлення існуючих в мозку протиріч, які позбавляють людину сили духу і приносять з собою дискомфортний душевний стан. В такому випадку мораль виступає як зовнішній прояв совісті, що виражається в судженнях про моральне право і правила загальної несуперечності поведінки в соціальному чи іншому середовищі. В даному випадку мораль здатна виносити судження не тільки і не стільки про власну поведінку людини, скільки про поведінку інших людей.

У середовищі військових аристократів з'являється ще одне поняття, пов'язане з морально-етичною сферою, - етикет. Етикет являє собою правила гарного тону. Вочевидь, його поява і розвиток пов'язані з необхідністю зберігати внутрішню цілісний і несуперечливий стан кожного з військових аристократів, адже це впливає на його боєздатність. Крім того, правила етикету формували несуперечливість в середовищі військових аристократів, яка була необхідна для узгодженості в період ведення бойових дій. Протиріччя ж могли мати надзвичайно згубні наслідки не лише у воєнний час, а й в мирний період, перетворюючись на збройні конфлікти між аристократами. Етикет з часом став правилами поведінки не тільки для членів одного військового підрозділу або країни, але і загальними правилами для людей честі. Маючи самоповагу і цілісність, люди честі поважали такі ж якості і в інших людях, у тому числі у своїх ворогах або суперниках на полі битви. Така повага до цільних людей була

частиною внутрішньої цілісності і логічної несуперечності людей честі, адже поважаючи себе за цілісність, ти поважаєш цілісність як таку, як рису людського характеру. Не поважаючи чужу цілісність, відвагу і честь, ти входиш в суперечність, прагнучи поважати ці риси у себе. Саме тому ми часто зустрічаємося з прикладами гідного пошанування і шанобливого ставлення до ворогів у світі честі. Це прямо протилежне проявам тероризму у світі релігійного або ідеологічного фанатизму. Честь змушує людину викликати противника на бій і вести бій на рівних умовах. Саме такий поєдинок може вважатися у світі честі звершенням божого суду, з'ясуванням міри цілісності, сили і відваги. У протилежному випадку напад може вважатися безчесним вчинком.

Такий хід роздумів дозволяє визначити етикет як правила непорушення честі. Крім того, він підводить нас до простежування зв'язку честі і чесності, а також зв'язку етикету і етики. Даний виклад приводить до висновку, що етикет заснований на необхідності підтримувати соціальну несуперечливість в середовищі аристократів. Крім того, ми дійшли висновку, що етикет ґрунтується на прагненні зберегти внутрішню логічну несуперечливість в системі функціонування мозку. Але якщо етикет являє собою лише звід правил зовнішньої поведінки, його підставу - прагнення зберегти внутрішню несуперечливість - слід віднести до внутрішньої етики. Таким чином, етика, як і етикет, з'являється завдяки якостям несуперечності властивим інтелекту, що зароджується в середовищі честі.

Слід вважати, що в період формування держави судові функції виконували аристократи, що видно на прикладі формування основ римського права патриціями і англійського традиційного права судьями-лордами і палатою лордів. Саме цей факт вплинув на поширення законів етики на більш широкі верстви населення, в тому числі на класи, що не відносяться до аристократичного середовища і світу честі.

Честь лексично і, очевидно, онтологічно пов'язана з поняттям чесності [201, с. 350]. Чесність є побічним ефектом, наслідком прагнення зберегти

внутрішньо несуперечливий стан, стан честі. Люди честі були чесними людьми. Вимогу чесності як етичну норму вони поширювали на правила соціально несуперечливої поведінки. На відміну від нижчих шарів, людина честі, аристократ зберігає чесність не зі страху викриття або страху божої карі, адже людям істинної честі не властивий страх. Людина честі прагне зберігати внутрішню цілісність як спосіб генерації максимальної сили духу, впевненості і самоповаги. Таким чином, воля до могутності виявляється пов'язаною з прагненням до честі і чесності. Людина, яка в умовах сучасного нігілізму втратила віру в бога і в божу кару, і яка поставлена в умови, в яких їй вигідніше збрехати, ніж зберігати правду, здатна зберігати чесність, лише зважаючи на прагнення до збереження внутрішньої цілісності, тому духовний шлях честі, особливо актуальний в умовах сучасного релятивізму і втрати сенсожиттєвих цінностей, як шлях забезпечення цілісності і несуперечності суспільства, шлях збереження і розвитку моральних цінностей.

Внутрішня цілісність і сила духу людей честі визначає їх вольові якості. Словник з філософської антропології під редакцією Н. Хамітова визначає волю як «єдність свідомого і несвідомого... усвідомлюється як сутнісна людська властивість, імпульс, що чинить різні виміри буття людини» [203, с. 81]. Слід обмовитися, що воля, вочевидь, зароджується і знаходить найбільш виражені риси саме серед людей честі, у світі честі. Ця обставина дозволяє використовувати метаантропологічний підхід до визначення і розгляду поняття волі і по-новому розглянути таке важливе для філософії і психології поняття як воління або іншими словами, вольовий акт.

Для розуміння феномену волі слід розглянути, в яких випадках вживається це поняття. Вольовою називається людина, яка в змозі підкорити всі функції організму і всі свої дії команді єдиного центру. У цьому ж руслі подане визначення волі в Новітньому філософському словнику, складеному А. Гріцановим: «Воля - феномен саморегуляції суб'єктом своїх поведінки і діяльності, що забезпечує векторну орієнтацію іманентних станів свідомості на об'єктивовану екстеріорну мету і концентрацію зусиль на її досягненні» [156, с.

130]. Зазначений центр називається вольовим центром і джерелом волі - команди, або стимулу, який підпорядковує організм людини цій команді. Така воля називається внутрішньою волею людини.

Вольовою також називається людина, яка в змозі підкорити інших людей чи інші зовнішні об'єкти, наприклад, тварин, або порядок зовнішніх речей або подій, своїй внутрішній волі. Таким чином, воля проявляється як зовнішня дія, здатність людини впливати на зовнішні явища чи події. Так, воля виступає як міра впливовості людини, а також як міра сили її активної дії. Вольова людина може впливати як силою свого духу, залишаючись пасивною (наприклад, однією своєю присутністю впливаючи на порядок поведінки оточуючих людей), так і за допомогою активних дій, наприклад, силою примушуючи людей, тварин, або предмети змінювати свою поведінку або положення, загальний порядок. Розгляд волі як засобу пасивного впливу, дозволяє відзначити, що воля - це не завжди активна дія. Вольова людина володіє особливою силою пасивного впливу на зовнішній хід подій. Зокрема, вольовою вважається людина, яка може протистояти своєю бездіяльністю зовнішнім активним і деструктивним діям інших людей. Наприклад, люди честі під тортурями здатні зберігати свій внутрішній порядок, не підкоряючись зовнішнім вимогам і діям людей, які намагаються порушити, зламати внутрішню цілісність і стійкість катованого. Завдяки таким спостереженням ми можемо стверджувати, що честь як стан внутрішньої цілісності наділяє людину особливою внутрішньою стійкістю до зовнішніх руйнівних дій, внутрішньою резистентністю. Це також дозволяє розглядати з філософської точки зору джерело здоров'я людей честі, наприклад, стійкість до бактеріальних і вірусних захворювань (які часто зустрічаються в умовах війни, але дозволяють виживати аристократам), а також швидке загоєння бойових поранень (про яке говорив ще Лермонтов, вказуючи, що горці вміють боротися, навіть будучи всі зранені [112, С. 38-39] як наслідок неймовірної внутрішньої цілісності. Воля людини є джерелом підпорядкування інших людей. Саме цей фактор є причиною

упорядкування соціальних утворень і синхронізації дій, скажімо, армійських підрозділів.

Завдяки такому розгляду природи волі можна визначити поняття «воля» з точки зору цілісності. Найбільш загальним визначенням, яке можна дати, буде визначення, яке стверджує, що воля - це спонукання до узгодженої дії. І дійсно: воля має деякий витік, в разі, коли ми спостерігаємо прояви внутрішньої волі людини, і в разі прояву зовнішньої волі, ми маємо справу з деяким витоким вольової дії, воління. У разі внутрішньої волі людини, цим витоким є деякий внутрішній психічний чи духовний центр людини, який посиляє нервові, психічні чи навіть якісь інші духовні стимули іншим частинам і органам людського організму. Таким чином, волею, або вольовим актом, є спонукання людського організму до узгодженої дії, ініційованої централізованими стимулами деякого центра. У разі протистояння вольової людини зовнішній деструктивній дії певний духовний центр (ми можемо навіть сказати – сутність людини) є джерелом, що спонукає її зберігати узгодженість і в разі необхідності діяти, діяти узгоджено. В такому випадку, можна простежити відмінність між честю, яка розглядається тут передусім як певний стан, і волею, яка розглядається як дія, акт.

У разі зовнішнього прояву волі, наприклад, у випадку підкорення волі визначеної людини інших людей, ми маємо справу з вольовою людиною як джерелом вольової дії, стимулу або системи стимулів, які спонукають інших людей до узгодженої дії. Таким чином, волю також слід визначити як спонукання до узгодженої дії. Такий розгляд дії волі призводить до ще одного важливого світоглядного висновку: воління, або спонукання людини до узгодженої дії, породжує силу, причому силу духовного характеру і походження, ту силу, яка називається силою духу. Таким чином, можна стверджувати, що узгоджена дія є джерелом сили духу, а та, в свою чергу, є джерелом моральної, фізичної сили, пасивного впливу і особливої внутрішньої стійкості до зовнішньої деструктивної дії, або резистентності. Варто також сказати, що воля - це наділення силою духу тих, хто діє узгоджено, звідки

впливає загальне формулювання: сила духу дається тому, хто діє внутрішньо узгоджено.

Проведений даною роботою екзистенціалістичний і метаантропологічний аналіз дозволяють розглядати честь і волю як категорії духовних явищ, як каталізatori сили духу. Розуміння природи волі і честі дозволяє знайти підхід до розуміння природи не тільки духовних сил, але й природи сутності людини. Даний виклад призводить до висновку, що елементи людського організму, скажімо, клітини, і навіть молекули в органічних розчинах, підпорядковані певному порядку. Самі елементи організму безперервно замінюються, вважається навіть, що всі молекули організму повністю оновлюються кожні кілька місяців. При цьому порядок організму має стійку наступність, але він в певному сенсі незмінний, стійкий.

Як вказує Р. Чернова, «життя організмів будується на безперервному оновленні живих структур. Цей процес на сьогодні достатньо вивчений, особливо із застосуванням методів радіоактивного мічення. Наприклад, білки клітин ссавців оновлюються зі швидкістю 1% на годину, а деякі ферменти - до 10%. У печінці миші всі білки синтезуються знову за 2-3 дні. Інтенсивно оновлюються також полісахариди, ліпіди і нуклеїнові кислоти... Інтенсивно оновлюються не лише внутрішньоклітинні структури, а й клітини різних тканин. Середня тривалість життя клітин зі шлунка людини - від 2 до 9 діб, в тонкій кишці - 1,3 - 1,6 доби, в легенях - близько 8. Лейкоцити живуть 1 - 3 дні, еритроцити - 120» [222, с. 14-15.]. Таким чином, легко прийти до висновку, що сутність людини - це лише порядок, в який складені окремі елементи її організму. Цей порядок може збільшувати міру своєї узгодженості або хаотизуватися залежно від різних внутрішніх і зовнішніх причин. І збільшення узгодженості внутрішнього порядку людини збільшує узгодженість дій її елементів, викликаючи ефект синергії узгодженої дії. Цей ефект синергії збільшує силу впливу (пасивної дії людини, дії сукупних полів елементів організму) і силу її активних дій (фізичну силу). Це робить людину більш



впливовою і сильною, більш стійкою до зовнішніх деструктивних дій (резистентною).

Ефект синергії узгодженої дії, що викликає збільшення різних сил і впливів організму, ми називаємо силою духу. Але сила духу може проявлятися в результаті часткового узгодження порядку організму, точніше, в результаті узгодження частини організаційного порядку. Відновлення сутності людини пов'язане з її централізацією, централізацією усього порядку організму, концентрацією організму на центрі власної сутності. Така концентрація, яку ми спостерігаємо в стані медитації або в деяких екзистенціальних станах, до яких належить і стан честі, призводить до тотальної концентрації організму на центрі власної сутності і до тотальної узгодженості, цілісності організму і сутності людини.

З іншого боку, це призводить до тотального і цілісного сприйняття навколишнього світу. Це цілісне сприйняття має дві сторони і два джерела. Перший з них - цілісність сутності, яка відображає світ, а другий - цілісність світу, який постає перед тотальним, океанічним сприйняттям людини.

Порівнюючи значення цілісності в прояві честі і волі, слід зазначити одну важливу відмінність. Незважаючи на те, що в даному дослідженні честь визначається як стан цілісності (що автоматично тягне за собою стан узгодженості всіх елементів і функцій організму або сукупності людей), воля як спонукання до узгодженої дії не завжди пов'язана зі станом внутрішньої цілісності. Люди, яких спонукають цілі, продиктовані і поставлені свідомістю, є цілеспрямованими і вольовими, але часто втрачають цілісність оскільки поставлені свідомістю цілі часто можуть бути суперечливі внутрішньо. Такі цілі можуть виходити з неправильного розуміння сутності людини і природи буття, і саме тому містити в собі докорінні протиріччя. Такі цілі, наділяючи людину певною узгодженістю дій і волею (а разом з цим і силою духу), руйнують цілісність людини зсередини, бо узгодженість може бути частковою. Цілісність же має на увазі повну внутрішню узгодженість і зовнішню узгодженість, тобто узгодженість з природою буття, інакше кажучи, -

загальним порядком універсуму. Думається, саме тому багато надзвичайно вольових й цілеспрямованих людей, володіючи неймовірною цілеспрямованістю і силою духу, відчували руйнівний вплив своїх дій і переконань на свою психіку і громадський порядок. Воля людей істинної честі, людей цільних - це спонукання діяти відповідно до несуперечливої системи цінностей. Як правило, така воля, яка виходить із внутрішньої цілісності, є більш життєздатною, ніж воля, яка виходить із поставлених цілей.

Таким чином, воля є необхідним наслідком честі, але не достатньою причиною її здобуття. Природним ходом подій є набуття волі через набуття внутрішньої цілісності і несуперечності, але не навпаки: набуття цілісності через вольові акти. У такому випадку виникає природне запитання: як повинна здобуватися цілісність, якщо вона не здатна здобуватися через усвідомлений вольовий акт?

Відповідаючи на поставлене запитання, слід відзначити кілька особливостей, зумовлених даним ходом міркувань. Можна виявити, що способом відновлення цілісності людини є медитативні стани, які за своєю природою не є вольовими, а скоріше мимовільними, антивольовими. Такі стани є способом концентрації людини на її внутрішній сутності, деякому внутрішньому духовному центрі - центрі внутрішньої сутності людини. У той же час медитативні стани призводять до деконцентрації щодо окремих зовнішніх явищ і об'єктів. Наприклад, в дзен медитації медитуючий не концентрується ні на чому конкретно [30].

З іншого боку, такий стан є методом сприйняття всього навколишнього одночасно і рівномірно, способом цілісного сприйняття навколишнього світу. Якщо застосувати порівняння медитативного стану людини зі станом кристалічних структур, то сутність і організм людини, що медитує, можна уявити собі у вигляді центрально-підпорядкованої кристалічної структури, наприклад, сніжинки, в якій всі молекули з одного боку поляризовані центром кристалізації, але іншими своїми полярними кінцями поляризовані у зовнішній простір. Враховуючи, що цитоплазми всіх клітин людини являють собою

розчини органічних речовин, а отже, рідкі кристали, дане порівняння цілком доречно [219]. Така рівномірна поляризація структури людини у зовнішній простір не тільки дозволяє цілісно сприймати світ, але і, з іншого боку збільшує концентрованість, цілісність і «зібраність» внутрішньої сутності людини.

Сказане дозволяє зробити висновок, що воля, яка з'являється в результаті внутрішньої тотальної цілісності, наприклад, у результаті стану честі, багато в чому відрізняється від волі, яка виникає в результаті постановки цілей і цілеспрямованості, адже остання форма волі узгоджує лише частину сутності людини і протилежна тотальній волі, оскільки несумісна з концентрацією на всьому і, отже, тотальним сприйняттям універсуму.

Постановка конкретних цілей і концентрація на конкретних речах чи обмежених сутностях виключає концентрацію на внутрішній сутності і тотальне сприйняття універсуму. Таким чином, породжується обмежене сприйняття. Подібне сприйняття не тільки концентрує увагу і сутність людини на обмежених сутності або явищах, але й обмежує сприйняття сутності універсуму. Обмежене сприйняття породжує обмежену волю, а якщо обмежена воля не в змозі враховувати всіх взаємозв'язків універсуму і має обмежене сприйняття, вона як правило, є егоїстичною і руйнівною. Як правило, така воля ділить світ на явища, що сприяють досягненню вузьких або егоїстичних цілей, і світ, що протидіє цьому. Подібне світосприйняття і подібна воля ділять явища на хороші і погані, а світ - на світ добра і світ зла. При цьому обмежена воля, будучи вузько егоїстичною, прагне до руйнування всього чужорідного їй і підтримці всього, що сприяє її цілям. Стаючи при цьому деструктивною відносно до частини світу, така воля стає руйнівною, і отже, злою волею. Таким чином, обмежена воля перетворюється в злу волю.

Багато проявів людської волі і духу, в тому числі і злої волі, іноді сприймаються і ототожнюються зі станами честі. Але такі стани псевдочесті, які виходять не з екзистенціальних станів і трансцендентного єднання з сутністю універсуму, призводять до реалізації злої волі, до деструктивних дій. У свою чергу, такі дії, маючи відображення у внутрішній сутності людини, в її

світосприйнятті і психіці, є також і деструктивними для сутності даної людини. тому люди і навіть цілі суспільства і держави, натхненні злою волею, що набуває часом рис фанатизму, навіть при досить високій силі духу неминуче приходять до краху як у взаємодії із зовнішнім світом, так і до краху власної психіки, ідеології і руйнування глибинних основ власної сутності.

Метаантропологічний розгляд феномену волі як наслідку стану честі призводить до розуміння, що воля може розглядатися як внутрішнє і зовнішнє явище. Досліджуючи зовнішній прояв волі, доречно поставити запитання: чи існують деякі якості навколишнього середовища, які можна було б трактувати як вольові? Чи існує воля навколишнього середовища, яку можна було б трактувати як волю універсуму? Це питання в контексті наведених формулювань можна переформулювати більш предметно: чи існує якийсь порядок узгодженості універсуму, або універсальний порядок, який визначає або хоча б коригує порядок нашої поведінки?

Прагнучи відповісти на поставлені запитання, можна реалізувати два шляхи міркувань. Поняття волі як узгодженої дії і джерела сили духу могло б пояснити дуже багато явищ у спостережуваному нами світі. У кінцевому підсумку воно впирається в певну загальну закономірність, яку можна було б назвати принципом синергії: узгоджені дії наділяються силою впливу й активності, а суперечливі дії позбавляються переваги в мірі впливу й активності.

Е. Смирнов у книзі «Основи теорії організації» дав таке формулювання закону синергії: «Для будь-якої організації існує такий набір і поєднання елементів, при яких її потенціал буде істотно більшим від простої суми потенціалів, елементів, що входять до неї, або істотно меншим» [187, с. 147]. Завдяки цьому більш узгоджені дії і більш узгоджені структури (порядки) мають перевагу при взаємодії з менш узгодженими. І закон наділення моральною силою або силою духу, і позбавлення моральної сили і сили духу (при порушенні морального права) є лише окремим проявом цього більш загального закону. Втім, є можливість розглядати всі явища як духовні і вищий

дух як джерело всіх сил природи, визнаючи першість ідеального над матеріальним. Таким чином, те, що узгоджені дії еквівалентні волі, можна назвати загальним законом волі. Також можна розглядати загальний закон волі в ракурсі вольових якостей зовнішнього середовища як початковий порядок універсуму, який розподіляє силу духу відповідно до міри узгодженості різних явищ. Можна порівняти таке розуміння волі універсуму з християнським поняттям синергізму людини з богом, або з буддійським поняттям здобуття свободи у зв'язку з просвітленням - розумінням сутності явищ. Аналогією до такого розуміння витоків сили духу є ісламське уявлення про те, що сила духу розподіляється Аллахом, і Аллах наділяє силою духу тих, хто бореться з Аллахом у серці, забезпечуючи перемогу істинно віруючим.

Розгляд волі як загального закону і властивості універсуму дозволяє замислитися над питанням, чи не є даний закон власне волею універсуму, чи не є цей закон початковим законом, що запускає всі інші механізми універсуму і визначає всі інші закони і смисли буття?

Прагнучи розглядати формулу тотожності узгодженої дії і волі, а також практики медитації, можна прийти ще до однієї аналогії. Буддизм розвинув досить досконалу філософію світорозуміння, яка заснована на розумінні буття як світу свобод і залежностей. В уявленнях буддизму вся тканина буття зіткана з відносин свободи і залежності, шлях успіху в буддизмі пов'язаний зі шляхом здобуття свободи, шляхом звільнення: «...таємний скарб усвідомлення... веде до здійснення звільнення і просвітлення» [218, с. 134-135].

Просвітлення - розуміння природи універсуму - лише частина, або перший крок на буддійському шляху звільнення. Логіка мови здатна розкривати приховані смисли, що містяться в ній. Розмірковуючи над буддійською філософією як над досить досконалою картиною світу, можна звернути увагу на те, що термін «воля» у слов'янських мовах має два значення. Воля, з одного боку, - це підпорядкування (підпорядкування периферійних елементів єдиному центру), яке пов'язане з буддійським уявленням про залежності, але, з іншого

боку, воля в слов'янських мовах означає і свободу, що вказує на пряму аналогію з іншою підставою буддійського світорозуміння - здобуттям свободи.

У цьому розумінні волю як загальний закон ми можемо розглядати не тільки як механізм наділення силою впливу і силою активних дій, але і як механізм здобуття свободи. Воля як узгоджена дія може виступати не тільки як внутрішня узгодженість, яка в основному наділяє силою, але і як зовнішня узгодженість, узгодженість з загальним порядком зовнішнього середовища (скажімо, з порядком соціуму, або законами універсуму). У такому випадку воля - це наділення людини свободою дій, здатністю реалізувати свою дію не тільки і не стільки з причин внутрішньої узгодженості і відповідної їй сили, скільки з причин відповідності даної дії порядку зовнішнього середовища, узгодженості даної дії і порядку зовнішнього середовища, або іншими словами через зовнішню узгодженість.

У такому випадку воля універсуму є універсальною волею, і як внутрішнє джерело духу полягає в наділенні силою духу більш узгоджених явищ: силою пасивного впливу - узгодженого впливу полів організму або іншої сукупності, і силою активної узгодженої дії. Воля універсуму як джерело внутрішньої сили духу є також причиною позбавлення сили духу, явищ внутрішньо не узгоджених, суперечливих (зокрема, позбавлення морального права та моральної сили). З іншого боку, воля універсуму як універсальна воля є універсальним порядком середовища і полягає в наділенні свободою явищ більш узгоджених з порядком зовнішнього середовища, і в обмеженні свободи і підпорядкуванні, явищ не узгоджених або менш узгоджених з порядком зовнішнього середовища, і в кінцевому підсумку - з порядком самого універсуму.

Розгляд волі універсуму знаходить аналогії не тільки в буддійській філософії, але і в ісламському уявленні про те, що люди, що підпорядкували себе волі Аллаха, знаходять свободу, а люди, які не бажають добровільно підкорятися волі Аллаха, поневолюються ним, перетворюючись на рабів. У зв'язку з цією філософією мусульмани звільняли рабів, які прийняли іслам

(буквально - «підпорядкування Аллаху»), а тих, хто не визнавав Аллаха, звертали в рабство.

У цьому зв'язку ми також можемо розглянути природу аристократизму, визначивши честь як витік внутрішньої цілісності і честь як витік свободи аристократів. Природа аристократичної цілісності скоріше була медитативною, ніж вольовою, і така цілісність звертала сутність аристократів до рівномірного і океанічного сприйняття природи універсуму, забезпечуючи свободу аристократів. Ця свобода була свободою духу і свободою соціальною. Навіть підлеглий аристократ зберігав честь, внутрішню самоповагу і цілісність, а, отже, мав сили і моральне право не підкорятися волі свого сюзерена, якщо вона суперечила уявленню про внутрішню цілісність аристократа. Так, у «Пісні про Сіда» Педро Бермудес відмовляється виконувати наказ свого сеньйора, оскільки вважає, що він принижує його гідність [167, с. 84]. У «Дуельному кодексі» В. Дурасова описується випадок, в якому у відповідь на негідну поведінку великого князя Миколи Павловича інший офіцер зауважив: «Ваша високість, в руках у мене шпага» [70, с. 134].

Честь як джерело сили духу обожнювалася аристократами і була джерелом не тільки медитативності, а й зв'язку із сутністю універсуму. Саме тому честь і її принципи були дуже стійкими і пов'язувалися з сутністю людини і природою Абсолюту, цінувалися вище за життя. Саме цю пафосність і стійкість уявлень про честь відзначав і не міг зрозуміти Шопенгауер у критиці поняття лицарської честі [232, с. 424-449].

## **ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ**

Феномен честі є складним поняттям, яке в лексичному контексті має як мінімум чотири різні значення. Деякі з трактувань феномену честі у різних дослідженнях вступають у протиріччя один з одним, що призводить до необхідності інтегруючого підходу до вивчення даного феномену і більш глибокого філософського визначення даного терміну.

Для виконання завдань дослідження використовувались дані фізіології, деякі уявлення булевої алгебри та теорії простих автоматів, психологія, історія, релігієзнавство, етика, біопсихологія, біофізика, теорія держави і права, основи селекції.

Природничо-наукові витoki даного дослідження пов'язані з дослідками У. Бейтса, який приходить до висновку, що причиною порушення функцій організму є стан мозку. Бейтс вважає, що напруга, яка виникає в мозку, викликає напругу в нервовій системі, яка, в свою чергу, блокує нормальну діяльність органів людини. Напруга в мозку, на думку Бейтса викликає протиріччя в роботі м'язів-антагоністів (згиначів і розгиначів), завдяки чому вони заважають діяти один одному, від чого, зокрема, виникає порушення зору, як і інших функцій організму. Оскільки брехня є одним з двох значень в логічній системі, можна також зробити висновок, що здатність мозку визначати брехню свідчить про те, що мозок є логічною системою, яка здатна обчислювати протиріччя.

Природничо-наукові дослідження демонструють, що нервові імпульси мають електричну природу, і нервову напругу можна розглядати буквально як електричну напругу. Це міркування, у свою чергу, призводить до висновку, що природа напруги в мозку має характер запирання струму, яке відбувається в ланцюзі простих автоматів, які описуються алгеброю Д. Буля.

Аналогія між результатами досліджень Бейтса і технологією детекторів дозволяє зрозуміти, що напруга, що виникає у нервовій системі, має електричну природу і впливає на електромагнітні характеристики людського організму. Така система володіє логічними властивостями, зупиняючи або запускаючи струм в ланцюзі, залежно від наявності або відсутності протиріччя в логічній системі автоматів.

Такі дослідження можуть бути природничо-науковим підґрунтям моральних засад, відповідно до яких припускається, що моральне право - це право, що дається тим, хто діє внутрішньо несуперечливо, а також, що моральне право є джерелом моральної сили. Питання, як пов'язані і чи пов'язані



нейронні процеси головного мозку з моральним правом і моральною силою, знаходить відповідь у дослідженнях нейронних процесів та їх впливу на силу і виживання людини в екстремальних ситуаціях.

Дослідження практик бойових мистецтв дозволяє знайти підтвердження висновків Бейтса про те, що стан мозку людини впливає на функції організму, зокрема, на спритність, координацію, силу і витривалість в бою. Ефективність спільної м'язової роботи є одним з тих факторів, які визначають межі швидкості, витривалості, сили, спритності і точності у всіх видах атлетичних вправ. Те, як діють м'язи, і, отже, ефективність фізичної діяльності цілком залежать від того, наскільки узгоджено нервова система керує м'язами.

Майстри східних єдиноборств застосовують буддійські медитативні практики для досягнення стану порожнечі розуму, під якою розуміється відсутність напруженості розуму, або відсутність напруги, пов'язаної з протиріччями в думках. Саме цього стану домагається Бейтс у методах поліпшення зору без окулярів. В контексті даного дослідження медитацію можна розглядати як спосіб усунення внутрішніх суперечностей і пов'язаних з ними нейронних напружень що мають електричну природу.

Медитація дозволяє концентруватися, відновлюючи власну сутність і покращуючи узгодженість всіх процесів організму, і одночасно з цим деконцентруватися відносно зовнішнього середовища, ясно відчуваючи все навколишнє одночасно. Аналіз аналогії медитативних станів і стану честі дозволяє зрозуміти, що організм людини являє собою сукупність елементів, таких як, клітини або органічні молекули, які складають цілісність, завдяки тому, що вони підпорядковані єдиному порядку. Протиріччя у взаємному підпорядкуванні елементів, наприклад, клітин і органічних молекул, і зокрема, нейронів, погіршує функції організму. Узгодження дій елементів - клітин і молекул в них, навпаки, поліпшує функції. Завдяки цій властивості, збільшення порядку організму здатне збільшувати силу сукупного поля і злагодженість функцій, а разом з цим - м'язову силу, витривалість, точність та інші здібності

організму. Таке посилення сукупного поля організму, яке пов'язане з посиленням його функцій, слід назвати зростанням сили духу.

Оскільки всі елементи організму полярні, тобто мають два протилежно заряджених полюси, то внутрішня централізація поляризує протилежно заряджені елементи організму в зовнішнє середовище, рівномірно підпорядковуючи елементи організму всім зовнішнім явищам. Саме така рівномірна поляризація призводить до злиття порядку організму даної людини з порядком оточуючих явищ і при достатньо високій концентрації - з порядком універсуму.

Досягаючи стану цілісності на межі життя і смерті, деякі люди не тільки спонтанно досягають стану найвищої внутрішньої концентрації, але цей стан дозволяє їм також досягати надчуттєвості, що межує з провидінням. Слід вважати, що такі екстрасенсорні здібності дозволили помітити зв'язок між внутрішнім станом людини та її здатністю до перемоги в бою. Очевидно, саме цей особливий внутрішній стан внутрішньої цілісності і сили духу, що забезпечує перемогу в бою, з самого початку отримав назву честі. Після того, як військова еліта, яка зберігає стан честі, виділилася в окрему спадкову групу, вона отримала назву аристократії.

Аналіз поняття честі дозволяє зробити висновок, що честь є особливим станом внутрішньої цілісності, що досягається завдяки концентрації організму людини на центрі власної сутності. Такий стан є фактором, що збільшує силу духу, і зумовлює внутрішню узгодженість всіх елементів і функцій організму.

Методологія метаантропології пояснює поділ феномена честі на світи феномена буденної честі, світ феномена граничної честі та пов'язаного з ним феномена помсти, і світ феномена метаграничної, або океанічної честі. З точки зору метаантропології розходження в сприйнятті честі також слід розглядати як розходження між мужнім і жіночим архетипами. Мужнє сприйняття більше сконцентровано на сутнісних проявах. Для чоловіка більше властиво зберігати власну сутність під впливом зовнішніх явищ. На відміну від мужнього сприйняття, жіночне робить акцент на зовнішніх атрибутах.

Завдяки розгляду природи честі можна визначити поняття волі з точки зору цілісності. Найбільш загальним визначенням, яке можна дати, буде визначення, яке стверджує, що воля - це спонукання до узгодженої дії. Волю як загальний закон ми можемо розглядати не тільки як механізм наділення силою впливу і силою активних дій, але і як механізм здобуття свободи. Воля як узгоджена дія може виступати не тільки як внутрішня узгодженість, яка в основному наділяє силою, але і як зовнішня узгодженість, узгодженість з загальним порядком зовнішнього середовища, скажімо, з порядком соціуму, або законами універсуму.

Такий хід дослідження дозволяє впровадити інтеграційний підхід до розгляду феномена честі, що дозволяє досягти більш глибокого розуміння феномена честі з точки зору філософської антропології і метаантропології. Інтеграційний підхід, у свою чергу, дозволяє простежити зв'язок феномена честі з екзистенціальними станами і трансцендуванням, місце феномена честі відносно повсякденного, граничного та метаграничного буття.

## **РОЗДІЛ 2**

### **ЧЕСТЬ ЯК ІНТЕГРУЮЧИЙ ЧИННИК БУТТЯ ЛЮДИНИ**

#### **2.1. Честь як інтегруючий чинник інтелектуальної еволюції людини**

Метаантропологічне дослідження природи честі можна провести окремим шляхом, вивчаючи виникнення світу честі в ході біологічної антропології і виникнення особливих якостей мислення в результаті розділення різних людських і протолюдських популяцій, з подальшим їх перетином в ході природного селективного процесу. Централізація діяльності нервових процесів головного мозку, що виникає і стає стійкою в світі честі, пов'язана з інтегруючою роллю станів честі в процесі еволюції інтелектуальних процесів людини.

Дана частина дослідження пов'язана з вивченням і розумінням законів селекції, як природної, так і штучної. Механізми селекції різних спеціалізованих якостей, скажімо, у тварин, засновані на спеціалізованому відборі певних корисних якостей. Цей відбір може бути як природним, так і штучним. Але відбір супроводжується механізмом отримання та закріплення окремих якостей. Цей механізм заснований на декількох елементах селективного процесу: діленні популяцій на різні лінії з проведенням інбридингу (родинного розведення), та подальшому кросі - перетині і поєднанні якостей двох різних ліній. Крос, в результаті якого відбувається поєднання якостей різних споріднених популяцій (ліній), призводить до виникнення нових поєднань спеціалізованих властивостей, що в свою чергу призводить до виникнення нових, як правило, більш досконалих властивостей [143]. Але отримані таким способом нові властивості тварин або людей не є, як правило, стійкими, тому для їх закріплення як штучна селекція, так і природа знову використовують інбридинг. Інбридинг являє собою більш-менш тривалі періоди схрещування родичів всередині однієї популяції. Це дозволяє дублюватися і, таким чином, закріплюватися певним якостям в генотипі визначеної популяції.

Яскравим прикладом такого типу селекції є виведення російської борзої російськими поміщиками: «Заводчик брав дуже невелику кількість виробників, а далі ці виробники і їх потомство розводилися в собі, тобто на дуже близькому інбридингу. Прилиття нової крові, зазвичай разове, допускалося не частіше ніж раз на 7 - 8 поколінь. Ось таким чином на основі близького інбридингу при жорсткому відбракуванні всього небажаного створювалися породи собак, чудові за екстер'єром і робочим якостям» [143, с. 88].

Причиною виникнення людини розумної треба вважати подібний природний селективний процес, що зумовлювався спонтанним поділом людських популяцій на кочові (переважно м'ясоїдні) і осілі (переважно вегетаріанські). Л. Гумільов так описує ці процеси: «В епоху верхнього палеоліту в кліматичних умовах, що склалися в післяльодовиковий період, людство, що населяло Євразійський континент, складало, по-перше, спільноти

мисливців за великими травоядними тваринами і, по-друге, спільноти збирачів плодів, коріння, їстівних трав. У неоліті збирачі поклали початок примітивного землеробства» [61, с. 173]. Це також яскраво продемонстровано поділом племен американських індіанців на кочових і осілих при появі коней [7]. Згідно з таким поділом пролюдських популяцій, відбувалася спеціалізація на різних видах ресурсів і разом з цим спеціалізація різних аспектів поведінки і мислення. Особливості якостей вищої нервової діяльності більш хижих і більш травоядних тварин можна проаналізувати, спостерігаючи за собаками різних порід [97]. Існують більш хижі й агресивні породи собак, такі як тер'єри і добермани. З іншого боку існують породи, яким притаманні якості, більш подібні до травоядних тварин (це позначається також на особливостях харчування, харчових уподобаннях даних порід) - ньюфаундленди, сенбернари, бульдоги. Перші мають здатність швидко виробляти умовні рефлекси, але швидко забувають вироблені рефлекси, якщо вони не підкріплюються постійно. Другий тип собак (більш травоядний і менш агресивний) повільніше виробляє рефлекси, але довго зберігає вироблені навички. Це спостереження дозволяє розглядати швидкість вироблення і тривалість збереження умовних рефлексів як специфічні риси вищої нервової діяльності хижого і травоядного типу тварин. Цікаво, що тер'єри і добермани мають розвинену здатність до вирішення ситуаційних завдань, того, що ми називаємо ситуативним інтелектом. Всупереч цьому, собаки типу ньюфаундленда або бульдога часто не здатні вирішувати досить прості завдання, поставлені перед ними ситуацією. Узагальнюючи і розширюючи даний хід роздумів, можна зрозуміти, чому тваринам більш хижим, ніж собаки (тобто тим, які в харчуванні вживають менший відсоток небілкової їжі), наприклад, котятим, притаманна досконала здатність вирішувати ситуаційні задачі під час полювання, але вони дуже складно піддаються дресируванню. Мабуть, вони просто не пам'ятають колишніх своїх рішень, вирішуючи кожне завдання заново, завдяки розвиненому ситуативному мисленню. Завдяки такій короткій пам'яті, вони практично не виробляють рефлексів. Якщо ми змушуємо собаку сідати,

заводячи руку з ласощами їй за голову (їй зручніше дивитися на ласощі сидячи), і після цього даємо їй ці ласощі, то, пам'ятаючи рішення цього завдання, вона наступного разу швидше сідає, щоб отримати їжу. Потім можна лише піднімати руку з ласощами або руку без ласощів, собака, пам'ятаючи колишні уроки, буде слухняно сідати, щоб отримати підкріплення. З кішкою складніше: вона погано пам'ятає колишні уроки і щоразу вирішує завдання заново. І якщо вона не побачить ласощі черговий раз, то вона не буде нічого вирішувати. На відміну від цього, більш травоїдні тварини, повільно виробляючи навички, надовго запам'ятовують їх.

Очевидно, аналогічні процеси спеціалізації якостей мислення відбувалися при поділі популяцій протолюдей на більш хижі і більш вегетаріанські. Вивчаючи антропологічні особливості людей, можна виявити, що вони різні в різних націях, але всередині кожної нації існує виражений поділ на людей з більш великими і м'якими рисами і людей з більш дрібними і гострими рисами. За аналогією з великими і м'якими бульдогоподібними і гострими тер'єрівськими рисами, можна пояснити це тим, що, можливо, всі розвинені людські популяції походять від кросу раніше розділених мисливців і збирачів (землеробів), яких в рамках даного дослідження будемо відносити до більш хижих і більш вегетаріанських типів вищої нервової діяльності. Оскільки помірне або рідке вживання в їжу плоті прийнято називати флекситаріанством, для вирішення завдань даного дослідження більш вегетаріанські племена будемо також називати флекситаріанськими.

Для ефективного розвитку селективного процесу тривалий поділ популяцій на мисливські і збиральські повинен періодично змінюватись короткочасним кросом. Підтвердження існування такого процесу можна знайти в біологічних і антропологічних спостереженнях. І антропологи, і біологи спостерігають міграцію степових хижих тварин і кочових мисливських популяцій людей в зони лісової або лісостепової осілості в посушливі, і відповідно, голодні періоди в степу, які відбуваються з певною періодичністю, один раз на певну кількість років. Такий процес розглядається в теорії

заселення євреями Ханаану [254]. Ці міграційні процеси більш хижих кочових популяцій протолюдей (кочівники і зараз живуть полюванням і харчуються переважно білковою їжею) приводили до кросів (злягання кочових чоловіків з представницями осілих племен). Непрямим доказом такого прагнення до кросів може служити, наприклад, те, що і зараз пишнотілі українки, як представниці осілого етносу, є досить привабливими для, скажімо, більш хижих кавказьких або арабських чоловіків.

Подібні кроси приводили до поєднання якостей хижого і вегетаріанського типів вищої нервової діяльності. Кращі з поєднань успадковували вегетаріанську здатність до запам'ятовування (формування стійких образів) і хижу здатність до ситуативного мислення. Саме такі поєднання привели до оперування (мислення) образами, що запам'яталися, того, що ми називаємо абстрактним мисленням. Ця здатність дала величезну перевагу людині у вигляді великого часу, протягом якого людина могла вирішувати поставлені перед нею природою завдання. Для тварин час вирішення завдання обмежувався тимчасовою тривалістю ситуаційного завдання. Скажімо, куниця змушена вирішувати завдання протягом доли секунди, в той період, коли її жертва, скажімо, перестрибує з гілки на гілку. У цей період куниця повинна вирішити, з якою швидкістю, в якому напрямку і по якій траєкторії потрібно рухатися, щоб схопити жертву, при цьому враховуючи швидкість і напрям вітру, можливу траєкторію, швидкість і напрямок жертви, розташування сусідніх гілок і так далі.

Час для вирішення окремих завдань, відпущений людині при виникненні абстрактного мислення збільшувався до тривалості її активного, усвідомленого життя. Саме завдяки такій якості мислення були створені й удосконалювалися знаряддя праці та інші культурні досягнення. Виникнення абстрактного мислення, тобто оперування образами, що запам'яталися, визначило виникнення людини розумної.

Досліджуючи якості вищої нервової діяльності хижих і травоїдних тварин, важливо відзначити, що хижі зграї мають колективну організацію, відмінну від

організації травоядних стад. Зважаючи на те, що зграя хижаків змушена полювати і боротися з іншими хижими зграями в захисті свого ареалу полювання, хижій організації притаманна висока міра централізації дій, і, отже, висока чіткість ієрархічного підпорядкування. Скажімо, у вовчій зграді завжди лише один ватажок, і існує цілком певна і чітка ієрархічна підпорядкованість серед членів зграї, яка виділена в ієрархію різних рівнів: «Соціальна організація, наявність інформаційних зв'язків зумовлює визначеність положення кожної особини серед вовків-родичів. Ця впорядкованість є основою соціальної організації виду» [47, с. 307]. Завдяки цій властивості зграя може швидко і злагоджено змінювати напрямок руху, розділяти функції на, скажімо, загоничів і засадних тварин, або на постових і відпочиваючих. На відміну від хижих зград, травоядні стада мають більш аморфну організацію. І хоча в більшості випадків, як, наприклад, серед корів, або бізонів, існує ватажок зграї, інші члени зграї не мають ієрархічного підпорядкування стосовно один одного і діють великою мірою хаотично і розрізнено в періоди хвилювань або різкої зміни подій [19].

Розмірковуючи над якостями вищої нервової діяльності хижих і травоядних тварин, а також представників більш хижих і переважно вегетаріанських етносів, можна розглянути аналогію діяльності мозку відповідних тварин і людей з організацією їх популяцій. Мозок хижих тварин вимагає високої централізації, оскільки їх поведінка і рухи вимагають високої координації під час полювання і бою. Один рух не повинен суперечити іншому, м'язи антагоністи не повинні перешкоджати один одному, бо це впливає не тільки на витривалість і силу, але насамперед і найбільшою мірою - на точність і координацію рухів. Така бездоганна точність досягається бездоганною послідовністю нервових стимулів, що посилаються мозком. А бездоганна послідовність нервових стимулів, що посилаються мозком, в свою чергу, здатна забезпечуватися лише високим ступенем централізації нейронів головного мозку. Йдеться про таку централізацію головного мозку, при якій всі нервові імпульси, як і рухи зграї, проходять через один центральний елемент мозку,



забезпечуючи максимальну послідовність, несуперечність і синхронічність нервових стимулів.

Хаос, який виникає в травоядних стадах у період хвилювань, небезпеки або різкої зміни подій, демонструє, насамперед, хаотичний стан мозку стадних тварин, що опинилися в стані небезпеки або надмірно нетривіального ситуативного завдання [19]. Схильність приходити в хаотичний стан може бути наслідком децентралізованої організації мозку, тобто такої організації, при якій окремі частини мозку можуть працювати і посилати стимули, не узгоджені певним центром, і тому не занадто узгоджуються один з одним. Саме ця особливість може служити причиною хаосу в системі нейронів мозку в період їх перезбудження, причиною панічного страху і нездатності вирішувати нові ситуаційні задачі.

Слід зазначити, що мозок, який не є чітко централізованим, не тільки допускає суперечності в нервових стимулах. Така організація мозку робить складним розуміння протиріч, які виникають у мозку. І саме ця складність не дозволяє досить добре вирішувати ситуаційні завдання, які, зокрема, постійно виникають в періоди полювання і бою [26, с.116].

Таким чином, розмірковуючи над якостями мислення більш хижих і переважно вегетаріанських етносів, можна прийти до висновку, що представникам більш хижих популяцій протолюдей притаманна виражена централізація мозку і нервових стимулів, а представникам переважно вегетаріанських популяцій предків - більш аморфна і децентралізована організація мозку і нервових стимулів. Але, на відміну від представників більш вегетаріанських популяцій, хижаки не володіли здатністю вироблення стійких умовних рефлексів і, отже, не пам'ятали одноразово прийнятих ними рішень. На відміну від них, представники переважно вегетаріанських популяцій, маючи здатності до розвиненого ситуативного мислення, були здатні протягом тривалого часу виробляти умовні рефлекси і тривало зберігати в мозку їх результати, тобто мали якості, які ми могли б назвати запам'ятовуванням. Такий процес запам'ятовування призводить до формування і відтворення образів

різних явищ. Коли людина або тварина стикається з певним стимулом (сигналом), скажімо, дзижчанням бджоли, мозок тварини активізує, і таким чином відтворює пов'язані з ним в результаті попереднього досвіду нейронні зв'язки, що формують образ спогаду. В результаті такої активізації активізуються і нервові стимули, які асоціюються з дзижчанням бджоли в результаті накопиченого досвіду.

Така думка підтверджується відповідними дослідженнями: «...життєвий досвід може викликати в структурах мозку фізичні зміни, а вони в свою чергу можуть видозмінювати подальшу поведінку. Іншими словами, на досвіді людина або тварина чогось навчається. Дійсно, більшість психологів визначає навчання як відносно стійку зміну в поведінці, що виникає в результаті досвіду» [26, с.151].

Саме повільність процесів головного мозку представників вегетаріанських популяцій протолюдей забезпечувала збереження і стійкість нервових зв'язків, а, отже, запам'ятовування, і навпаки, занадто висока активність мозку представників хижих популяцій забезпечувала занадто високу рекомбінативність і руйнування нейронних зв'язків, зумовлюючи швидке забування колишнього досвіду.

Спеціалізація різних популяцій на різних видах ресурсів збільшувала також спеціалізацію і вираженість відповідних якостей мислення. Тривалий інбридинг всередині кожної з популяцій закріплював відповідні якості, а періодичний крос давав нові поєднання спеціалізованих якостей, що могло давати їх різні поєднання.

З таких поєднань якостей мислення хижих і вегетаріанських племен утворювалися особини, яким притаманна розвинена здатність до ситуативного мислення, властивого хижакам, і здатність до запам'ятовування, властивого вегетаріанцям. Саме поєднання здатності до мислення, або логічних операцій в системі мозку, і здатності до формування та зберігання образів утворює здатність до оперування образами, або - до абстрактного мислення.

Абстрактне мислення, на відміну від розвиненого ситуативного мислення хижих, здатне оперувати образами, тобто абстрактними об'єктами, такими, які в даний період часу не сприймаються органами чуття. Виникнення абстрактного мислення, - логічного оперування образами, - визначило виникнення людини розумної, що дозволило виділити значно більший час для вирішення певних завдань, які життя ставило перед певною людиною, або перед людськими популяціями. Люди отримали можливість мислити не тільки в короткий період полювання, сутички або іншій життєвій ситуації. Вони отримали можливість розмірковувати на дозвіллі. І більш низька швидкість мислення, у порівнянні з чисто хижими популяціями, компенсувалася тривалістю того періоду, який був виділений для роздумів. Над певними завданнями людина могла тепер розмірковувати протягом всього активного життя. Очевидно, що саме в результаті такої здатності до абстрактного мислення виникли розвинені знаряддя праці і почала накопичуватися і передаватися культура.

Характерно, що в результаті набігів хижих кочових племен на осілі території відбувалися схрещування саме чоловічих особин хижаків з жіночими особинами більш вегетаріанських популяцій [105]. Хижаки захищали свої жіночі особини від спарювання з іншими чоловічими особинами, чого не могли ефективно робити чоловічі особини переважно вегетаріанських осілих племен, тому результати кросів - особини з розвиненим абстрактним мисленням - народжувалися у жіночих особин осілих племен. Це зумовило виникнення і розвиток культури саме в зоні осілих територій. Особини з розвиненим абстрактним мисленням були гібридними особинами і мали властивість гібридної сили. Крім того, їм притаманні почасти хижі властивості, отже, вони прагнули організувати, підпорядковувати собі осілу популяцію і керувати нею, використовуючи мислення. Такі особини, займаючи провідне становище в популяції, могли запліднювати найбільшу кількість жіночих особин і мали найбільшу кількість потомства. Завдяки цьому, їх якості поширювалися серед потомства і потім закріплювалися інбридингом, дублюючись в потомстві, а

завдяки цьому процесу поширювалися в популяції, стаючи її популяційною перевагою.

Таким чином, розвинене мислення виникало в зонах, які були прикордонними для кочових і осілих територій. Детально це питання досліджувалося в роботі Д. Кшибекова: «...найбільший розквіт культури у кочових людей, можливий в умовах антагоністичних формацій, спостерігається в тих районах, які межують із зонами осілості. У свою чергу, і осілі люди збагачували свою культуру за рахунок кочівників. Уздовж кордонів з кочовими людьми, як уже сказано, виникали пункти обміну товарів, міста з галасливими базарами, караван-сараї, осередки культури. Сюди відносяться, мабуть, і райони Середньої Азії, які межують на півночі з кочівниками-тюрками, на півдні - з кочівниками-арабами, і райони Північного Китаю, які межують з кочівниками Центральної Азії» [105, с. 138].

В контексті селективного процесу зони виникнення розвиненого мислення повинні були створювати досить сприятливі умови не тільки для кросу, а й для досить тривалого інбридингу, який міг би закріплювати якості мислення та культурні досягнення осілих племен, географічно захищаючи такі зони від постійного втручання хижих кочівників. Такими географічними факторами могли бути пустелі, річки, і гори, що огорожують осілі зони від зон кочовища.

На більш пізній стадії розвитку цивілізації відбувався розвиток засобів пересування, і для захоплення територій стали використовуватися морські походи. На цьому етапі розвитку природними перешкодами, що створюють стійкість осілих територій, ставали морські перешкоди. Саме в місцях осілості, обмежених природними умовами від прикордонних кочових зон, виникає і розвивається не тільки розвинене мислення, але і розвинена культура честі, розвинені держави, а також центри поширення цивілізацій. Такими місцями перетину кочових і осілих територій, які надавали умови для інбридингу, обмежуючи зазначені території геофізичними чинниками, були Межиріччя і Єгипет, а в період виникнення і розвитку мореплавання - Греція, Італія і Англія.

Період початку формування людського мислення і держави слід вважати пов'язаним зі злиттям різних спеціалізованих властивостей мозку хижих кочових і осілих переважно вегетаріанських племен. Для метаантропологічного аналізу якостей мислення в контексті дослідження феномену честі цікаво розглянути, які ж види поєднань різних якостей мозку могли давати кроси більш хижих і більш вегетаріанських предків людини. Існує кілька різних видів комбінацій даних якостей.

Розглядаючи хиже мислення, слід зазначити, що здатність розвиненого ситуативного мислення передбачає не тільки високу централізацію мозку, але, крім того, високу швидкість нервових процесів у мозку, яку ми з метою подальшого викладу будемо називати рекомбінативністю.

Аналіз досліджень Бейтса дозволяє вважати мозок логічною системою, тобто системою елементів, здатною обчислювати протиріччя. Крім того, Бейтс вказує на те, що причиною погіршення функцій людини (і, зокрема, зору), є напруження, що виникає в мозку: «Неможливо побачити що-небудь ідеально в момент, коли мозок знаходиться в напрузі» [21, с. 84]. Таке міркування дозволяє запитати, що ж є брехнею для системи мозку, і як мозок обчислює протиріччя, формуючи логічну систему. Відповідь на це питання дає булева алгебра, яка, будучи логічною системою, описує закони функціонування системи простих автоматів, що представляють собою електричні реле (перемикачі). Знаючи, що нервові імпульси мають електричну природу, слід припустити, що мозок є системою нейронів, які працюють як прості електричні реле, перемикаючись між собою і переводячи таким чином електричний стимул з однієї гілки його поширення в іншу. Це припущення підтверджується мікрофільмами, зробленими нейрофізіологами, які фіксують діяльність нейронів в мозку і тілі людини у вигляді постійних розривів і відтворень зв'язків між нейронними відростками [258].

Таким чином, рекомбінативність мозку являє собою високу активність діяльності (перемикачів) відростків нейронів в мозку. Висока рекомбінативність пов'язана з процесом, який дозволяє перемикатися нейронам, і таким чином

руйнувати існуючі нейронні конструкції (зв'язки) і створювати нові. Створення стійких нейронних конструкцій в мозку формує образи зовнішніх явищ, утворюючи об'єкти пам'яті, або систему пам'яті. «...Структурні зміни могли б викликатися повторною активацією замкнених нейронних ланцюгів, наприклад шляхів від кори до таламуса або гіпокампу і назад до кори. Повторне збудження нейронів що утворюють такий ланцюг призводить до того, що синапси які зв'язують їх стають функціонально ефективними. Після встановлення таких зв'язків ці нейрони утворюють клітинний ансамбль, і будь-яке збудження нейронів що відносяться до нього буде активувати весь ансамбль. Так може здійснюватися зберігання інформації та її повторне вилучення під впливом будь-яких відчуттів, думок або емоцій, що збуджують окремі нейрони клітинного ансамблю» [26, с. 161].

Більш пасивний мозок схильний до формування образів, або запам'ятовування, а більш активний, рекомбінативний - формує постійні перемикання, що відтворюють систему булевої алгебри, або - мислення. Оскільки хижаки часто взагалі не створюють образи один раз вирішених завдань і мають здатність до надзвичайно швидкого ситуативного мислення, очевидно, що у них - висока рекомбінативність мозку.

Одним з важливих наслідків хижого устрою інтелекту є здатність обчислювати суперечності, яка вимагає не тільки централізації, а й рекомбінативності мозку, тобто одночасної здатності мозку до синтезу (централізації нервових стимулів) та аналізу (рекомбінативності, руйнуванню зв'язків) одночасно.

Варто також зазначити, що важливу роль в діяльності мозку відіграє його здатність до синтезу цілісної системи зв'язків, що забезпечує цілісність, несуперечність, та обчислення протиріч між різними частинами мозку, образами і розумовими процесами. В даному випадку цілісність мозку є тонким балансом між мірою рекомбінативності мозку (яка забезпечує руйнування зв'язків) і мірою його пасивності (що забезпечує його конструктивність, утворення і збереження зв'язків). Маючи надто високу

активність, переключабельність (яку будемо називати надрекомбінативністю), але недостатню конструктивність (здатність створювати цілісні конструкції), мозок позбавляється здатності до створення несуперечливих загальних конструкцій та обчислення загальних протиріч. Ця нездатність обчислювати глобальні протиріччя створює потенційну здатність співіснування суперечливих моделей в одному мозку.

Слід зазначити, що якщо хижий спосіб життя вимагає швидкого мислення і централізованості нервових стимулів, має мало принципових моделей, то пристрій мозку осілих, переважно вегетаріанських етносів може відрізнитися від території до території в мірі рекомбінативності. В умовах низької поживності рослинної їжі флекситаріанці створюють надзвичайно пасивні форми діяльності мозку, які схильні до вироблення лише рефлексів. В умовах жаркого і родючого клімату рослинна їжа дуже поживна і дозволяє формувати дуже активний, надзвичайно високорекомбінативний, але не централізований мозок флекситаріанців. Це можна спостерігати на прикладі якостей мислення людських популяцій. Африканці мають дуже живе мислення, що живиться бурхливими емоціями, пристрастями і почуттями, тоді як північні народи мають більш повільне мислення і відповідний йому темп життя, музики й мови. При порівняльних дослідженнях психологічних типів - південців і сіверян вченими США в роботі «Climatic Warmth and National Wealth: Some Culture-Level Determinants of National Character Stereotypes» («Різні типи клімату і національні особливості: вплив на рівень культури та національні стереотипи») були зроблені висновки про те, що теплий клімат стимулює нервову систему, що відбивається на поведінці людей [257, с. 959].

Завдяки такому міркуванню ми можемо виділити основні риси діяльності мозку початкових людських популяцій, які брали участь у взаємодії при створенні людського інтелекту і держави. Насамперед, це централізований і рекомбінативний мозок більш хижих популяцій, що не володіє достатньою здатністю до збереження образів, і отже, розвиненою пам'яттю. Крім того, слід назвати малорекомбінативний і нецентралізований мозок північних

флекситаріанських популяцій, а також надрекомбінативний і нецілісний мозок південних флекситаріанських популяцій. Саме ці властивості мозку створювали при взаємодії основні комбінації людського мислення.

У загальному випадку світ витоків мислення слід ділити на світ номадів і світ осілих племен. Світ номадів – кочових мисливських племен, які мають високу рекомбінативність мислення і високу централізацію нервових стимулів, необхідну для високої координації в полюванні і війні. Осілі племена, навпаки, мають низьку рекомбінативність процесів вищої нервової діяльності і низьку міру їх централізації. Ми говоримо про низьку і високу централізацію саме нервових процесів, оскільки абстрактне мислення виникає лише як результат перетину цих двох світів і відповідних якостей їх вищої нервової діяльності. Разом централізація нервових стимулів, властива номадам, і обмежена рекомбінативність, властива осілим племенам, дають підвищену цілісність мозку, його стійкість до хаотизації. Але, можливо, і зворотне поєднання: висока рекомбінативність номадів може поєднуватися з не централізованістю осілого інтелекту.

Підвищена рекомбінативність вищої нервової діяльності номадів призводить до того, що світ номадів ділиться на світ цільних і світ не цільних людей. Надзвичайно висока рекомбінативність нервових процесів забезпечує те, що серед номадів зустрічається як благородство і відвага, так і брехливість, зрада і боягузтво. Зіткнення в граничних ситуаціях з межею життя і смерті відокремлює тих, хто досягає екзистенціальної цілісності та єдності з універсумом, від тих, хто відчуває повне руйнування внутрішньої сутності. Це призводить до вибору, про який говорив Гегель, - між життям вільної людини і життям раба: «Відношення обох самосвідомостей визначене таким чином, що вони підтверджують самих себе і одне одного в боротьбі не на життя, а на смерть» [52, с. 100]. Такий поділ ми могли б назвати поділом на світ честі і світ безчестя. В такому поділі ми виокремлюємо людей безчестя від світу не-честі: тобто світ людей, які втратили властивість честі, на відміну від споконвічно



осілих людей, які ніколи не мали уявлень про честь, а тому скоріше відносяться до світу не-честі.

Цікавим для розгляду властивостей мислення виявляється дослідження властивостей інтелекту південних аборигенних етносів на прикладі африканців або аборигенів Індонезії. Їх їжа, включаючи рослинну, наприклад, кокоси, банани, ананаси і так далі є висококалорійною, а клімат, в якому вони проживають, є теплим, або навіть спекотним. Ці фактори забезпечують велику кількість енергії організму, у тому числі енергії мозку, яка, в свою чергу, забезпечує високу рекомбінативність їх мозку. Подібну дуже високу рекомбінативність ми можемо називати надрекомбінативністю і ця якість перешкоджає створенню стійких цілісних конструкцій в інтелектуальній діяльності. Завдяки надрекомбінативності представники екваторіальних і субекваторіальних етносів мають низьку цілісність внутрішнього світу. Це створює також деякі адаптивні переваги такого типу психіки та інтелекту. Надрекомбінативність і відсутність цілісності робить даних людей нестійкими до зовнішнього впливу. З іншого боку, вони набувають здатності, підкоряючись зовнішнім сутностям, добре відчувати і розуміти їх, переймаючись цими сутностями і проникаючи в їх внутрішній порядок.

Метаантропологічне дослідження природи честі дозволяє зрозуміти, що сутністю людини є порядок, в який складені його елементи - молекули, клітини і так далі. Але цей внутрішній порядок не постійний, він здатний змінюватися тією чи іншою мірою, стаючи, в тому числі, більш суворим, або більш хаотичним. Збільшення строгості порядку (зростання внутрішнього порядку) збільшує погодженість полів наших внутрішніх елементів. Оскільки кожен елемент має поле, дія полів при зростанні внутрішнього порядку складається, і це збільшує силу сукупного поля організму. Цей процес збільшує міру нашої впливовості і нашої стійкості до зовнішнього впливу. Сукупне поле має власний характер, власний просторовий візерунок, що з'являється в результаті поєднань полів різних елементів [94, с. 207-208]. Посилення сукупного поля посилює його вплив на інші тіла. Це дозволяє поширювати вплив даного поля

на елементи інших тіл і таким чином поширювати порядок тіла, що впливає, в середовищі елементів зовнішніх тіл. З іншого боку, хаотизація внутрішнього порядку робить нашу сутність більш підданою зовнішньому впливу, більш здатною підкорятися полям зовнішніх структур, зовнішнім порядкам, і таким чином, порядку зовнішніх сутностей.

Здатність підкорятися зовнішнім сутностям формує здатність до їх сприйняття, розуміння, проникнення в саму сутність зовнішніх явищ. Слід вважати, що саме так влаштовану сприйняття людського (втім і будь-якого живого) організму. Коли людина прагне побачити деякий предмет, вона фокусує, або, іншими словами, адаптує орган зору (систему ока) до порядку світлових променів, що відбиваються від даного предмета, і несуть інформацію про даний предмет. Коли людина прагне почути кого-небудь, вона мимоволі підлаштовує свій орган слуху під частоту голосу мовця, це допомагає, наприклад, виокремлювати голос співрозмовника з шуму натовпу. Якщо ми запишемо розмову в натовпі на магнітофон, то навряд чи розрізимо мову нашого співрозмовника. Це відбувається тому, що магнітофон не підлаштовує свою систему сприйняття під тембр і внутрішній порядок нашого співрозмовника. Аналогічно коли ми розмовляємо із співрозмовником, ми змінюємо тембр свого голосу, підлаштовуючи його під особливості сприйняття нашого співрозмовника. Особливо легко це помітити в умовах шуму натовпу, або вуличного шуму. Для того, щоб наш співрозмовник нас чув, ми мимоволі підлаштовуємося під порядок його сутності. Якщо ми не робимо цю маленьку роботу, то наскільки б ми не підвищували свій голос, ми інколи не можемо звернути увагу іншої людини в умовах загального шуму. Подібне підлаштовування під сутність іншої людини відбувається найчастіше мимоволі, в результаті того, що наша підсвідомість зчитує інформацію про сутність даної людини в результаті концентрації на її сутності, яка потрапляє в надра нашого внутрішнього порядку в результаті часткового підпорядкування нашого тіла цьому зовнішньому порядку.

Проникнення в сутність речей є сильною стороною високорекомбінативного інтелекту. У середовищі африканців і індонезійських аборигенів така надрекомбінативність призводить до особливостей розвитку духовних практик. На відміну від кочових монголоїдів, які як військові племена мають високий ступінь централізації і порівняно з південними військовими племенами (скажімо, арабами) низьку рекомбінативність мозку, практикують медитацію як спосіб осягнення зовнішніх явищ, африканці та індонезійці практикують поклоніння і втілення [134].

Поклоніння і втілення являють собою підпорядкування порядку зовнішньої сутності. Ці практики виникають в результаті того, що, скажімо, африканці, яким не притаманна внутрішня цілісність, зазнавали стану внутрішнього хаосу, який є дискомфортним. Крім того, стан внутрішнього хаосу, внутрішньої суперечливості, послаблює впливовість, силу і резистентність даної людини, втім як і цілого племені. Поклоніння окремим стійким сутностям приносить більшу стійкість високорекомбінативним особистостям і племенам. Подібне поклоніння зовнішнім стійким сутностям приносить високорекомбінативним людям і племенам відчуття сили, в тому числі сили духу [236]. Такими сутностями могли ставати ідоли (кам'яні статуї), хижі тварини (наприклад, поклоніння духу видри або лева), явища природи (гора, річка і тому подібні) або більш цільні люди (вожді племені, фараони, колонізатори).

Таким чином народжується дві гілки духовних практик, одна з яких пов'язана з внутрішньою концентрацією і централізацією для пізнання сутності зовнішнього світу як цілісного явища, а інша - з концентрацією на зовнішніх окремих сутностях для отримання сили або знання.

Серед можливих комбінацій якостей мислення, які виникають в результаті кросів номадів і осілих племен, насамперед слід назвати централізований і рекомбінативний мозок, успадкований від мисливців та воїнів, але що має здатність створювати образи і зберігати їх в пам'яті. Такий мозок наділяє людину здатністю обчислювати протиріччя і формує основу для правдивості та

етичності. Система числення протиріч у мозку є рідкісним поєднанням цілісності системи мозку і рекомбінативності. Без цілісності окремих підсистем мозку не існує зв'язку між ними. Без рекомбінативності неможливі логічні операції. Саме поєднання цілісності, рекомбінативності і образності мислення пізніше стає причиною виникнення наукового інтелекту, пов'язаного зі здатністю мислити абстрактно і несуперечливо, логічно, відчуваючи протиріччя в міркуваннях і висновках. Люди, що володіють такими якостями мислення, подібно до аристократів, людей честі, не схильні до поклоніння окремим зовнішнім явищам, зберігаючи внутрішню незалежність, автономність, яка, в свою чергу, є джерелом зовнішньої незалежності, свободи. Інтелект такого роду демонструє здатність до цілісного сприйняття природи буття, формуючи поклоніння лише логіці буття, яке характерне для аристократів і вчених. Висока рекомбінативність і цілісність мозку забезпечує проникнення в сутність явищ, у тому числі найбільш загальних, рухаючи людей такого типу до осягнення сенсу буття. Такий устрій інтелекту виступає причиною високої креативності, причиною видатних відкриттів і творчого інтелекту взагалі. Цей тип інтелекту, як правило, притаманний вченим, пророкам, видатним полководцям і військовим аристократам.

Якщо досліджувати витоки походження такого типу інтелекту, то, очевидно, він з'являється завдяки зіткненню високоцільного мислення північних військово-мисливських племен з більш високою рекомбінативністю південних військових кочівників, в поєднанні зі здатністю до запам'ятовування осілих племен помірних і північних кліматичних зон. Цей тип інтелекту формується завдяки кросу різних за походженням племен у місцях перетину їх можливих міграцій. Найбільш успішно він формується в місцях перетину етнічних міграцій Європи, Азії і Африки: «Розквіт культури на стику кочових і осілих народів цілком природний, бо тут відбувається своєрідне зіткнення двох способів життя, кожен з яких, маючи свою специфіку, впливає один на одного, відбувається взаємообмін досвідом, взаємозбагачення. Взагалі в історії мало місце чимало фактів, коли при зіткненні культур відбувається своєрідний

вибух, стрибок у розвитку» [105, с. 87]. Насамперед місцями виникнення такого типу інтелекту є Єгипет, Близький Схід (область Межиріччя і прилеглі території), Греція та Італія [59]. Саме такий тип інтелекту формується у Стародавній Греції та Італії епохи відродження, а також у багатьох європейських націй (французи, англійці, німці).

У той же час північні мисливські і військові племена (монголоїди і скандинави) є джерелом іншого типу інтелекту. Їх мозок є малорекомбінативним через більш низьку енергію нейронів, що виникає через холодний клімат і менш калорійні компоненти рослинної їжі. Низька рекомбінативність створює занадто повільне мислення, низьку схильність до зовнішнього впливу та більшу стійкість і резистентність сутності цих людей до зовнішнього деструктивного впливу. Такі люди здатні зберігати внутрішню цілісність за будь-яких обставин, а разом з цим етику і правдивість. Етноси, яким притаманні такі властивості мозку і мислення, повільніше творять культуру, але більш стійко її зберігають. Люди з низькою рекомбінативністю мозку не схильні швидко розуміти інших і швидко сприймати інформацію. У той же час ці люди не потребують поклоніння зовнішнім обмеженим сутностям. Такий тип інтелекту частіше спостерігається насамперед серед військових, спортсменів, рядових інженерів. Люди з нешвидким мисленням, але цільні, часто відчують цілісність буття, ніж тип більш рекомбінативних людей. Слід зазначити, що, наприклад, монголоїди Далекого Сходу більше схильні до медитативності, ніж до віри в персоніфікованого бога, що свідчить про пріоритет цілісності над рекомбінативністю.

За якостями мислення близько до північних військових етносів стоять північні невійськові, або переважно флекситаріанські етноси, до яких можна було б віднести деякі етнічні компоненти сучасних слов'ян і скандинавських народів. Такі етнічні компоненти сучасних націй представлені насамперед не інтелігенцією або аристократією, а тими верствами населення, які споконвіку займалися землеробством і частіше називаються народом.

До властивостей північних землеробів слід віднести низьку рекомбінативність мислення і низьку міру цілісності мозку, інтелекту. Такий мозок має не тільки повільне мислення, але і нездатність до обчислення протиріч. Такі люди часто довірливі й простодушні. Вони погано вирішують ситуаційні або абстрактні завдання, здатні зберігати одного разу встановлений уклад життя протягом багатьох поколінь. Для відновлення внутрішньої цілісності їм потрібен предмет поклоніння й віра одночасно, причому віра важлива для встановлення більш або менш цілісного світогляду, оскільки такі люди не схильні до скептицизму і роздумів. Такі люди не люблять змін, бо їх нешвидке мислення не встигає адаптуватися до змін, у результаті чого такі люди відчують дискомфорт.

Етноси, які ми будемо називати південними, найбільш яскраво представлені, мабуть, африканськими та індонезійськими племенами. За якостями мислення їх досить складно розділити на мисливські і вегетаріанські, бо висока калорійність харчування і велика кількість їжі робить мозок мисливців занадто рекомбінативним для збереження цілісності, а мозок вегетаріанців досить рекомбінативним, щоб кардинального не відрізняться від мисливців. Їх високорекомбінативний, але не цілісний інтелект робить їх здатними швидко розуміти іншого, швидко мислити, проникати в сутність близьких (що знаходяться поруч) людей і явищ і підкорятися їм. Ці люди через відсутність цілісності не здатні обчислювати протиріччя. Вони потребують предмету поклоніння для централізації і набуття духовної сили. Разом з тим, надрекомбінативні люди здатні розуміти, відчувати внутрішню невпевненість людини, тому не є надто довірливими. Але оскільки вони не обчислюють протиріччя і здатні підкорятися зовнішнім порядкам, вони вірять у наявність духовних сутностей і навіть практикують підпорядкування їм для отримання сили і знання, що породжує характерний для тропічних і субтропічних етносів анімізм, сутність якого докладно описана в роботах Малерба [123].

Низька міра цілісності інтелекту породжує внутрішню суперечливість і нестійкість внутрішніх конструкцій. Це породжує адаптивний, але

неконструктивний інтелект, тобто рекомбінації, які не створюють цільних, несуперечливих конструкцій, моделей. Серед таких людей доволі рідко зустрічаються вчені, наприклад, інженери чи фізики. Такий тип інтелекту не створює, не зберігає і не підтримує розвинену культуру. Таким людям властива егоїстичність, що виникає внаслідок відсутності чесності та честі, а також нерозуміння загального сенсу світобудови і спільності соціальних інтересів. Натомість такі люди мають підвищену адаптивність і високу пристосовність. Сукупність егоїстичності і пристосовності породжує ефект паразитизму в соціальних утвореннях, особливо в середовищі більш північних соціальних організмів. Таке поєднання якостей, швидше руйнує стійку культуру, ніж підтримує або створює її.

Таким чином, дослідження демонструє, що процеси централізації нервових стимулів головного мозку, характерні для періодів виникнення світу честі в кочових спільнотах і становлення розвиненої культури честі в осілих цивілізаціях, безпосередньо пов'язані з еволюцією інтелектуальних процесів людини, є важливою складовою цієї еволюції.

## **2.2. Честь як умова інтеграції соціального буття людини**

В контексті метаантропології, осіле життя уособлює собою світ буденності, в якому люди стурбовані насамперед виживанням і продовженням роду [212, с. 158-159]. Але різні зовнішні фактори, наприклад, такі, що забезпечували перехід в кочівництво і заселення євреями Ханаану [254], чи внутрішні чинники (прагнення до свободи) при переході індіанців Північної Америки до кочового способу життя [7] виштовхують людей і цілі етноси в світ граничного буття - світ кочового життя. Саме цей світ служить середовищем зародження граничного сприйняття буття і витоків уявлень про честь.

Але справжню культуру честі породжує ведення постійних воєн і пов'язане з цим постійне перебування в граничних умовах, на межі життя і

смерті. Таке граничне існування породжує взаємодію і зв'язок з поза межовим - екзистенціальні стани і трансцендування, породжуючи феномен честі як форму духовного шляху і джерело уявлень про позамежове. Саме цей етап внутрішньої трансформації, згідно з Н. Хамітовим, перетворює героїв у святих і пророків [212, с. 158-159], як це було в період зародження буддизму, іудаїзму, християнства і ісламу.

Розуміння того, що відносини честі зароджувалися у військово-кочових племенах, дозволяє простежити, як виникала культура аристократизму, а разом з нею і розвинена культура честі, в осілих зонах. Військово-кочові племена, здійснюючи набіги на осілі території, збільшували своє майно за рахунок грабунку. Пізніше ці набіги перетворилися в більш стійкі відносини - обкладання даниною осілих племен. Оскільки осілі зони стали джерелом постійного прибутку кочових племен, виникла конкуренція кочових племен за обкладання даниною осілих територій. Завдяки цьому кочові племена стали охороняти осілі території від інших кочівників, визначаючи охоронювані кордони. В кінцевому підсумку кочівникам було зручніше селитися в осілих зонах для постійної охорони кордонів обкладених даниною територій. Таке осідання кочівників призводило до виникнення держави з властивими їй оподаткуванням, армією і охоронюваними кордонами. Теорії виникнення держави на основі захоплення розвивали Л. Гумілович [62] і К. Каутський [92]. Разом з військовою культурою, кочові племена приносили в осілі зони поняття честі, військову ієрархію і централізацію властиву державним структурам.

Для розуміння причин виникнення держави та розвинених цивілізацій необхідно ще раз повернутися до розгляду властивостей організації воєнно-мисливських і осілих збиральницько-землеробних популяцій. Як вже зазначалося вище, воєнно-мисливським популяціям притаманна висока міра централізації, підпорядкування і точність ієрархічних відносин. Ці якості необхідні популяції для високої координації дій при полюванні і при захисті своїх мисливських територій від інших воєнно-мисливських груп. Це утворює соціальні групи, організація яких подібна до організації хижих зграй у



тваринному світі. Крім того, висока точність ієрархії необхідна для того, щоб члени загону, які мають якості воїнів і мисливців, не брали участі у постійних сутичках, що послаблювало б і сили кожного окремого члена групи, і боєздатність загону в цілому. Оскільки узгодженість сукупності людей збільшує силу їх спільного впливу і дії, є можливість говорити про силу духу сукупності. Висока міра узгодженості збільшує не тільки військову силу загону, але і те, що можна назвати силою духу військового підрозділу. Таким чином можна дійти розуміння того, що честь як міра внутрішньої цілісності і каталізатор сили духу є не лише індивідуальним, але й груповим поняттям. І дії бійця можуть бути зумовлені не тільки прагненням зберегти власну честь, але і прагненням захистити честь групи. В такому випадку і власна честь може сприйматися як частина честі групи, а честь групи - як продовження честі окремої людини.

На відміну від воєнно-мисливських популяцій, збиральницько-землеробні популяції, подібно до травоядних, утворюють соціуми на кшталт не зграї, а стада, яке відрізняється аморфністю організації, відсутністю чіткої багаторівневої ієрархії, хаотичністю і слабкою організованістю. Л. Баскін, вивчаючи поведінку травоядних тварин, описує поведінку стада архарів у нестандартній ситуації як хаотичну і децентралізовану: «Архари спрямовувалися було за однією з овець, але та, злякавшись власної сміливості, зупинялася, повернулася в загальну масу, і тоді відбувся ривок за іншою вівцею. Зібравшись у щільну масу, тварини втрачали самостійність, більше сподівалися на сусідів, ніж на себе, воліли наслідувати, а не приймати рішення» [19, с. 86]. Все це зумовлює відсутність високої координованості і цілісності групи, а також можливість паніки і хаосу всередині популяції в періоди хвилювань і небезпек.

Вже на рівні раннього природного відбору різні типи людських популяцій формують і закріплюють різні якості. В умовах постійного полювання і боїв у воєнно-мисливських популяціях людей виживають і мають перевагу люди з високою координацією і, відповідно, з високою централізацією нервових

процесів. Крім того, перевагу в таких ситуаціях отримують люди з розвиненим ситуативним мисленням, здатні розв'язувати ситуативні завдання. Відбір відбувається і за ознакою сили духу, яка зумовлюється високою мірою узгодженості й цілісності нервових процесів і людської сутності, а також за ознакою сміливості, несхильності до панічного страху. З точки зору процесів головного мозку, панікою слід вважати хаотизацію дій нейронів або нервових стимулів у мозку, які через суперечливість втрачають здатність подавати чіткі та адекватні дійсності команди організму, що визначають швидкість і раціональність дій. Причини, за якими воїни не схильні впадати в паніку, слід шукати знову таки у властивості високої централізації і багаторівневої ієрархічності в організації мозку. Така централізація і ієрархічність здатна обробляти і перетворювати в узгоджені команди і узгоджені дії велику кількість стимулів, у тому числі сильних стимулів, зберігаючи внутрішній порядок підпорядкування та взаємодії. Таким чином, мозок представників військових популяцій формує поряд з рекомбінативністю, певну стійкість до руйнування і хаотизації нервових зв'язків і імпульсів, стійкість до зовнішнього руйнівного впливу.

У хижих зграях лідером повинна ставати найбільш інтелектуальна особина, яка здатна швидше від інших розв'язувати ситуативні завдання, і своєю поведінкою та вихідними командами-стимулами визначати успішне полювання або бойові дії всієї зграї [47]. У такій ситуації інтелект є найбільш важливою якістю, що визначає успіх і виживання зграї в цілому.

В умовах бойових дій ця якість повинна мати пріоритет у порівнянні з фізичною силою або розмірами. Доказом цього у світі людей може служити те, що великими воєначальниками часто були люди невеликого росту і не найбільшої фізичної сили, наприклад Наполеон або Суворов.

На відміну від воєнно-мисливських племен, у флекситаріанських популяціях людей відбувається відбір за іншими ознаками. Як правило, в травоядних стадах тварин виділяється не найбільш інтелектуальна особина, яка могла б своїм інтелектом визначити успіх зграї, а найбільш велика особина.

Справа в тому, що у світі травоядних особливу роль в успіху і виживанні особини має якість діяльності травної системи. Якщо у хижаків природа робить акцент на інтелекті і координації, то у травоядних головна функція - перетворення грубої клітковини в плоть. Велика частина енергії травоядних спрямована на перетравлення їжі, тому ця енергія не може бути використана на мислення або інші функції. У природному відборі перемагають особини з найбільш ефективним травним апаратом. Саме ці особини мають найбільші розміри, а розмір особини свідчить про ефективність її травної системи, а, отже, про її еволюційну успішність. Саме такі особини претендують на лідерство в стаді і, при інших рівних, очолюють його, маючи найбільшу кількість потомства, що закріплює відповідні якості. Таке міркування є узагальненням, яке може мати деякі відхилення на практиці. Приміром, серед оленів в боротьбі за лідерство у період гону може перемогти не найбільший, але в загальному випадку - маса в травоядному світі має куди більше значення, ніж інтелект.

З іншого боку, низька інтелектуальна активність найбільш успішних травоядних тварин також може слугувати однією з ознак відбору. Вожаку стада важливо зберігати спокій в період небезпеки. Він не повинен піддаватися паніці, оскільки інші члени стада орієнтуються на його поведінку. Для стада важливо лише зберігати спільність, не розпадатися, інакше воно понесе більш серйозні втрати при нападі хижаків, тому низька активність мозку ватажка може відіграти добру функцію, бо він пізніше від інших схильний впасти у паніку, його нейрони зберігають колишні зв'язки досить довго.

Слід зазначити, що серед тварин найбільш хижі тварини не є безстрашними. Такі тварини безперервно оцінюють міру ризику і не ризикують даремно. На відміну від цього, деякі проміжні форми, більш травоядні тварини, часто є безстрашними, причому безстрашність тут межує з бездумністю. Так, для людини носоріг або дикий кабан можуть виявитися більш небезпечними, ніж лев або вовк. Аналогічні якості ми можемо спостерігати і у людей - чисті кочівники (наприклад, араби), демонструють боязкість, а деякі проміжні форми кочових і осілих етносів (приміром, скандинави), часто є безстрашними.

Вивчення робіт Тойнбі [199] і О. Шпенглера [234] дозволяє зробити висновок, що причини виникнення і розвитку цивілізацій у тих чи інших місцях є не до кінця дослідженими. Дослідження феномена честі дозволяє розглянути його вплив на формування розвинених форм культури. Причини виникнення держав і цивілізацій можуть бути аналогічні до тих причин, що зумовили виникнення характерно людського інтелекту і культури. Таке припущення виглядає логічним, бо, очевидно, найбільш розвинене мислення зароджувало культуру, а культура повинна була сприяти розвитку цивілізацій, які в свою чергу були формами розвинених держав.

Справа в тому, що кочові воєнно-мисливські племена, періодично нападаючи на осілі території, рано чи пізно, залежно від розвитку осілих територій та їх здатності відтворювати харчові та інші ресурси, могли прийти до висновку, що відбирати частину ресурсів у осілих племен, значно вигідніше, ніж займатися постійним кочовництвом і полюванням. Це повинно було призвести до почастищення нападів кочівників на осілі території і до обкладення осілих племен даниною. Кочівники могли розуміти, що повне знищення осілих племен, або повне позбавлення їх ресурсів, позбавляє кочовиків можливості мати постійне і стабільне джерело ресурсів. Саме такий процес міг призвести до обкладення даниною у вигляді певної частини від ресурсів осілих племен.

Як у тваринному світі, так і у світі людей, на відміну від травоїдних популяцій, хижаки володіють розвиненим інстинктом охорони території. Але в силу того, що певні осілі зони кочівники вважали своєю ресурсною територією, вони стали охороняти її від інших воєнно-кочових племен і їх набігів. Щось подібне ми спостерігаємо при обкладенні даниною і захисті осілих територій Русі монголами Чингісхана, які розмістилися на кордоні степових і осілих лісових зон, періодично збираючи данину зі слов'янських поселень: «Сарай та інші великі міста Золотої Орди... слугували пунктами перетину кочовництва і осілої цивілізації» [38, с. 216]. Таку охорону територій зручно вести, лише постійно перебуваючи на даній території. Це призводить до того, що кочівники

осідають в центрах підлеглих їм осілих зон, продовжуючи збирати данину і більш ефективно охороняючи дані території. Саме так сталося у випадку з асиміляцією татар Московським князівством, яке було близьким до Казані [38]. Такий процес повинен призводити до виникнення держави. Подібної ідеї дотримуються засновники теорії захоплення Л. Гумплович [62] і К. Каутський [92].

Військові племена, маючи ієрархією, централізацією, а також внутрішні правила підпорядкування і вирішення внутрішніх суперечностей (які пізніше перетворилися в етикет і етику), мали також прагнення підпорядкувати і впорядкувати стосунки між членами підлеглого співтовариства збирачів-землеробів. Це призвело до виникнення монополії на насильство всередині держави і до вирішення внутрішніх протиріч між членами нижнього співтовариства згідно з поняттям військових людей (згідно з етикою), що послужило джерелом зародження судової системи. Деякий схожий процес самоорганізації і зародження певного порядку ми можемо спостерігати в будь-яких спільнотах, де немає чіткої системи державної влади, але де є представники військових або кочових етносів, на що вказує Нісбетт [259]. Прикладом зазначеного процесу може служити зародження рекетирських банд в період перебудови і розпаду Радянського союзу. Їм були властиві відмінні риси державної системи, що зароджується: визначення меж територій, охорона своїх територій, обкладення даниною невійськових людей, чітка централізація та ієрархічні відносини всередині банд, внутрішня і міжбандівська етика («поняття»), а також вирішення суперечностей (конфліктів) серед обкладених даниною людей по «поняттям» за певну плату у вигляді відсотка від вартості розв'язуваних проблем (аналог судового мита). Особливу роль при подібному формуванні держави і соціальних відносин відіграють відносини честі.

Уявлення про честь служили встановленню порядку у відносинах між військовими. Таке впорядкування відносин ми можемо спостерігати також в злочинних співтовариствах. Завдяки уявленням про належну поведінку серед злочинців виникають так звані «поняття», які використовуються для вирішення

спірних питань в кримінальному світі. Саме цей феномен служить причиною виникнення початкового порядку в злочинному світі і внутрішнього суду «за поняттями». Бандитські угруповання ділять і охороняють свої території, визначаючи їх межі, як і кочівники. Банди обкладають даниною людей, які проживають, або ведуть діяльність на їх територіях, завдяки «поняттям» і схильності до впорядкування відносин формують певний аналог судової системи, яка дозволяє виносити рішення у спірних питаннях. Оскільки бандити прагнуть підтримувати монополію на насильство у своїй території, до них звертаються охоронювані ними ж люди, які зазнали несправедливості з боку інших осіб. Таке звернення до бандитів незмінно тягне винесення судового рішення, примус до його виконання та плату за подібні послуги. Завдяки цьому є підстави вважати, що державна судова система виникла аналогічним чином і є наслідком зародження відносин честі, пов'язаних з паритетом сил і уявленням про вищу справедливість.

Розмірковуючи про середовище, що формується бандитами, слід зазначити, що зароджувана в них культура «понять» є лише ранніми проявами граничної культури, яка породжує істинну честь, тому злочинний світ слід назвати світом неповноцінної честі, а культуру, породжувану ними, - лише початковою ланкою на шляху справжньої культури честі. Спостереження за злочинним світом дозволяє лише зрозуміти, як формується культура честі, починаючи від найбільш ранніх і примітивних її стадій до найбільш розвинених, риси яких відображені в різних кодексах честі, таких як європейські лицарські кодекси і кодекси честі офіцерів. Маючи часто найвищу силу духу, злочинці рідко досягають високої міри внутрішньої цілісності і несуперечності. Але слід сказати, що, очевидно, саме так формувалася культура честі серед ранніх кочових і військових народів, послідовно розвиваючись і формуючи більш розвинені її форми.

Аналізуючи походження держави, можна сказати, що держава є формою взаємодії двох видів спеціалізованих племен - військових, тваринницьких і кочових, яким притаманні риси хижої централізації зграї з одного боку, і з

іншого - осілих переважно вегетаріанських племен, які ведуть переважно збиральницький і землеробський спосіб життя та мають переважно стадні риси соціального устрою. Така взаємодія призвела до взаємного підпорядкування двох видів племен, що забезпечило охорону, упорядкування і більшу централізацію осілих племен, а також можливість виникнення культурного процесу, накопичення та спадкоємності культурних винаходів різних поколінь людей. Саме цей процес забезпечив необхідний захист і стійкість розвитку та накопичення культури, починаючи від культури землеробства і завершуючи верхнім культурним шаром - культурою державності, науки і мистецтва. Таким чином, держава є формою охорони, впорядкування і централізації військово-кочовими племенами осілих збиральницько-землеробних популяцій людей, а також форми їх синтезу і постійного взаємного генетичного і культурного запліднення.

Державна система і в даний період часу несе багато характерних рис двох соціальних пристроїв, властивих військовим і землеробським популяціям. Це добре видно на прикладі державного устрою Англії. [95; 185] Король або королева є нащадками військових аристократів, які змогли зайняти чільне місце серед родів, які воюють за підпорядкування даної території. Центральне положення короля несе сліди військової організації, зумовленої необхідністю чіткої централізації та ієрархічного підпорядкування у військових утвореннях. Державний апарат, представлений кабінетом міністрів, має також сліди військової організації: він має армійську ієрархію підпорядкування і єдиноначальність, увінчану однією людиною - прем'єр-міністром. Характерно також те, що в багатьох країнах державний апарат історично формувався з аристократів, як і вищі армійські чини. Саме тому робота в системі державного апарату, як і в армії, називається службою. Поняття служби, або служіння несло в собі відтінок аскетизму, властивого номадам і військовим, така діяльність вважалася неприбутковою та безкорисливою - на благо вітчизни. Крім того, саме в середовищі військових аристократів чесність як наслідок честі вважалася невід'ємною рисою належності до вищого суспільства [147]. Слово дворянина,

як правило, мало найвищу ціну, а його недотримання призводило до втрати честі, втрати належності до привілейованого класу аристократів. Саме тому державним апаратам, які формувалися традиційно з аристократів, притаманна резистентність до корупції і користолюбства.

Всіма рисами хижої централізації і чіткої ієрархічної підпорядкованості володіють також всі військові та поліцейські (воєнізовані) підрозділи держави, які жорстко підпорядковані королю, президенту або іншій централізуючій особі, що уособлює централізованість і узгодженість державного апарату.

Риси характеру, що культивуються у світі честі, яким було аристократичне суспільство, дозволяли утримувати державні системи від корупції, але з тих пір, як в державний апарат стали проникати люди, що не культивують честь, люди, для яких особиста вигода стоїть вище особистої честі і честі держави, система державного апарату, заснована на служінні і аристократичному аскетизмі, починає давати збої, перетворюючись з системи, що забезпечує впорядкування і резистентність держави від зовнішнього впливу, у систему корупції і паразитизму, яка послаблює як стійкість держави від зовнішнього впливу (продаж батьківщини оптом і в роздріб), так і виробничу діяльність підлеглого класу, приводячи судову і виконавчу систему в хаос протиріч приватних інтересів.

Чесць незмінно пов'язана з відчуттям власної гідності, що забезпечує відчуття переваги над людьми, котрі не належать до світу честі. Саме таке відчуття обраності і гідності не дає державному чиновнику брати хабар від людей або організацій, які переслідують особисті матеріальні цілі на шкоду честі службовця і інтересам держави, чи погоджуватися на іншу особисту матеріальну вигоду. З іншого боку, почуття честі є витокom паритету між людьми честі. Саме це є тією причиною, яка змушує державних службовців (від президента до рядового службовця) жертвувати не тільки особистими егоїстичними інтересами, але і деколи життям (якщо мова йде про військову службу) для збереження та відстоювання інтересів групи і держави в цілому.



З цього можна зробити висновок, що саме честь як централізуючий елемент є причиною резистентності держави у протистоянні з іншими державами та сталості державної системи перед розкладанням її корупцією. У разі, якщо держава з якихось причин не сформувала свою військову аристократію, державну еліту, вона не здатна ні захистити себе від зовнішніх посягань (без рабських союзів з сильними державами), ні від внутрішньої корупції, ні від зовнішньої корупції, коли державні інтереси продаються закордонним або міжнародним корпораціям або стають предметом застави в зарубіжних та міжнародних фінансових установах.

В останньому випадку простежується альтруїстична сутність у проявах честі. Аристократична логіка, ґрунтуючись на уявленнях про честь групи, не дозволяє діяти аристократу, людині честі, на шкоду інтересам групи, задовольняючи свій особистий інтерес. В іншому випадку люди честі не здатні б були жертвувати життям на полі бою. Саме ця якість внутрішньої сутності людей честі робить державу, якщо вона складається з державної еліти, яка має військове походження, стійкою до впливу міжнародних фінансових організацій.

Мова йде про те, що кожному окремому уряду, представленому президентом або прем'єр-міністром, що обираються на обмежений термін, вигідніше взяти кредит у міжнародної фінансової організації і витратити його на поточні короткострокові потреби, задовольняючи тимчасові потреби електорату щодо поліпшення життя в даний період часу. Це покращує сприйняття електоратом (нижнім суспільством) ефекту від діяльності уряду і збільшує шанси цього президента або уряду бути обраним знову, тому кожен наступний уряд або президент зацікавлені діяти так: брати якомога більші кредити від імені уряду у банківських структур і «проїдати» їх якомога швидше, адже віддавати цей кредит і відсотки за ним буде наступний уряд і наступні покоління людей. Але така вигідна для поточного уряду дія збільшує залежність держави від зовнішніх сил, зменшуючи її незалежність та розвиток продуктивності.

Розвиток продуктивності держави пов'язаний з тим, щоб вкладати фінансові, інтелектуальні та трудові ресурси у розвиток стратегічних перспектив. Це означає, що повинна проводитися капіталізація вкладень, яка передбачає не марнотратство коштів на поточні потреби, а їх використання на цілі, що не передбачають швидкої віддачі. Вкладення ресурсів у такі цілі забирає ресурси у даного покоління правителів і людей, але дає зростання продуктивності і прибутку в майбутньому. Даний уряд, переслідуючи цілі розвитку держави, має всякий раз жертвувати думкою про себе підпорядкованого нижнього співтовариства (електорату), вилучаючи ресурси з поточного обороту і вкладаючи їх у стратегічний розвиток науки, охорони здоров'я, освіти, державної інфраструктури, забезпечуючи при цьому зростання добробуту і прибуток майбутніх поколінь, і славу майбутнім урядам. Так чинити можуть лише спадкові аристократії і люди честі. Тому єдиним шляхом розвитку державності є створення і розвиток державної еліти, що складається з людей честі, що зв'язують свою честь з честю даного етносу і держави як етнічного організму.

Деякі особливості мислення і організації психічних процесів у людей, що походять з переважно вегетаріанських популяцій, визначають ефект, який часом отримує назву стадного інстинкту або стадної психології, психології натовпу: «При відомих умовах - і притому тільки при цих умовах - зібрання людей має абсолютно нові риси, відмінні від тих, які характеризують окремих індивідів, що входять до складу цього зібрання. Свідома особистість зникає, причому почуття і ідеї всіх окремих одиниць, що утворюють ціле, називається натовпом, приймають один і той же напрям» [109, с. 131]. Думка кожної окремої людини, що керується стадним інстинктом, не в змозі протистояти загальній думці оточуючих її людей, тому вона формується неусвідомлювано для неї, стихійно і незалежно від зовнішніх обставин. Як правило, люди, що не володіють якостями честі, які є наслідком стадної організації психічних і розумових функцій, не в змозі обчислювати протиріччя всередині своїх

суджень. Це робить їх не тільки не дуже логічними, але і більш залежними від зовнішнього впливу.

Крім того, люди, яким не притаманні військові якості, виявляються позбавленими аристократичної відваги й аскетичності, отже, є більш схильними до страху і жадібності. Ці якості, разом із обмеженою здатністю до автономного мислення, притаманною людям переважно збиральницько-землеробського походження, породжують схильність до ажіотажу і паніки, які і утворюють ефект натовпу, стадні інстинкти. У той же час, як зазначалося вище, світ номадів у періоди зіткнення з умовами війни ділиться на світ аристократів і світ рабів, які мають кочове коріння. Ці дві похідні кочового світу схильні по-різному управляти споконвічно осілими етносами. Люди, здатні відчувати і маніпулювати жаданнями і страхами натовпу, перетворюючи їх в особисту вигоду, поряд з аристократами стають тими, хто керує натовпом. Як правило, це люди, що володіють швидким мисленням і здатністю проникати в сутність речей, але не мають аристократичної відваги і аскетизму, і керуються тому страхом і жадібністю. Але слід зазначити, що саме відсутність автономного мислення народу, утвореного споконвічно осілими етносами, а також його схильність до страху і жадібності, створює основу для впливу номадів, що не належать до світу честі. В міру розвитку цивілізації удосконалюються інструменти такого впливу, формуючи засоби масової інформації, і масове введення в оману з корисливими цілями, яке повсюдно використовується в рекламі, торгівлі і політиці. Управління страхами і жаданнями натовпу створює основу того явища, яке отримало назву демократії, не будучи демократією по суті.

Тут слід вказати, що своїм походженням поняття демократії та політики зобов'язане соціальним процесам, які відбувалися у давньогрецьких полісах. Але при цьому слід враховувати, що давньогрецькі поліси являли собою об'єднання військових людей, які в період утворення полісів плечем до плеча в бою відстоювали інтереси своїх міст-держав. Тому давньогрецька демократія являла собою військову демократію, яка була заснована на паритеті честі, тобто

якості, при якій честь людини, що обіймала вище ієрархічне становище у військовому співтоваристві, визнавалася рівною честі будь-якого військового нижчого ієрархічного рівня. Зважаючи на те, що жителі поліса були і його захисниками, вони бачили, як поводять себе в бою їх соратники. Це створювало основу для природної ієрархії, оскільки в бою було видно відвагу, спритність, швидкість, оригінальність і ефективність мислення кожного із воюючих. Виділення і встановлення на відповідні ієрархічні позиції кращих з воїнів було життєво важливим для успіху військових утворень, бо такий процес забезпечував перемогу в бою та виживання як підрозділу в цілому, так і кожного його бійця. Загальне визнання і повага заслуг військового лідера, що обирається таким чином, забезпечувала синергічність дій інших бійців військового загону і цілого поліса. Саме тому в таких організаціях, як ранні грецькі поліси, військові посади ставали такими, що обираються [10; 125].

Позаяк військова організація давньогрецького поліса збігалася з державною організацією, то обрання відбувалося і на державні посади. При цьому слід звернути увагу на те, що у виборах брали участь лише воїни, люди, здатні приймати самостійні рішення, автономно мислити, а також не схильні до страху, жадібності, а, отже, ажіотажу і паніки. Крім того, вони обирали начальників з людей, яких вони не просто добре знали, а бачили в умовах смертельної небезпеки, тобто мали можливість побачити їх нутро, заглянути в їх сутність, інколи переживаючи при цьому екзистенціальні стани і набуваючи загостреної здатності проникати в сутність речей і процесів.

Слід зазначити, що подібну організацію мали й інші військові спільноти: так, наприклад, військові посади були виборними і в Запорізькій січі [57], що забезпечувало надзвичайну ефективність цієї військової організації. Таку форму управління військовою спільнотою було б правильніше називати не демократією (так як військових слід відрізняти від народу, демосу), а воїнократією або ранньою аристократією.

Подальша еволюція державної організації давньогрецьких полісів призводила до підпорядкування численних рабів, а також інших невійськових

людей, наприклад, ремісників і селян, полісом. Розширення і змішання військових і невійськових складових в державних утвореннях, яке відбувалося в основному в римський період, призводило до надання права вибору невійськовим елементам [139]. Це в свою чергу, збільшувало присутність стадного елемента і стадного інстинкту, який вимагав управління страхом і жадібністю, приводячи до роздачі хліба, організації видовищ, і посилення тиранії одночасно. Цей процес породив демократію в сучасному вигляді, що використовує підгодовування і залякування електорату разом із введенням в оману, формуванням необґрунтованих очікувань, які грають на нижчих людських почуттях: страху і жадібності. Таким чином, граничне існування давньогрецьких полісів поступово перетворювалося в буденне. В умовах буденності поліси втрачали внутрішню цілісність, а разом з нею - ефективність.

Слід зазначити, що невійськові етноси рідше використовують поняття честі у ставленні до себе. Можна почути, що хтось посилається на слово честі грузина або осетина, але рідше зустрічається використання такого звороту стосовно честі китайця. Це також поширюється на застосування таких характерних для метаантропологічного аналізу термінів, як дух і душа [212, с. 421]. Сила духу нерозривно пов'язана з внутрішньою цілісністю і честю. Тому ми можемо говорити про дух народів, здатних мобілізуватися в разі зовнішньої або внутрішньої загрози, але не застосовуємо цього терміна в протилежному випадку. Ми можемо говорити про японський дух, але стосовно індусів доречніше говорити про душу.

Вплив культури честі на формування державності серед військових народів зручно простежити на прикладі виникнення та руйнування імперії Чингісхана. Відомо, що в дитинстві і юності Чингісхан піддався цілому ряду ситуацій, які ставили його на межу життя і смерті. «Навіть уникнувши рабства, він перебував під постійною загрозою злиднів і повинен був виживати полюванням і рибальством.... Тільки залізні люди не піддаються розпачу в таких обставинах і прагнуть до фінального торжества навіть з малим шансом на успіх. Тімучжин виявився такою людиною» [38, с. 24]. Це були якраз ті

екзистенціальні ситуації, які змушували Чингісхана дивитися в обличчя смерті і бачити сутність буття. Очевидно, саме ці ситуації зробили його людиною, що гостро відчуває саму сутність природи буття і не менш гостро відчуває протиріччя в соціумі і психіці людей. Його цілісність і океанічність стали легендарними, і завдяки їм він володів особливим впливом на людей, а також особливим чуттям ситуації.

Особливе несприйняття зрад як форми порушення внутрішньої цілісності призвело до того, що Чингісхан став страчувати людей, для яких жадоба або страх були вищими від відчуття внутрішньої цілісності і самоповаги. Таким чином, Чингісхан ввів новий прецедент, традицію, яка до того не була поширена серед кочівників [38, с. 31-32]. Це нововведення настільки посилило загін Чингісхана, що він послідовно, крок за кроком, зміг підпорядковувати собі інших кочівників, розширюючи армію і впливовість. Виникнення держави Чингісхана пов'язано з викладом принципів організації чингісханівської армії у Великій Ясі. Цей звід законів організації соціуму закріпив основи принципу честі, які Чингісхан відчував дуже гостро і бачив ті або інші його прояви у всіх соціальних явищах, починаючи від крадіжки і закінчуючи підданню небезпеці одного з членів військового загону при неорганізованому відступі.

Таким чином, Чингісхан ввів в нормативний обіг поняття зради, і зраду оголосив злочином проти соціуму. З точки зору внутрішньої цілісності і честі, зрада - це зміна внутрішньої сутності людини, лицедійство і брехня. Така докорінна зміна внутрішньої сутності людини – лицедійство - свідчить про відсутність внутрішньої цілісності і сили духу. За часів Чингісхана зрада часто вела до загибелі того, кого зрадили. Втім, втрата внутрішньої цілісності також вела до втрати життя в бою. Тому рішення Чингісхана страчувати за зраду було етичним вибором, цілком відповідним до жорсткої логіки честі: загинути має не той, кого зрадили, оскільки він здатний до останнього подиху зберігати цілісність, а той, що зрадив, бо це свідчення лицедійства, або швидкої докорінної зміни внутрішньої сутності, цілісності, а, отже, - втрати честі. Це

міркування призводить до розуміння, що глибинне поняття честі не сумісно з брехнею і лицедійством.

Наслідком прояву такої внутрішньої логіки поняття честі є також те, що брехня і крадіжка є порушенням внутрішньої несуперечності і цілісності. Чингісхан був людиною надзвичайної сили духу, проникливості та здатності до виживання у найскладніших умовах. Можливо, причиною цього був особливий внутрішній стан, що дозволив йому сформулювати закони честі, викладені в Ясі. В армії Чингісхана воїна страчували за найменшу крадіжку. Очевидно, для Чингісхана крадіжка, як і зрада, свідчила про втрату людиною честі. Така людина могла зрадити в будь-який момент, у тому числі проявити слабкість у бою, що стало б згубним для боєздатності і виживання всього підрозділу. Кодекс Чингісхана є яскравим прикладом того, що честь несумісна з крадіжками [235].

Монголи доречно вважали, що Яса була дана Чингісхану вищими силами, завдяки провидінню [38, с. 107]. Тому вони вважали Ясу священним писанням, що приносить їм особливу прихильність небес і забезпечує перемоги на полях битв. І це було багато в чому правдою, адже принцип честі дійсно забезпечував цілісність, а, отже, узгодженість та ефективність дій як кожного окремого воїна, так і всіх монгольських військових підрозділів. У зв'язку з переконаністю, що Яса забезпечує монголам особливий успіх у бою, вони ретельно приховували Ясу від супротивників. Цей факт відіграв негативну роль в історії монгольської держави. Приховування Яси призвело до того, що вона зрештою була загублена, що в свою чергу призвело до руйнування держави, заснованої Чингісханом, і всієї монгольської імперії.

У зв'язку з втратою Яси імперію Чингісхана спіткала доля звичайних військових імперій, котрі розпадаються незабаром після смерті їх засновників. Але Ясу Чингісхана можна було б дійсно вважати письмовим свідченням провидіння, отриманого в результаті ряду екзистенціальних станів. В такому випадку, можливо, Яса могла б служити джерелом не світської держави, а потужного духовного руху, будучи основою духовної культури честі,

духовного шляху честі. Подібні духовні імперії, засновані на письмових свідченнях одкровенень і осянянь, представлені буддизмом, християнством та ісламом, живуть і розвиваються значно довше, ніж звичайні військові імперії. Такі духовні імперії, розвиваючись у епохи до монгольського періоду, живуть і розвиваються по теперішній час.

Для повного розуміння духовної спадщини Чингісхана слід зазначити, що разом з кордонами чингісханівської імперії, яка співпадає з межами колишнього соціалістичного табору, відповідними державними культурами було успадковано застосування поняття зради, яке, зокрема, трансформувалося в поняття зради батьківщини в соціалістичних країнах, забезпечуючи їх єдність і непорушність. Треба зазначити, що основи соціалістичної моралі простежувалися в політиці Чингісхана, де вважалося, що «багаті будуть служити державі так само, як і бідні; і бідні повинні бути захищені від несправедливості та експлуатації з боку багатих» [38, с. 100].

Спроба ж поширити поняття честі і відданості на невійськові народи набула форми насильства. Оскільки аскетизм був чужий невійськовим етнічним елементам, соціалізм не зміг отримати достатню підтримку серед нижчої підлеглої монголами спільноти і не сприяв розвитку економічної зацікавленості в розвитку виробничих відносин. Тут, правда, слід відзначити, що однією з причин прагнення Чингісхана об'єднати якомога більш великі території в єдину державу було намагання створити сприятливі умови для торгівлі між різними територіями та етносами, тобто Чингісхан, керуючись принципами честі, очевидно, все ж усвідомлював розподіл членів держави на військову еліту, просто військові етноси і невійськові прошарки соціуму.

Саме такий поділ і певна відокремленість людей честі від людей, яким не притаманна ця риса, в системі державного утворення і взаємодії міг би зробити більш ефективною систему державного устрою і функціонування державних інститутів. Розмірковуючи над цим, слід зазначити, що світ військових людей наповнений певними деструктивними рисами, а світ флекситаріанських спільнот - багатьма конструктивними властивостями. Ці риси очевидні. Світ військових



спільнот, маючи високу організацію, цілісність і несуперечливість мислення, все ж є світом, який не створює нічого, крім самого себе, це світ внутрішнього створення і зовнішнього руйнування. Військові племена жили тим, що забирали у інших людей, нічого не будуючи власною працею. Навіть період їх кочовництва не пов'язаний з творенням: вони випасають стада тварин і займаються полюванням, збіднюючи степові луки ділянкою за ділянкою і винищуючи степових тварин. Саме несхильність до праці породила пізніше ефект аристократичного неробства: аристократ не бажав займатися ніякою працею, бо його професією вважалась війна.

Осілі, переважно вегетаріанські племена, у своєму найбільш примітивному стані займалися переважно збиральництвом [61, с. 173]. Це досить слабо, але все ж нагадує працю, що вимагає терпіння і ретельності. Зазнаючи креси з кочовими воїнами і мисливцями, осілі племена набувають більш розвиненого мислення, що, у свою чергу, породжує здатність робити винаходи, накопичуючи досвід і культуру. Так народжується землеробська культура, досвід оброблення землі і отримання більш стабільного та рясного врожаю. Саме цей процес породжує працю в її звичному розумінні. Осілі вегетаріанські племена стають все більш творчими, перетворюючи більш низькі за цінністю ресурси в більш цінні і корисні. Ця особливість поведінки військових і осілих елементів збереглася і після виникнення ранніх держав. Але нове поєднання якостей військових і осілих племен визначає деякі особливості їх проявів. Військові племена починають виконувати конструктивну функцію охорони осілих племен і впорядкування їх внутрішніх відносин. А це, в свою чергу, збільшує творчі здібності осілих соціумів.

## **ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ**

Причиною виникнення людини розумної міг бути поділ людських популяцій на кочові, більш м'ясоїдні, і осілі, переважно вегетаріанські. Згідно з таким поділом протолюдських популяцій відбувалася спеціалізація на різних

видах ресурсів і разом з цим спеціалізація різних аспектів поведінки і вищої нервової діяльності. Це дозволяє припустити, що всі розвинені людські популяції відбуваються як крос раніше, ніж розділені більш м'ясоїдні і більш вегетаріанські племена. Подібні кроси призводили до поєднання спеціалізованих якостей вищої нервової діяльності розділених таким чином племен.

Мозок хижих тварин вимагає високої централізації, оскільки їх поведінка і рухи вимагають високої координації під час полювання і бою. Хаос, який виникає у травоядних стадах в період хвилювань, небезпеки або різкої зміни подій, демонструє, насамперед, хаотичний стан мозку стадних тварин. Така організація мозку робить складним обчислення протиріч, які виникають у мозку. І саме ця складність не дозволяє досить добре вирішувати ситуаційні завдання, які, зокрема, постійно виникають в періоди полювання і бою.

Представникам більш хижих популяцій протолодей притаманна виражена централізація мозку і нервових стимулів, а представникам переважно вегетаріанських популяцій предків людини - більш аморфна і децентралізована. Але, на відміну від представників більш вегетаріанських популяцій, більш хижі мають слабку здатність вироблення стійких умовних рефлексів, і, отже, погано запам'ятовують. На відміну від них, представники переважно вегетаріанських популяцій, не маючи здатності до розвиненого ситуативного мислення, були здатні протягом тривалого часу виробляти умовні рефлекси і тривало зберігати в мозку їх результати, тобто мали якості, які ми могли б назвати запам'ятовуванням.

Спеціалізація різних популяцій на різних видах ресурсів збільшувала також спеціалізацію і вираженість відповідних якостей вищої нервової діяльності. Тривалий інбридинг всередині кожної з популяцій закріплював відповідні якості, а періодичний крос давав нові поєднання спеціалізованих якостей, що могло давати їх різні поєднання.

Серед таких поєднань якостей мислення більш хижих і більш вегетаріанських племен утворювалися особини, які мали розвинену здатність

до мислення, властивого більш хижим популяціям і здатністю запам'ятовувати, яка властива переважно вегетаріанським угрупованням. Саме поєднання здатності до мислення, або до логічних операцій в системі мозку, і здатності до формування та зберігання образів утворює здатність до оперування образами, тобто - до абстрактного мислення.

За результатами кросів особини з розвиненим абстрактним мисленням повинні були народжуватися у жіночих особин осілих племен. Це зумовило виникнення і розвиток культури саме в зоні осілих територій. Місця, що географічно захищені від постійного втручання хижих кочівників, - це зони виникнення розвиненого мислення, сприятливі не тільки для кросу, а й для досить тривалого інбридингу, який міг би закріплювати якості мислення та культурні досягнення осілих племен.

Одним з важливих наслідків хижого устрою інтелекту є здатність обчислювати суперечності, що вимагає не тільки централізації, а й рекомбінативності мозку, тобто одночасної здатності мозку до синтезу (централізації нервових стимулів) та аналізу (рекомбінативності, руйнуванню зв'язків) одночасно. Висока рекомбінативність нервових процесів номадів забезпечує те, що серед них зустрічається як благородство і відвага, так і брехливість, зрада і боягузтво. Але зіткнення в граничних ситуаціях з межею життя і смерті відокремлює тих, хто досягає екзистенціальної цілісності та єдності з універсумом, від тих, хто відчуває повне руйнування внутрішньої сутності.

Завдяки надрекомбінативності представники екваторіальних і субекваторіальних етносів мають низьку цілісність внутрішнього світу. Це створює також деякі адаптивні переваги такого типу психіки та інтелекту. Надрекомбінативність і відсутність цілісності робить даних людей нестійкими до зовнішнього впливу. З іншого боку, вони набувають здатності підкоряючись зовнішнім сутностям, добре відчувати і розуміти їх, переймаючись цими сутностями і проникаючи в їх внутрішній порядок.

Сутністю людини можна вважати порядок, в який складені її елементи - молекули, клітини і так далі. Але цей внутрішній порядок непостійний, він здатний змінюватися тією чи іншою мірою, стаючи, в тому числі більш суворим або більш хаотичним. Зростання внутрішнього порядку збільшує погодженість впливів внутрішніх елементів людини. Оскільки кожен елемент має певне поле, а дія полів при зростанні внутрішнього порядку складається, то це збільшує силу сукупного поля організму. Цей процес збільшує міру впливовості людини і її стійкості до зовнішнього впливу.

З іншого боку, хаотизація внутрішнього порядку робить сутність людини більш підданою зовнішньому впливу, більш здатною підкорятися полям зовнішніх структур, зовнішнім порядкам, і таким чином - порядку зовнішніх сутностей. Здатність підкорятися зовнішнім сутностям формує здатність до їх сприйняття, розуміння, проникнення в сутність зовнішніх явищ.

Серед можливих комбінацій якостей мислення, які виникають в результаті кросів номадів і осілих племен, насамперед слід назвати централізований і рекомбінативний мозок, що має здатність створювати образи і зберігати їх в пам'яті. Такий мозок наділяє людину здатністю обчислювати протиріччя і формує основу для правдивості та етичності.

Північні мисливські і військові племена є джерелом іншого типу інтелекту. Їх мозок є малорекомбінативним через більш низьку енергію нейронів, що виникає через холодний клімат. Низька рекомбінативність створює занадто повільне мислення, низьку схильність до зовнішнього впливу та більшу стійкість і резистентність сутності цих людей до зовнішнього деструктивного впливу. Такі люди здатні зберігати внутрішню цілісність за будь-яких обставин, а разом з цим - етику і правдивість. Але люди з низькою рекомбінативністю мозку не схильні швидко розуміти інших.

Близько до північних військових етносів знаходяться північні невійськові, тобто переважно вегетаріанські етноси. До їх властивостей слід віднести низьку рекомбінативність мислення і низьку міру цілісності мозку, інтелекту. Такий мозок має не тільки повільне мислення, але і нездатність до обчислення

протирич. Такі люди часто довірливі й простодушні. Вони не вирішують ситуаційних або абстрактних завдань, здатні зберігати одного разу встановлений уклад життя протягом багатьох поколінь.

За якостями мислення південні племена досить складно розділити на мисливські і вегетаріанські, оскільки висока калорійність харчування і велика кількість їжі робить мозок мисливців занадто рекомбінативним для збереження цілісності, а мозок вегетаріанців досить рекомбінативним, щоб кардинально відрізнятись від мисливців. Їх високорекомбінативний, але не цілісний інтелект, робить їх здатними швидко розуміти іншого, проникати в сутність людей і явищ і підкорятися їм. Такі люди через відсутність цілісності погано прораховують протириччя.

Культура честі проходить еволюційні трансформації, формуючись починаючи від найбільш ранніх і примітивних її стадій, переходячи до розвинених форм у найбільш розвинених культурах.

Аналізуючи походження держави, можна сказати, що держава є формою взаємодії двох видів спеціалізованих племен – кочових скотарів та мисливців, яким притаманні риси хижої централізації зграї з одного боку, і з іншого, осілих переважно вегетаріанських племен, які ведуть переважно збиральницький або землеробський спосіб життя та мають переважно стадні риси соціального устрою. Така взаємодія призвела до взаємного підпорядкування двох видів племен, що забезпечило охорону, упорядкування і більшу централізацію осілих племен, а також можливість виникнення культурного процесу, накопичення та спадкоємності культурних винаходів різних поколінь людей. Саме цей процес забезпечив необхідний захист і стійкість розвитку та накопичення культури, починаючи від культури землеробства і завершуючи верхнім культурним шаром - культурою державності, науки і мистецтва. Таким чином, держава стає формою охорони, впорядкування і централізації військово-кочовими племенами осілих переважно збиральницько-землеробних популяцій людей, а також формою їх синтезу і постійного взаємного генетичного і культурного запліднення.

Середовище військових кочівників народжує і розвиває культуру честі. Риси характеру, що культивуються у світі честі, яким стає аристократичне суспільство, дозволяли утримувати державні системи від корупції. Але з тих пір, як в державний апарат стали потрапляти люди, що не культивують честь, люди, для яких особиста вигода стоїть вище, ніж особиста честь і честь держави, система державного апарату, заснована на служінні і аристократичному аскетизмі, починає давати збої, перетворюючись із системи, що забезпечує впорядкування і резистентність держави від зовнішнього впливу, у систему корупції і паразитизму, яка послаблює державні утворення.

### **РОЗДІЛ 3**

#### **ФЕНОМЕНИ ЧЕСТІ ТА НЕ-ЧЕСТІ В БУТТІ ЛЮДИНИ: ФОРМАЛЬНО-ЛОГІЧНИЙ ТА МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХОДИ**

##### **3.1. Формально-логічний та метаантропологічний підходи до аналізу феномену честі**

Для аналізу проблем формально-логічного підходу до поділу явищ за ознакою честі варто більш детально розглянути причини, з яких уявлення про честь є стійкими в людських суспільствах і людській свідомості, а також причини, через які культура честі може деградувати, вироджуватися і зникати.

Однією з причин стійкості є формальна логічність уявлень про честь. Досліджуючи відносини світу честі, ми неминуче виявляємо в них якусь сувору, майже математичну логіку, тому для впорядкування, або чіткого, логічного викладу законів честі, необхідно описати ці відносини більш чітко і послідовно у контексті законів логіки.

Перше, що можна стверджувати про логіку честі, це те, що вона ділить всі відносини, і відповідно світ людських відносин, на світи відносин честі і нечесті. Такий розподіл відбувається відповідно до логічного закону поділу

понять шляхом взаємного заперечення за однією з ознак, яка називається підставою поділу [114, с. 42-45]. Завдяки поділу всіх людей за ознакою наявності честі утворюються дві множини. Це множина людей честі і множина людей, яким честь не притаманна. Згідно з класичним правилом заперечення, або виключення третього, людина може відноситися або до світу честі, або до світу не-честі, третього не дано. Завдяки закону виключення третього, обидві множини не перетинаються і є запереченням іншої за ознакою честі. Таким чином, виникнення категорії честі ділить світ на два протилежних суспільства, які ми для зручності будемо називати суспільством честі і суспільством не-честі.

Відразу слід обмовитися, що поділ світу людських відносин на світ честі і світ не-честі носить формальний, а тому умовний характер. Це несе в собі деякі проблеми, пов'язані з об'єктивністю такого поділу. По-перше, слід зазначити, що такий поділ на людей честі і не-честі на практиці відбувається за деякими зовнішніми ознаками. Саме це вже несе в собі глибокі внутрішні суперечності. Честь - це внутрішній стан, який лише опосередковано проявляється у зовнішніх формах. Дуже складно за зовнішніми проявами говорити про наявність або втрату людиною цілісності. І якщо міру внутрішньої цілісності непогано видно за відвагою в бою, то коли бойові дії віддаляються, відстежувати міру цілісності стає все проблематичніше, тому прагнення визначити міру цілісності за зовнішніми ознаками швидко втрачає сутнісний зміст. Відстеження честі за мірою почесностей, що віддаються, і мірою соціального становища знищує саму екзистенціальну природу і суть феномену честі. Вироджуючись в буденному існуванні, уявлення про честь втрачають свої справжні значення і зміст. Зі світу сутності і мужності вони перетворюються на світ зовнішніх атрибутів, позбавлених внутрішнього змісту, тобто в жіночний світ. Зовнішня атрибутивність перетворює світ честі з духовного шляху у формально-символьний світ і світ матеріальних відносин.

Існує ще одна проблема формально-логічного поділу світу честі на два класи. Якщо розглядати явище внутрішньої цілісності на прикладі

кристалічного візерунка сніжинки, то підплавлення сніжинки тягне за собою зростання рекомбінативності її елементів: «Кристал характеризується певним взаємним розташуванням частинок... газовий і рідкий стани речовини характеризуються безладом в розташуванні частинок» [94, с. 596]. Це збільшує хаотичність молекул води в кристалі або органічних молекул в рідкокристалічних структурах, але до певного моменту не порушує характеру центрального підпорядкування структури, її цілісності [94, с. 594]. У якийсь з моментів ми будемо спостерігати втрату центрального підпорядкування деякими периферійними частинами структури, але чи можна говорити про повну втрату її цілісності? Зрештою, коли процес руйнування структури захопить більшу частину молекул, ми будемо спостерігати збереження центру кристалізації. Чи зберігається у цьому випадку цілісність? Навіть повне розплавлення, приміром, сніжинки несе в собі сліди характеру центрально-підпорядкованої структури. Але повністю розплавлений стан при досить високих температурах, активізує повну хаотизацію внутрішнього порядку, що напевно носить характер втрати початкового центрального підпорядкування і цілісності.

Навіть якщо внутрішня цілісність або нецілісність людини є дискретними станами, то дуже складно визначити, який з періодів часу ця людина зберігає цілісність, а в який момент втратила. Але якщо використовувати аналогію з моделлю сніжинки, ми не можемо говорити про цілісність людського мозку або людської сутності як про дискретний стан. Найімовірніше, мова йде про деякий перехід кількісних змін у якісні.

Крім усього, слід зазначити, що, розглядаючи логіку відносин честі, ми говоримо про логіку людей честі, тобто подібний поділ і міркування певною мірою є суб'єктивною логікою і суб'єктивною позицією.

Тут варто б зробити два застереження. По-перше, світ честі не тільки і не стільки конструктивний – він швидше деструктивний, а набуває конструктивність тільки в поєднанні з конструктивністю осілих спільнот. Оскільки культура честі виникає в середовищі кочівників і воюючих



угруповань [259], можна порівнювати діяльність хижаків з діями військових і кочівників. Хижаки, як і номади, звичайно володіють досконалою координацією і розвиненим мисленням, високою організацією популяції. Проте слід зазначити, що основна функція хижаків - це знищення трав'яних тварин і безперервна боротьба один з одним. Завдяки цьому хижаки відіграють роль утилізаторів, руйнівників. Їх деструктивні функції, звичайно, корисні, з точки зору природного відбору, але не варто їх плутати з творчими функціями, які, до речі, виконують трав'яні тварини.

Незважаючи на відносну неорганізованість стада і центральної нервової діяльності, трав'яні тварини виконують функцію первинної обробки більш примітивної рослинної їжі в більш досконалі білкові сполуки. Перетворюючи траву в плоть, вони зайняті первинною творчою діяльністю, яка служить базою для виникнення і розвитку більш високої стадії харчового ланцюга - хижих тварин [195].

За аналогією з хижаками, необхідно зазначити, що кочові та мисливські племена, виконували в основному деструктивні функції у природному середовищі. На первинній стадії полювання, як і у хижаків, знищувало тварин. Скотарство, що з'явилося пізніше, мало більш конструктивні риси у вигляді розведення одомашненої худоби, що дозволяло не знищувати а відновлювати харчові ресурси, але кочовий спосіб життя вів до безперервного знищення рослинного корму тварин. На відміну від цього, осілі більш вегетаріанські племена у своїх первинних стадіях, як і трав'яні тварини, займаючись збиранням, лише перетворювали рослинну їжу у плоть. Але більш пізні стадії розвитку культури осілих племен призвели до землеробства, яке не знищувало рослинні ресурси, а відновлювало їх.

У період набігів кочових племен на осілі території функції хижих племен також є деструктивними. Більш пізній військовий спосіб життя аристократів має також декілька деструктивних рис. Аристократи живуть війною, традиційно не працюють та займаються збройною боротьбою один з одним. Найбільший розвиток отримують ті цивілізації, де етноси здобувають кращі

риси як більш хижих, так і більш вегетаріанських популяцій, поєднуючи в собі високу організацію хижаків і конструктивність переважно вегетаріанських утворень. Греки, римляни, англійці і німці можуть пишатися тим, що вони одночасно здатні воювати і будувати. Ця творча здатність у поєднанні з високою організацією, що виникла в результаті тривалої військової історії, формує європейський і північноамериканський спосіб думки і культури. Тут більш важливими є чесність і етика, ніж честь та етикет.

Кочівники в чистому вигляді, яких також прийнято називати номадами, - це люди, які цінують свободу вище, ніж влаштованість. Вони вважають себе господарями долі, що живить їх особливу гордість. Треба зазначити, що номади в чистому вигляді поєднують в собі не тільки високу координацію, кмітливість і гордість, але і здатність до зради. «Араб любить незалежність - це єдина його радість, він ненавидить усяку владу і готовий боротися проти неї з винятковою жорстокістю. Арабом часто рухає почуття помсти. Честь для араба - понад усе» [108]. Кочівники в силу високої координації вправні, їх мозок централізований, але не завжди, з огляду на що вони здатні переживати як стани честі, так і діяти підступно. Номади дають певні риси, що народжують аристократизм, але певні їхні риси слугують джерелом соціального паразитизму.

Сформована творча ментальність європейців не дозволяє їм у повній мірі розуміти хід думок і ментальність, скажімо, арабів. Араби є типовим військово-кочовим народом, які до цього періоду живуть в первісній культурі честі, тобто в культурі честі в її аборигенному вигляді, в культурі, яка все ще зароджується. Тут почесні і етикет мають більше значення, ніж чесність і етика. Для араба праця є пониженням соціального статусу, вона не сумісна з уявленнями про честь, бо робота - традиційна доля раба. Саме тому араби незалежно від матеріального стану прагнуть не працювати, щоб зберегти більш високе соціальне становище. Звичайно, гостра потреба може змусити араба працювати, але в будь-якому випадку він віддасть перевагу способу життя, що з нею не пов'язаний, якщо такий спосіб життя забезпечить йому засоби для існування: «головною рисою характеру кочових арабів (будь то в Аравії, Сирії чи Африці)

є почуття незалежності. Європейцям важко оцінити всю глибину цього почуття. Кочівники зверхньо ставляться до городян, вважаючи їх рабами. Для них прив'язаність до землі є рабство, бо у людини, що закріпилася на землі, з фатальною неминучістю з'являється господар. Кочівники ж не мають нічого, крім своєї волі, але свобода і є найголовніше їх благо, і вони вміють зберігати його» [108]. Будівництво і виробництво в арабському світі будуть менше процвітати, ніж торгівля і посередництво, бо вони більше пов'язані з роботою, а найбільш низькою працею для арабів є прибирання сміття, прибирання як таке. Це пояснює, чому в Арабських Еміратах працюють в основному не араби, а представники інших етносів. Саме через низький соціальний статус праці з прибирання території араби часто живуть серед величезних скупчень сміття, в безпосередній близькості зі сміттєвими купами. Так, в Єгипті легко спостерігати розкішні котеджі або фешенебельні офіси та магазини, які оточені купами сміття.

Іншим проявом феномена арабського сприйняття честі є «міграційний насос», який заснований на нерозумінні європейцями особливості менталітету арабів і який приваблює арабів в Європу. Європейці не розуміють, чому араби не хочуть працювати в Європі, а для араба міграція в Європу – це спосіб підвищити свій соціальний статус. Якщо на батьківщині йому доводиться працювати для забезпечення проживання та сім'ї, то в Європі можливе життя на допомогу для безробітних, яка дозволяє не працювати, а, отже, бути більш респектабельним у своєму сприйнятті і в сприйнятті одноплемінників.

Метаантропологічне дослідження особливостей світу честі призводить до розуміння іншого феномену - виникнення світу прихованої, або нереалізованої честі, яку ми також визначаємо як неповноцінну честь. Під світом нереалізованої честі не слід розуміти світ переважно вегетаріанських споконвічно осілих племен, яким невідомі відносини честі і яким стани честі не властиві від природи. Такий світ, який взагалі не має нічого спільного з відносинами честі, для більшої визначеності будемо називати світом не-честі. Але світ нереалізованої честі - це особливе явище, світ, який має особливе

відношення до світу честі, це світ, який знає, що таке честь, але не може реалізувати її. Такий світ, у відповідності з ідеєю, висловленою В.А. Нікітіним, правильніше буде називати світом безчестя.

Якщо європеєць опиняється на арабському ринку, він буває вражений тим, наскільки легко торговці йдуть на обман і лицедійство, як витончено вони використовують методи невербального впливу на людину. Тут слід зазначити, що жвавність мислення військових кочівників, особливо в умовах жаркого клімату здатна формувати два прояви. В умовах жорсткого військового відбору система мислення прагне до централізації, але в умовах, далеких від бойових, система мислення може проявляти таку високу пластичність, яка межує з дволикістю і лицедійством. Дослідження властивостей арабського характеру дозволяє усвідомити, що і цигани, як особливе явище соціальної та етнічної культури, мають походження від кочових народів, зберігаючи деякі риси відносин честі і військових народів. У них розвинене почуття помсти уявлення про образу честі, вони здатні на збройні конфлікти навіть у своєму середовищі [188].

Поява світу непрямой реалізації честі пов'язана з виникненням держави. Боротьба за владу над осілими територіями призводить до боротьби між різними групами військових кочівників. Це також може приводити до боротьби різних за етнічним походженням кочових етносів. Така боротьба здатна або витіснити деякі військово-кочові етноси з колишніх осілих зон, або підпорядковувати деякі з військово-кочових етносів, навіть перетворюючи їх у рабів. Підпорядкування військово-кочових етносів загрожує негативними наслідками для держави. Військові кочівники, які опинилися в підпорядкуванні і навіть рабстві, зберігають високу здатність до самоорганізації, формування влади, озброєної боротьби і розвиненого мислення. Крім того, військові кочівники воліють не працювати, а отримувати кошти до проживання шляхом перерозподілу ресурсів. Саме ці особливості зумовлювали те, що нова влада найчастіше фізично знищувала представників колишніх володарів, або чужорідних військових етносів.

Навернення в рабство військових людей призводить до таких явищ, як бунти та повстання, яскравим історичним прикладом яких є повстання Спартака. Саме таке протистояння породжувало селянські бунти в Росії, оскільки серед осілого населення було багато людей, що мають кочове походження.

Високий відсоток військових генів серед населення зумовлюють такі явища, як революції. У зв'язку з цим прояви збройного або прямого фізичного протистояння існуючій владі жорстко придушувалися, ініціюючи відбір у підпорядкованому суспільстві за ознакою підкорюваності, не агресивності. Через це виникала протилежна збройному повстанню форма домагань на владу, що виходить з хижої природи поневолених етносів,- непряме приховане протистояння.

Яскравою ілюстрацією прояву протилежної форми реалізації протистояння поневолених військових кочівників чинній владі є кристалізація релігії іудеїв в Єгипті і вихід євреїв з єгипетської держави. Євреї демонструють всі риси військової організації: жвавість мислення, високу здатність до самоорганізації, здатність протистояти існуючій владі і небажання отримувати засоби до існування примітивною фізичною працею. Все це породжує шлях неозброєного протистояння владі, який від таємних і релігійних організацій, проходячи через релігійний та політичний вплив, перетворюється в такі легітимізовані форми державних механізмів, як профспілки, політика і нижні парламенти.

У цьому світі народжується протилежне світу честі поєднання більш хижих і більш вегетаріанських рис: нецільність і жвавість мислення, в поєднанні з деструктивністю, нетворчістю і схильністю до перерозподілу ресурсів. Підвищена пристосовуваність, лицедійство та егоїстичність зумовлюють явище, яке ми називаємо паразитизмом. Саме в цьому, середньому світі народжується заздрість, ревності, садизм і мазохізм, пролетарський менталітет, расизм і шовінізм, і інші, багато в чому деструктивні прояви людської культури.

Дослідження честі в контексті метаантропології вимагає відповіді на питання: які ж фактори сприяють розвитку культури честі в її найбільш розвинених формах? Відповідь на це питання демонструє історія європейських народів. На відміну від арабських і монгольських завоювань, Європа є осілою територією. Вона була також родючою осілою зоною, тому невелика територія могла прогодувати досить багато аристократів, які не займаються продуктивною діяльністю. Боротьба за ці осілі родючі землі призвела до конкуренції аристократів, і в кінцевому підсумку - до розділу осілої зони на досить дрібні території. Це приблизно те, що відбувалося в Древній Греції при утворенні полісів, де кожне місто був державою. Пізніше це мало повторитися в Європі, у вигляді утворення феодальних міст-держав, де кожне місто охоронялося аристократичною сім'єю або об'єднанням лицарів від зовнішніх посягань. Таким чином, висока родючість території забезпечила високу конкуренцію за її захоплення і переділ, і у кінцевому підсумку, великий відсоток аристократів на душу неаристократичного, осілого населення.

Оскільки військові угруповання при феодальному устрої були невеликі, бої наближалися до єдиноборств, де цілісність і військова удача окремого аристократа мала величезне значення. Це призвело до відбору найбільш цілісних людей і великої їх кількості серед населення. Особливу роль у відборі найбільш цілісних особистостей, очевидно, зіграли також і єдиноборства у вигляді лицарських поєдинків і дуелей. Слід також зазначити, що і в даний час єдиноборства формують культуру честі. До факторів, що сприяють формуванню культури честі, належить і утворення закритих чоловічих співтовариств типу скаутів і кадетів, де цінуються честь, чесність і взаємна підтримка.

На відміну від Європи, в Азії військові групи охоплювали великі території [69]. Досить згадати, що всією імперією Чингісхана керувала лише одна аристократична родина - золотий рід чингізидів. Щось подібне відбувається і в арабському світі, де одна аристократична родина визначає долю величезних територій. Це призводить до того, що успіх бою менше залежить від удачі

окремого воїна, а більше від чисельності та успіху армії. Це зменшує число аристократів серед воїнів і серед населення взагалі. Це, очевидно, є причиною того, що цілісність і чесність як корінна риса характеру рідше зустрічається серед виражено кочових етносів, ніж серед європейського населення. Але безумовним є те, що як серед кочівників, так і серед європейців, цілісність, глибинна честь і чесність - насамперед аристократичні риси.

Метаантропологічне дослідження феномену честі демонструє, що культура честі, як і будь-яка інша культура, розвивається в результаті нашарування та конкурсу культурних рис у зонах осілості. Саме в осілих зонах властивості більш хижих племен набувають конструктивні риси, формуючи конструктивне і несуперечливе мислення, яке стає творчим, винахідливим мисленням. Крім того, централізація стайного типу стає причиною централізації та впорядкування в осілих зонах, зумовлюючи збільшення продуктивності праці і захист осілих територій від постійних спустошуючих набігів сторонніх кочових племен. Такий «гомеостаз» осілих зон зумовлює можливість появи традицій, накопичення навичок і появи розвиненої культури. І саме можливість культурних накопичень, стійкості культурних проявів формує розвинену культуру честі як форму духовного шляху.

Логічний поділ світу людських відносин на світ честі і світ не-честі вимагає ще кількох важливих зауважень. Насамперед, слід уникнути віднесення честі до зовнішніх, а не сутнісних явищ, тому слід зазначити, що стан честі залежить від внутрішньої цілісності, яка несумісна з панічним страхом. В даному випадку паніка є формою внутрішнього хаосу психічних функцій людини. Честь же як цілісність формує строгий внутрішній порядок. Завдяки такому визначенню стає очевидним, що честь не можна забрати. Вона не залежить від поведінки інших людей і їх думки про визначену людину. Очевидно також, що навіть смерть людини не здатна відібрати її честь. Прикладом такого збереження честі може служити людина, що зберігає спокій і твердість під тортурами. Її внутрішня самоповага важливіша за життя. Таке ставлення до себе описано Толстим у словах Хаджи Мурата, для якого стан

страху був тяжчим, ніж смерть в бою: «Хаджи-Мурат зупинився, засмагле обличчя його буро почервоніло і очі налилися кров'ю. - На мене найшов страх, і я втік. - Ось як? - сказав Лоріс-Меліков. - Я думав, що ти ніколи нічого не боявся. - Потім ніколи; з тих пір я завжди згадував цей сором, і коли згадував, то вже нічого не боявся» [200, с. 75].

Слід зазначити, що ставлення до честі як до зовнішнього атрибуту веде до уявлення про те, що честь може бути втрачена в результаті зовнішньої дії іншої людини, «що ображає», в результаті неповаги або думки, що засуджує. Формальний поділ за ознакою честі потребує ознаки, за якою людина, що перебуває у світі честі, переходить у світ не-честі, і навпаки. Формальний поділ приводить до формальної ознаки, якою є «образа». Але образа як ознака належності або неналежності до класу честі, є проблемним критерієм. Зразу постає запитання: що є образою а що нею не є? Тут стає зрозумілим, що все залежить від конкретної людини – образилася вона чи ні. Таким чином, критерій образи не працює і відсилає нас знову до внутрішнього світу людини, до її цілісності і внутрішньої узгодженості. Уявлення про честь, що пов'язана з образою, не додає людині сили духу, робить її параноїдально настороженою, дратівливою і вразливою. Прикладом такої уявної честі може бути стан людини, яка кидається на песика, що загавкав на неї. Але такий стан протилежний стану централізованої людини, людини океанічної честі.

Оскільки люди буденності не завжди могли проникати в сутність інших людей, а тому не могли оцінювати міру цілісності людини, і, отже, її належність до світу честі, то на практиці для більшості людина честі від людини не-честі відрізнялася лише тим, що люди честі були здатні захистити себе й відстоювати свої інтереси. В коло таких інтересів входив захист свого життя, життя своєї родини, захист свого майна. Крім захисту свого майна, відбувалося і захоплення чужого майна. Тим не менше, в суворій логіці світу честі, що зароджується, нездатність захистити майно свідчила про відсутність сили духу, і отже, належності до світу честі, тому подібне захоплення вважалося цілком законним.



У кочових суспільствах майно було рухомим і свідчило про військовий талан його власника, пов'язувалося з честю його власника. Так, кочові спільноти починають вимірювати міру військової удачі людини розміром її рухомого майна. Це породжує зовнішній прояв феномену честі. Тут також честь виникає як міра зовнішньої поваги і пошани стосовно певної людини. Такий кількісний вимір міри честі призводить до зміни соціального ієрархічного становища людини в кочовому суспільстві. Завдяки цьому в кочових суспільствах особлива увага приділяється зовнішньому вигляду, озброєнню і засобам пересування окремого воїна. Чим кращий, скажімо, одяг, зброя і кінь, тим вищим є статус кочівника.

Військова удача була пов'язана з підвищенням ієрархічного рівня бійця або кочівника. Цього вимагали умови бою або полювання. Чим вищі здібності лідера, тим більше шансів підрозділу на виживання і видобуток. Для кочових спільнот характерним є те, що воїни були взаємозалежні, тому видобуток, слава та загибель часто ділилися на всіх членів групи. Так виникає і починає відстежуватися стан честі групи: сім'ї, роду, військового підрозділу, військового етносу. Честь групи - це стан внутрішньої її цілісності. Безперечно, стан внутрішньої цілісності групи піднімає її бойовий дух і прямо впливає на результати її боєздатності. Незважаючи на те, що при розділі видобутку враховувався ієрархічний рівень бійця, кочівники не могли забрати з собою занадто багато, не могли накопичувати багато майна, і в цьому сенсі кочовий спосіб життя був більш аскетичним, ніж осілий. До того ж, яким би низьким не був ієрархічний рівень бійця, якщо він був здатний боротися і перемагати в бою, командир прагнув, що б не сталося, забезпечити його побут, компенсуючи ризики військових операцій.

В осілих соціумах ситуація дещо змінюється. і честь як здатність захистити свої інтереси пов'язується з володінням землею. Розмір військової видачі аристократа тут вимірюється розміром земельного наділу або іншого нерухомого майна. Тому в період раннього середньовіччя, честь лорда або леді визначалася розміром садиби або землі, власниками якої він чи вона були.

Словник середньовічних термінів і фраз К. Корідона описує походження терміна «честь» не тільки як статус, але і як майно, яким наділений його власник: честю вважалася також «група садиб або феодалських володінь» [250, с. 157]. Корідон вважає, що для шляхетної людини, «слово честі» було не просто підтвердженням її чесності і звання, ця фраза мала на увазі, що вона була готова запропонувати маєток як заставу чи гарантію. Аристократи, як і раніше, на відміну від аборигенного осілого населення, приділяють підвищену увагу своєму одягу, озброєнню та засобам пересування. Завдяки такому пов'язуванню честі з матеріальними та соціальними цінностями нове поняття честі спотворює її початковий сенс, і все більше набуває характеру зовнішніх атрибутів. В міру зменшення кількості військових дій і зростання якості озброєння зменшується роль військової удачі воюючих, і честь все більше пов'язується з почесами і пошаною.

Таким чином, саме метаантропологічний підхід дозволяє вирішити проблеми формально-логічного підходу, шляхом поділу уявлень про честь на світ буденної честі, що формує уявлення про честь лише за зовнішніми атрибутами, світ граничної честі, що є переходом від зовнішнього сприйняття до сутнісних проявів честі, і світ метакричної честі, що відповідає сутнісним проявам людської цілісності.

### **3.2. Несиметричність відносин світу честі і не-честі**

Незважаючи на проблеми формально-логічного поділу, двочленний поділ на світ честі і світ не-честі, що вводиться в даній роботі дозволяє досліджувати причини багатьох явищ, зрозуміти природу і внутрішню логіку світу честі.

Слід зазначити, що двочленний поділ, заснований на логіці виключення третього, очевидно, є характерною рисою суворого логічного мислення військового і аристократичного інтелекту. Ця риса мислення забезпечує послідовність, строгість, чіткість і ясність мислення, чіткість команд, що подаються мозком. Цінність такого суворого підходу полягає в тому часто дуже

складно визначити, істинне або хибне твердження, яке є чимось середнім між двома протилежними твердженнями. Компромісність суджень є способом обійти гострі кути, не впасти в явне протиріччя ні з ким, але в той же час такий спосіб міркувань не дозволяє відокремити «зерно від полови», істину від брехні, не дозволяє провести строгий аналіз явищ. Саме суворий поділ на світ честі і світ не-честі дозволяє більш детально і послідовно досліджувати не тільки логіку світу честі, але і логіку виникнення держави та етики. Крім того, суворий поділ на два світи також є шляхом до більш глибокого розуміння багатьох духовних проявів, аж до осмислення витоків релігійних явищ і осмислення в контексті логіки людського мислення природи універсуму.

Логічна операція поділу однієї множини за певною ознакою на дві підмножини є наслідком взаємного заперечення утворених підмножин. На практиці утворення суспільства честі і суспільства не-честі стає очевидним, що таке взаємне заперечення утворює несиметричність відносин, а також взаємне тяжіння, або взаємний потяг двох множин. Саме в результаті такого взаємного потягу, що реалізує діалектичний принцип єдності і боротьби протилежностей, відбувається з'єднання двох множин в єдине утворення, яке носить назву держави. Усвідомлення розподілу світу людських відносин на світ честі і світ не-честі надає можливість простежити характер відносин і взаємодії між цими двома світами, двома в чомусь замкнутими цивілізаціями, які з одного боку розвиваються незалежно одна від одної, але з іншого боку не тільки взаємодіють, а й безперервно впливають одна на одну і навіть визначають деякі риси одна одної.

Несиметричність відносин світу честі і світу не-честі можна почати розглядати з їх походження. Світ честі складається з хижих якостей мисливських і військово-кочових племен, а світ не-честі - з вегетаріанських якостей племен, які вели осілий і збиральницький спосіб життя. Але сама внутрішня цілісність як феномен честі з'являється у людини в результаті вибору, який робить людина, опинившись перед лицем смерті в умовах бою. Це вибір в гегелівському дусі, коли людина вибирає або боротьбу за свободу, або

збереження життя у рабстві [52, с. 100]. Так вибирається свобода і рабство, а честь завойовується в бою, народжується як здатність зберегти гідність, внутрішню цілісність і свободу перед лицем смерті, у граничній ситуації. Підтвердженням того, що честь завойовується в бою є традиція римлян, відповідно до якої особливо відважним гладіаторам дарувалась свобода, яка автоматично відносила їх до світу честі - спільноти вільних громадян Риму. Ця традиція була дуже розумною з точки зору не тільки філософської, але і практичної, адже якщо настільки відважна людина не отримувала свободу в результаті визнання своєї честі, вона була здатна зі зброєю в руках боротися за свою свободу, як це робив Спартак.

Погляд в обличчя смерті в граничній ситуації виділяє також і іншу групу людей, людей, які бачать свою внутрішню порожнечу і порожнечу сенсу свого життя. Для таких людей сам факт життя є вищим від цінності свободи. Вони віддають перевагу підкоритися чужій волі, ніж позбавитися життя, оскільки за їх життям не стоїть нічого більш цінного: ні внутрішня цілісність, ані віра в існування вищого сенсу їх життя і смерті.

Можна сказати, що формування світу не-честі здійснюється завдяки відмові від бою, тобто дії протилежній прийняттю бою. Не-честя не завойовується, воно є результатом пасивного стану, відмови від бою, від протистояння та відстоювання своєї сутності. Навряд чи подібний вибір здійснюється усвідомлено, швидше за все, мова йде про досягнення певного екзистенціального стану, в якому страх знімає все наносне, оголюючи цілісну людську сутність, об'єднану з порядком універсуму, що викликає вибух сили, відваги і дар провидіння. В протилежному випадку гранична ситуація здатна придушити все високе, приводячи людину в тваринний стан, в якому єдина мета - вижити будь-яким способом, оформлюючись в панічну втечу або параліч рухової та психічної активності.

Розглянувши виникнення властивості честі, можна перейти до логіки спадкоємності, збереження чи спадкування честі і не-честі. Проводячи аналіз цього питання, передусім слід зазначити, що честь є рисою, що успадковується.

Вона успадковується не лише в межах роду, а й у суті і психіці однієї особистості. Одного разу побувавши в стані честі, особистість схильна його зберігати. Причиною цього, очевидно, слід вважати те, що внутрішня цілісність сутності є стійким станом, резистентним, здатним протистояти зовнішній руйнівній дії. В середовищі людей честі вважається, що честь передається у спадок. Причиною такої спадкової передачі стану честі треба вважати кілька факторів. По-перше, честь є родовим поняттям, тобто вона стосується не тільки однієї особистості, але сукупності людей. Таким чином, здатність зберігати внутрішню цілісність, а отже, резистентність, свободу і вплив, є властивістю сукупності. Такими сукупностями є сукупності людей честі: сім'я, рід, військовий підрозділ, армія. Ми також говоримо про честь мундира, держави, спортивної команди.

Другим чинником, що зумовлює успадкування стану честі вважають виховання в середовищі честі. Честь формує певну шкалу цінностей і відповідну їй духовність. У цій шкалі цінностей честь стоїть вище, ніж життя, страх, матеріальні та інші цінності. Честь виявляється вищою від соціального стану, саме тому російський офіцер міг сказати великому князеві: «Ваша високість, в руках у мене шпага», не боячись заслання або пониження в посаді [70, с. 134]. Саме через те, що в цій шкалі цінностей честь стоїть вище, ніж життя та інші цінності, культура честі породжує певний рід духовного шляху, який має власну міру впливовості та стійкості, як і всякий інший духовний шлях.

Духовний шлях завжди є обґрунтуванням сенсу життя, яке не спирається на життя як таке, і завжди додає життю більш високий сенс, що лежить за його межами. На відміну від світу честі, світ не-честі не має того, що зазвичай носить назву духовного шляху. Він є світом людей, для яких життя і егоїстичні цінності вище всього, що викриває в світі не-честі лише світ буденного існування. У людей не-честі навіть духовні практики мають на меті задоволення вузькоегоїстичних потреб, тому мають форму угод з духовними сутностями, в яких люди переслідують власні егоїстичні цілі. Таким чином,

другим фактором, що впливає на передачу честі у спадок є спадкування персональної негласної релігії, духовного шляху честі.

Третім фактором, що зумовлює успадкування честі є те, що деякі властивості, що служать передумовою для збереження внутрішньої цілісності, є генетично успадкованими. Ми знаємо, що здатність по-різному реагувати на небезпечні ситуації закріплюється та передається у вигляді адреналінової і норадреналінової реакції організму [153]. Крім того, властивості нейронів мозку, що демонструють здатність до більшої цілісності або хаотичності, також є генетично успадкованими. Можливо, вирішальну роль у формуванні геномом типу реакції і структури психіки відіграють не стільки випадкові мутації і жорстокий відбір, скільки здатність в граничних і екзистенціальних станах змінювати ступінь узгодженості внутрішніх елементів зі структурою зовнішнього світу. Саме цей процес, знаходячи граничні форми, змушує відповідати деякі гени на деякі зовнішні фактори, формуючи нові типи фізіологічних і біохімічних реакцій.

Те, що світ честі є наслідуваним, можливо визначається ще одним важливим фактором. Цим вирішальним фактором є те, що в первісному світі військово-кочових племен переважає культ поклоніння духу предків. Важливість цього культу для кочових мисливців і воюючих племен визначається тим, що поклоніння предкам об'єднує ці племена, роблячи їх більш узгодженими на полюванні або в бою. Поклоніння сутності предка активізує загальні властивості сукупності мисливців, перетворюючи плем'я в єдиний узгоджено діючий організм. Згідно з культом поклоніння предкам, вся сукупність померлих предків і існуючих нащадків являє собою єдину сутність, рід. Таким чином, культ поклоніння предкам є способом поклоніння колективному духу роду. Культ поклоніння предкам представляв собою культуру поваги до свого походження, яка тягла за собою культуру числення роду. Представники багатьох військово-кочових етносів, такі як монголи або араби, можуть розповісти свій родовід до шостого коліна. Це є традицією, що збереглася ще з дописемного періоду як спосіб збереження родочислення.

Прикладом такого родочислення і поклоніння духу загального предка може бути релігія іудеїв. Біблія починається перелічуванням довгих родових зв'язків, що демонструють походження євреїв від загального предка [24, с. 14-20]. Очевидно, перші записи цього родочислення з'явилися значно пізніше від початку його ведення. Настільки високу увагу до свого родоводу єврейські племена демонстрували саме тому, що, можливо, дух їх спільного предка Авраама спочатку був предметом поклоніння і вважався духом роду. Нагадування про це ми знаходимо в Біблії, де бог євреїв зв'язується з особистістю Авраама «І сказав: Господи, Боже господаря мого Авраама!» [24, с. 33, 41]. Особлива увага кочівників до пам'яті і духовності предків пояснюється тим, що честь була властивістю роду, перетворюючись в наслідувану рису.

На відміну від кочових племен, осілі переважно вегетаріанські племена не потребували високої міри централізації племені, тому їх духовність являла собою поклоніння різним явищам природи, тваринам, духам, включаючи особистості завойовників. Це створювало ефект багатобожжя, який можна спостерігати в індійських віруваннях, африканських і індонезійських аборигенних культурах, і який також був очевидно успадкований древніми єгиптянами, стародавніми греками і римлянами від осілих вірувань відповідних територій. Цікаво відзначити, що якщо військово-кочові етноси знаходять спосіб збільшити цілісність і узгодженість племені, то на прикладі аборигенних племен слов'янських територій ми спостерігаємо поклоніння сутностям страху: упирям, вурдалакам, русалкам, водяним, лісовикам і так далі. Ці образи служать протилежним цілям, вони руйнують цілісність людської природи, формуючи страх перед природними силами.

Зважаючи на те, що осілі племена не переслідують мети збільшити цілісність племені і роду, вони не мають на меті обчислення честі роду і власне родочислення, тому виникнення світу не-честі та сама духовність світу не-честі не родообчислюється, внаслідок чого складно стверджувати, що її передають у спадок у вигляді успадкованого духовного шляху, який навмисно передається і

має власну стійкість. Таким чином, можна стверджувати, що не-честя, на відміну від світу честі, не формує культури пам'яті предків.

В логіці честі поділ світу на два взаємозаперечуючих підкласи утворює феномен логіки честі, при якому людина може належати лише до одного з двох світів: або до світу честі, або до світу не-честі. Таким чином, клас честі набуває чітко окреслених меж. Приналежність до класу честі може бути успадкована, або зароблена в бою. Так само, як гладіатори, будь-які люди, що раніше відносяться до світу не-честі можуть бути визнані людьми честі, якщо в бою вони продемонстрували мужність і прагнення до збереження волі, свободи і власної сутності, яка властива лише надзвичайно цілісним людям - людям честі. Але у відповідності з цією ж логікою, честь може бути втрачена, якщо людина, що раніше відносилася до світу честі, продемонструвала риси, несумісні з уявленнями про честь. До таких рис відноситься панічний страх у бою і демонстрація страху взагалі, втрата волі, свободи і брехливість.

На противагу цьому, не-честя як більш хаотичний стан сутності та соціуму не може бути завойоване або загублене. Це деяка більш примітивна і базова властивість, яке не вимагає зусиль, вияву волі для її досягнення, але яка не може бути втраченою в результаті недостатності зусиль.

Для метаантропологічного підходу цікавим буде проаналізувати світи честі і не-честі з точки зору мужніх і жіночних рис. Світи честі і не-честі несуть в собі деякі архетипічні риси мужності і жіночності. Кожен із світів несе в собі якості, які можуть сприйматися як позитивні чи негативні. Тут слід зазначити, що коли ми говоримо про відповідні архетипи, ми говоримо про деякий ідеальний поділ на жіночні і мужні риси. На практиці ж, мабуть, не зустрічається ідеально мужніх і ідеально жіночних особистостей. О. Вейнінгер, досліджуючи це питання, зазначав, що більшість людей і соціумів містять у собі ті і інші риси і знаходяться в середині спектра поєднання цих якостей [36, с. 200]. Можна говорити лише про те, що жінки часто ближчі до полюса жіночних рис, а чоловіки - мужніх, але навіть це твердження не завжди правильне.



Світу військово-кочових та мисливських племен притаманні багато мужніх рис. У той же час світ осілих, збиральницьких і землеробських переважно вегетаріанських племен слід було б віднести до світу більш жіночних рис. Якщо дослідити походження мужніх і жіночних рис в природі взагалі, то можна прийти до висновку, що мужні риси походять від здатності підкоряти, і таким чином поширювати свої гени, а жіночні риси - із здатності поширювати свої гени підкоряючись. В цьому плані, безперечно, військово-кочові етноси були підкорюючими в періоди набігів і зародження держави, а осілі етноси – такими, що підкорюються. В. Каргалов зазначає, що «набіги на осілі народи були для кочівників звичайною нормою взаємин з сусідами...» [89, с. 6].

У періоди набігів і зародження держави кочівники не тільки пригнічували, але й винищували осілих чоловіків, сприймаючи жінок як військовий трофей. Навіть якщо осілі чоловіки не були винищені, то вони різко втрачали шанси на продовження свого роду і отримання потомства в умовах, коли жінки ставали наложницями кочових чоловіків. Слід припустити, що осілі жінки, навпаки, більше цікавили кочових чоловіків, зважаючи на більш пишні форми та більш м'який і поступливий характер, схильність до підпорядкування. Це можна спостерігати і зараз у вигляді підвищеного інтересу до слов'янських жінок чоловіків кавказьких національностей та арабів. Саме тому, очевидно, в деяких підлеглих етносах починає переважати родочислення по жіночій лінії, що може перетворюватися в переважання всередині підлеглого чи осілого етносу матриархату над патріархатом. Очевидно, такий порядок статевих стосунків при набігах і формуванні держави закріпили разом з чоловічими статевими ознаками певні риси властиві мисливським військово-кочовим народам, а разом з жіночими статевими ознаками риси більш вегетаріанських осілих етносів. Навіть в даний період ми можемо спостерігати, що хлопчики, на відміну від дівчаток, люблять гратися у військові ігри, а чоловіки, на відміну від жінок, люблять полювати.

Чоловіки успадкували від кочівників також велику любов до білкової м'ясної їжі, в той час як жінки віддають перевагу вуглеводам рослинного походження - борошняному і солодкому. Це позначається на типі травлення - чоловіки мають більш вимогливий до якості їжі і агресивний шлунок, завдяки чому частіше хворіють на гастрит, жінки, навпаки, мають менш активний шлунок, рідше хворіють на гастрит і здатні харчуватися більш невибагливою і рослинною їжею. Ось що пише про це Д. М Гарбузенко у статті «Відмінності системи травлення у жінок і чоловіків»: «З боку шлунка у жінок знаходять зазвичай більш низький рівень секреції соляної кислоти і більш повільне його спорожнення. Таке ж більш повільне просування хімусу (їжі, що піддалася переварювання в шлунку) ... зберігається у жінок і в кишечнику... Спорожнення жовчного міхура у жінок відбувається повільніше, ніж у чоловіків» [50]. Слід також зазначити, що серед жінок також частіше зустрічається любов до вирощування рослин і землеробства, ніж серед чоловіків. Всі ці ознаки говорять про різне походження чоловічого і жіночого генотипу в людському геномі. Згідно з даними спостереженням, честь також є більшою мірою чоловічою рисою, ніж жіночною.

Зважаючи на перелічені особливості, слід сказати, що в рамках людської культури утворюється два типи соціумів. Це соціуми батьківського й материнського типу. У соціумі батьківського типу відносини між державою і громадянином будуються так, як між батьком і сином. Тут важливою є домовленість і чітке виконання умов, нагорода дається за зроблене, а не за те, що ти є сином, створюються умови конкурсу, в яких важливі особисті якості індивіда і де кожен отримує винагороду залежно від вираженості особистих переваг.

У соціумі материнського тип, переважають стосунки, схожі на стосунки матері з дітьми. Тут навпаки конкуренція пригнічується, всім гарантується однакова увага і турбота держави незалежно від особистих якостей і достоїнств особистості. Соціумами батьківського типу є західноєвропейські країни середніх широт і, насамперед, США і Японія. Соціуми більш материнського

типу утворили країни, що прагнуть до загальної рівності підлеглого співтовариства, незалежно від вираженості переваг, такі як країни колишнього соцтабору, що включили в себе слов'янські етноси Європи і Китай. Це спостереження, дозволяє зрозуміти, що соціуми, в яких виникає і розвивається світ честі, наділені мужніми рисами.

На відміну від кочового світу, жіночний світ і світ осілих племен - це світ всеприйняття, душевності і турботи. Це конструктивний і творчий світ, світ достатку а не світ обмежених ресурсів. Жіночний світ створює комфортну, а не конкурентну середу. Він підтримує, а не випробовує на міцність.

Світ честі, утворений у військових і кочових суспільствах, створює несиметричність у статевих відносинах. Відмінності у відносинах статей походять з того, що людиною честі вважається лише особа, здатна захистити своє життя і життя своїх родичів в бою. Здатність захистити себе в бою, а отже, відносини поваги і честі, поширювалися також на весь рід і майно чоловіка. Таким чином, ми можемо виділити суб'єкти і об'єкти честі. Чоловік, який власними діями захищає честь в бою, є в цих відносинах суб'єктом, джерелом честі. Але все, на що поширюється і що захищає його честь, тобто його небоєспроможні родичі та майно, що захищаються ним, є об'єктами відносин честі. Оскільки жінки не мали рівних шансів в бою з чоловіками, а значить, не могли захистити власними діями свою честь в бою, вони разом з дітьми і майном належали до об'єктів честі. Це формувало несиметричність у відносинах чоловіків і жінок у світі честі, на відміну, мазут, від осілих і збиральницьких племен, у яких функції і відносини між чоловіками і жінками могли і не відрізнятися.

У військово-кочових суспільствах разом з культом честі формувався і культ чоловіка. Відносини між чоловіком і жінкою не мали рівного характеру і були підлеглими відносинами. Це є необхідним джерелом нерівності у статевих стосунках та статевій моралі. У стосунках чоловіка і жінки, в тому числі і в статевих стосунках, чоловік вважається особою, що підкорює, а жінка вважалася такою, що підкоряється. Тому в логіці світу честі чоловік підкоряв

своєму характеру, волі і сутності, сутність жінки. Таке підпорядкування в ідеалі змінювало сутність жінки, залишаючи незмінною сутність чоловіка - носія честі. Жінка як особа, що підкорюється в статевих стосунках, могла втратити цілісність при статевих зносинах з різними чоловіками. Її злягання з різними чоловіками було формою підпорядкування і навіть поклоніння різним особистостям. Поклоніння або підпорядкування різним особистостям сприймалося в світі честі як наслідок нецільності, лицедійства і зради, тому жіноча зрада була жорстко засуджуваною і асоціювалася з втратою честі. На відміну від цього, припускалось що чоловік у статевих стосунках є підкорюючим жінку, тому його злягання з різними жінками не несло зміни його сутності. Така логіка тягла за собою те, що чоловіча полігамія або не засуджувалася (в кочових суспільствах, де було розвинене багатоженство), або зазнавала більш поблажливого ставлення (у моногамних спільнотах).

У світі честі честь жінки цілком ґрунтувалася на захисниках її честі - чоловіках її роду, обов'язком яких було відстоювати її права та її честь у відносинах з іншими чоловіками. Спочатку її честь оберігав її батько і брати, потім її честь зобов'язаний оберігати її чоловік. Причому гарантом того, що чоловік буде з гідністю ставитися до жінки, були знову-таки її батько і брати, тому в світі честі шлюб носить характер угоди, при якій чоловічі сторони беруть на себе певні зобов'язання, що виникають при передачі нареченої іншому чоловічому клану. «У багатьох...країнах, згідно з вимогами мусульманських традицій, значні права при укладенні шлюбу має опікун нареченої... функції якого виконує батько або інші близькі родичі... Законодавство Ємену дає таке право у разі відсутності батька тільки родичам нареченої по чоловічій лінії у чітко встановленому порядку - сина, братів, племінників...» [119, с. 161].

Шлюб носить публічний характер, і сім'я нареченого, яка несе відповідальність за долю дівчини, бере на себе зобов'язання перед чоловічою частиною родини нареченої за її долю. Саме тому в системі багатоженства, яка властива кочовим військовим народам, жінки діляться на дружин і наложниць.

Наложницями є жінки, за якими не стоять чоловіки, здатні захистити їх інтереси і їх честь. Таким чином, наложниці - це жінки, які не належать до світу честі, а тому мають інший правовий і соціальний статус у статевих та сімейних стосунках. Наложниці можуть походити або в результаті полону при військових діях, або в результаті походження від сімей, які не належать до світу честі. В осілих переважно вегетаріанських аборигенних племенах статеві стосунки носять менш упорядкований характер, і впорядковуються лише з виникненням держави і розвитком статевої культури.

Незважаючи на те, що у світі честі жінки вважаються лише об'єктами честі, слід зазначити, що ті з них, що походять від військових етносів, безперечно, мають високу міру внутрішньої цілісності. У багатьох військово-кочових народів, як, наприклад, у туркменів, жінки брали участь у збройному захисті селищ за відсутності чоловіків. Це формувало якості особистості, аналогічні чоловічим, формуючи жіночу честь. Необхідно відрізнити внутрішній духовний світ представниць військово-кочових етносів і військових аристократів від духовного світу представниць племен збирачів і землеробів, у котрих часто відсутні уявлення про честь як такі. Якщо завести з ними мову про необхідність керуватися честю, скажімо, у статевих стосунках чи в ділових відносинах, можна зустріти подив.

Звернемо увагу ще й на те, що в «Антропології» Кант дуже добре простежив внутрішню логіку світу не-честі жінки у статевих відносинах. Він вказує на те, що жінки стурбовані тим, щоб повинні забезпечувати існування себе і своїх дітей. Зважаючи на це, вони прагнуть подобатися багатьом чоловікам, на випадок, якщо їх чоловік з якихось причин загине: «...молодій жінці завжди загрожує небезпека залишитися вдовою, і це спонукає її поширювати свої чари на всіх чоловіків, здатних за своїм майновим становищем вступити у шлюб, з тим, щоб, якщо це станеться, у неї не було недостатчі в шукачах її руки» [85, с. 405].

Такі міркування дозволяють зрозуміти походження і значення понять жіночої честі і жіночої цноти. Ці поняття найчастіше стосуються статевих

відносин. Швидше за все, жіноча честь стосується представниць світу честі, так само, як і в чоловічому розумінні честь відноситься до міри внутрішньої цілісності, тягне за собою волю, силу духу, стійкість внутрішнього світу. У світі честі сексуальний зв'язок з чоловіком, який не прийняв на себе зобов'язання щодо утримання жінки та її дітей, є свідченням втрати честі. Крім того, статевая зрада є свідченням різкої зміни внутрішнього світу, формою лицедійства і втрати цілісності.

Що ж стосується світу не-честі, то, мабуть, більш доречним буде поняття «ціломудреність». Поняття ціломудреності також вказує на певну міру внутрішньої цілісності і мудрості його носія. У світі не-честі жінка не є більш чи менш автономним носієм внутрішньої честі, саме тому дане поняття не вживається до жінок світу не-честі. Ціломудреність виникає десь на перетині світу честі і світу не-честі, коли цілісність жінки забезпечується лише цілісністю підпорядковуючого її чоловіка. В даному випадку не потрібна честь, а потрібна лише мудрість, для того щоб зберегти цноту до шлюбу і зберігати вірність чоловікові в шлюбі. Тут вже з'являються поняття вини та невинності, які не відносяться до світу честі, оскільки людина честі не відчуває провини, адже вина є станом, що руйнує душу, внутрішню цілісність і граничну сконцентрованість.

Ціломудреність для жінки в шлюбі - це спосіб зберегти цілісність шляхом внутрішнього підпорядкування лише одному чоловікові. Таке підпорядкування внутрішньо цілісному чоловікові, яке може носити характер поклоніння, надає додаткової цінності і сенсу жінці, а також здатне забезпечити підвищення міри її внутрішньої цілісності. В даному випадку не йдеться про надбання внутрішнього центрального підпорядкування, оскільки йдеться про поклоніння зовнішній сутності. Це лише підпорядкування сутності жінки одному зовнішньому суб'єкту. Таке підпорядкування також забезпечує певну міру узгодженості внутрішнього світу і може служити каталізатором сили духу і стійкості внутрішнього світу до руйнування. Збереження такого підпорядкування є проявом мудрості. В такому випадку, як вказує Вейнінгер,

шлюб додає новий соціальний статус і нову цінність жінці: «...жінка завжди і без винятку ставить себе на ту висоту, на якій стоїть її чоловік» [36, с. 311].

У разі, якщо чоловік у шлюбі не є цілісним, або навіть просто більш цільним, ніж жінка, то навряд чи він здатний бути предметом поклоніння і збільшувати цілісність і цінність жінки. В такому разі збереження шлюбу жінкою також є проявом мудрості прагнення зберегти внутрішню цілісність своєї сутності (не впадаючи в лицедійство, брехню і обман) і разом з тим цілісність сім'ї. Іншим проявом ціломудреності в даному випадку є послідовна поведінка, яка передбачає розрив шлюбних відносин з одним із чоловіків для того, щоб знайти їх з іншим. Така поведінка є ціломудреною, так як дозволяє уникнути брехні і лицедійства, зберігаючи певну міру внутрішньої цілісності завдяки мудрості.

Світ честі і світ не-честі так само, як мужній і жіночний світи, відрізняються один від одного у відношенні до відповідальності і вини. Світ честі не містить в собі поняття вини і, відповідно, звинувачення. Вина є формою руйнування внутрішньої цілісності, а разом з нею - руйнування сутності людини. К.Е. Ізард так описує властивості почуття провини: «В емоційному профілі, для ситуацій провини, виявляються відносно високі показники емоцій смутку і страху. Емоція страху дуже часто переживається одночасно з емоцією вини, ймовірно, саме цим можна пояснити той факт, що багато теоретиків відмовляються проводити чітку межу між емоціями страху і провини. Для переживання провини характерні висока ступінь напруги, помірна імпульсивність і зниження впевненості у собі» [78, с. 408].

Для природи психіки вина має важливе значення, вона зустрічається там, де людина стикається з подіями, які вона не змогла контролювати завдяки особливостям суб'єктивного сприйняття дійсності. Руйнування нейронних конструкцій при цьому часто носить конструктивний характер, бо передусім етапу нової збірки, прагненню зрозуміти світ таким, який він є. Але оскільки честь виникає як екзистенціальний стан і форма трансцендування, вона створює нададекватний спосіб сприйняття світу, форму поєднання внутрішнього світу

людини зі світом зовнішньої структури універсуму. І те, що світу честі чуже відчуття провини, породжує якісно нове ставлення до дійсності. Відсутність звинувачення себе або інших породжує здатність брати на себе відповідальність за все, що відбувається навколо. Звинувачення іншої людини або організації у подіях є формою зняття з себе відповідальності за те, що відбувається. Якщо інший винен у чомусь, то що ж ми можемо зробити в цій ситуації? Залишається тільки чекати і гніватися. Такого повороту подій ніколи не могли собі дозволити люди честі, люди війни, люди дії. Звинувачення у невдачі іншого ставить у глухий кут, воно не дозволяє шукати вихід, знаходити конструктивні рішення. Війна не прощає цього, вона не прощає відчуття провини. Люди вини гинуть у військових діях. Так відбувається природний відбір людей, здатних брати на себе відповідальність і діяти конструктивно. Саме такий відбір породжує справжніх лідерів і людей честі.

Аналогічно до звинувачення іншого чи інших діє самозвинувачення. Прийняття і визнання власної провини - це прийняття внутрішньо і зовні пасивної позиції. Самозвинувачення - це прагнення віддати себе в руки долі, суду божого або суду людського, знаходження винного всередині себе і звалювання вини на нього, проте це внутрішньо деструктивна позиція. Як і у випадку із зовнішнім винуватцем, ми схильні засуджувати і навіть руйнувати винуватця, але при цьому не схильні брати на себе відповідальність за події, що відбуваються. Відчуття провини згубне для внутрішнього світу, воно руйнує сутність і сконцентрованість людини, а така людина не виживає в умовах постійних воєн. Людина ж честі - це людина, не схильна звинувачувати ні себе, ні інших, вона взагалі не мислить категоріями провини і звинувачення. У відповідності з цим, люди істинної честі не знають образи, бо образа - це звинувачення іншого.

Світ логіки не-честі, який частіше зустрічається як світ жіночної психіки, діє навпаки. Це світ, який не здатний брати на себе відповідальність і діяти для зміни зовнішнього і власного внутрішнього становища на краще. Це світ провини і звинувачення, світ ображених і винних. Світ провини і винних



породжує автоматично ще два психологічних ефекти – каяття, на протигагу власному почуттю провини, і звеличення (поклоніння), на протигагу звинуваченню. Світ провини ділить світ на світ гріховний і святий, на світ зла і добра. Такий поділ світу ділить все на дружній і ворожий світ, що не дозволяє розуміти ворожий світ і викликає прагнення зберегти світ святості і шанування, поклоніння йому. Саме завдяки цьому ефекту у ставленнях стосунках, так само, як і у ставленні народу до правителів, ми зустрічаємо різку зміну жіночних настроїв: від піднесення і поклоніння до образи, звинувачення і обурення. Любов змінюється образою, святість -обвинуваченням.

Народ, на відміну від аристократії і підприємців, не схильний і не здатний ні розуміти природи тих чи інших подій, ні раціонально діяти для їх позитивної зміни. Народ уподібнюється до стареньких людей на лавці: він здатний лише схвалювати чи засуджувати. Народ, як і жіночні особистості, лише пасивний споживач благ або утисків. Таким чином, відносини честі також ділять світ на сферу активних і конструктивних дій, на сферу пасивного звинувачення і піднесення.

У світі мужнього і жіночного поняття честь зазнає відмінності у сприйнятті. Жіночне сприйняття, що має схильність до підкорення, часом на шкоду цілісності внутрішнього світу, відчуває честь більш як сукупність зовнішніх атрибутів, пов'язаних з приниженнями і почестями. При такому сприйнятті, яке вихолощує справжню природу честі, лише почесті, як зовнішні атрибути є свідченням уявної честі і визначають її наявність або відсутність. Приниження, які є наслідком знаків неуваги та образ, сприймаються як реальні джерела пониження соціального статусу. Така логіка відносин честі виникає в соціумі, який або не досяг досить високої культури честі, або йде шляхом деградації культури честі, як це було в суспільстві пізньої європейської аристократії через відсутність реальних бойових критеріїв оцінки честі.

Зазначена логіка у сприйнятті честі, в свою чергу, породжує прагнення піднятися шляхом приниження інших. У цій дивній логіці особистої гідності людина підвищує свій статус лише щодо соціального статусу інших. Честь

втрачає власну незалежність від думки інших і стає повністю залежною від думки суспільства або просто іншої людини - носія честі. Відносність зовнішньої честі змушує її носіїв ображати або іншими способами принижувати гідність інших людей (наприклад, злословити, брехати і так далі) для того, щоб підвищити власну цінність. Треба зазначити, що такі дії не здатні порушити істину честь людини, але вони здатні руйнувати уявну честь там, де вона є лише зовнішнім атрибутом.

Намагання підвищити власну гідність через приниження гідності інших ми спостерігаємо як в жіночому світі, так і в світі честі що вироджується, наприклад в світі придворної аристократії. Прикладом таких дій є мовна агресія, оцінку якій дає К.Е. Ізард: «Мовні реакції (наприклад, лайка), спрямовані на іншу особу, займають проміжне положення між вираженням емоції і фізичною дією. Вони являють собою різновид моторного акту, а заподіяна ними шкода є суто психологічною (як при ворожості)» [78, с. 287].

Неминучим наслідком жіночого сприйняття честі як зовнішнього, а не сутнісного атрибуту, є прагнення захистити честь у разі образи. Оскільки в логіці зовнішньої (атрибутивної) честі честь може бути відновлена лише приниженням іншої людини, то захист честі відбувається у вигляді помсти, метою якої є збезчестити кривдника. Проблема взаємної образи і визначення статусу в жіночому світі і світі недостатньо розвиненої культури честі часто не вирішується, завершуючись постійною взаємною ворожнечею. Світ честі бачить вирішення цієї проблеми у вигляді дуелей, які дозволяють визначити міру внутрішньої цілісності кожного з конфліктуючих в граничній ситуації. Проте дуель не має природи помсти, це рівне і відкрите протистояння, яке визначає міру цілісності сторін. Помста, на відміну від дуелі, носить прихований і підступний характер. Прикладом помсти може служити удар ножом у спину в ситуації, коли суперник цього не очікує. Помста виходить зі страху, підступності і недостатньої цілісності, тому має характер лицедійства і брехні. Помста - це частина культури, що властива військовим народам, які або

ще не сформували розвинену культуру честі, або втратили її через підпорядкування іншому етносу.

Слід зазначити, що світ споконвічно осілих племен не знає честі, або точніше, не має до неї відношення. На відміну від них, світ номадів ділиться з часом на світ честі і світ безчестя. На відміну від конструктивного світу, який успадковує конструктивність більш вегетаріанських племен, а також централізованість і рекомбінативність більш хижих, світ помсти успадковує хижість і рекомбінативність з нецільністю. Світ відносин безчестя формують більш хижі етноси, які опинилися в рабстві, покорі. Вони зберігають осколок цілісності в своїй суті, але не в змозі підкорити йому себе повністю і підпорядкувати йому інших людей. Тому ці люди підкоряються, але, на відміну від абсолютно жіночних особистостей та переважно вегетаріанських етносів, вони відчують дискомфорт, обурення від такого підпорядкування. В результаті такого підпорядкування вони обмежують цей слабкий центр своєї особистості, своєї сутності. Це викликає відповідну гіпертрофовану дію, яку Ніцше визначав як «*reisisment*», а разом з тим компенсаторну схильність до садизму (неадекватних проявів жорстокості, прагнення до нічим необмеженої влади з метою компенсації свого ущемлення). Виникає прагнення підпорядкувати інших будь-якими, перш за все непрямими способами, бо мова йде про людей, які з тих чи інших причин не здатні до прямого, силового підкорення інших людей.

Серед способів непрямого підпорядкування можуть виявитися фінансові механізми, спекуляція, корупція, політика і так далі. Часто непряме підпорядкування використовується для того, щоб довести собі і іншим, що защемлена людина теж може заподіювати біль. Така компенсаторна дія народжує прагнення до абсолютної, не обмеженої влади, адже защемлена людина не може протистояти прямо кожній окремо взятій цілісній людині. Нездатність прямо протистояти сильним і цільним людям також породжує об'єднання слабких у сукупності і їх узгоджену дію проти сильних (яскравих). Це проявляється у вигляді змов, заколотів, гласних і негласних. Всі ці прояви

разом народжують прагнення до влади, що реалізується будь-якими шляхами. Але одночасно ці люди «чують запах кулака», відчують зовнішню силу, здатні плакати і просити пощади, «плазувати». Це парадоксальне поєднання кардинально протилежних рис, прагнення зберегти своє життя і владу шляхом приниження і прагнення компенсувати приниження шляхом влади і жорстокості породжує комплекс садомазохізму в світі безчестя. Честь забезпечує наповнення людини внутрішнім змістом - цілісністю, яка позбавляє людину від нескінченного прагнення до влади, багатства, пошестей.

На відміну від світу не-честі, люди честі здатні протистояти прямо іншій окремо взятій людині, через це вони не відчують прагнення до абсолютної влади. Вони підкоряються, не змінюючи своєї сутності, але при цьому зберігаючи вірність, повагу, відданість. Люди честі з повагою ставляться до переможеного, якщо той проявив честь, відвагу під час бою. У них немає садизму. Взаємна повага - джерело етикету, етики та військової демократії, культури рівності гідностей. Саме така культура породжує давньогрецьку та європейську демократію і культуру суспільних відносин.

Взаємовідносини у світі честі мало чим відрізнялися від відносин хижаків у природі, якби не одна обставина. Виникаючи як стосунки хижаків, культура честі у людей з часом росте і у своїх вищих проявах виявляє в собі ознаки культури і релігії. Культ честі служить причиною виникнення етичного кодексу честі, який змушує не тільки не брехати, не лицедіяти і не красти, але і формує особливі, поважні стосунки в середовищі людей честі. Це відноситься не тільки до описаних вище відносин в рамках одного військового підрозділу або одного товариства аристократів. Взаємну повагу проявляють один до одного також люди честі протилежних соціумів або армій, що воюють один з одним. Так, прояви поваги між воюючими сторонами ми зустрічаємо на Заході, у відносинах античних воїнів, лицарів, аристократів і офіцерів. Люди честі віддають пошесті і шанобливо ставляться до тих, хто без страху і докору б'ється в бою. При цьому поразка в бою не нівелює честь, якщо бійцями були виявлені відповідні якості, що свідчать про відсутність страху, а, отже, збереження

внутрішньої цілісності. Завдяки цьому стан честі припиняє бути вузькоутілітарним, перетворюючись на культуру людських відносин. Воїни схиляються не перед перемогою, а перед високим моральним духом, честю іншого воїна, навіть якщо він є подоланим ворогом.

Метаантропологічний аналіз відносин честі і не-честі відкриває шлях до дослідження проблеми автентичності і лицедійства. Людина честі, переживаючи екзистенціальний досвід в граничних станах, знаходить відчуття своєї метаграничної цілісності, концентрації на своїй індивідуальній самотній сутності. Одночасно з цим, екзистенціальний досвід об'єднує її з сутністю універсуму, дозволяючи визначити своє місце в структурі буття, об'єднуючи його індивідуальну сутність з сутністю абсолюту. Такий процес централізації власної сутності і інтеграції з універсальним є процесом набуття автентичності і процесом самовизначення одночасно. Мабуть, ніякий інший процес не здатний дати людині більш виражене набуття її автентичності. Важливою властивістю сутності людини і універсуму є феномен набуття разом з автентичністю волі як свободи і волі як сили духу.

Людська не-справжність народжується як внутрішня брехня, як лицедійство. Причиною лицедійства і брехні є нестійкість внутрішнього світу, внутрішньої цілісності людської натури. Людина, не здатна бути вірною своїй внутрішній природі, своїй сутності, постійно підпорядковується зовнішнім обмеженим сутностям, явищам. Така людина підпорядкована тому, що в даний момент надає найбільш сильний вплив на неї, тому, що до неї ближче, сильніше, яскравіше. Цей ефект поперемінного підпорядкування викликає поєднання різних, суперечливих порядків, сутностей в душі цієї людини. Саме це поєднання різних сутностей, які витісняють або пригнічують власну сутність людини, ми називаємо лицедійством.

Лицедійство викликає ефект брехні. Причиною брехні є прагнення догодити людині, яка впливає на дану особистість. У такому випадку брехун вимовляє те, що хоче чути той, що впливає. Брехня викликає протиріччя між сутністю брехуна і сутністю, яку він в даний момент відтворює, якій він зараз

підпорядкований. Брехня і лицедійство, на відміну від автентичності, викликає внутрішні протиріччя і служить причиною позбавлення сили духу, волі і свободи. Часто причиною брехні вважається страх або прагнення отримати вигоду, але якщо дослідити глибше, то корінною причиною брехні є страх смерті, який змушує лицедіяти. Цей же страх смерті служить причиною внутрішнього і зовнішнього рабства, але корінним витоким такого рабства є нерозуміння сутності універсуму, яке в свою чергу викликає страх смерті.

Все, що відноситься до автентичності, цілісності, волі і свободи особистості також істинне і для автентичності і самовизначення соціуму. Лише соціуми, які знайшли свій духовний шлях до самовизначення шляхом концентрації на власній сутності, здатні пережити стан цілісності, сили духу і волі. Це соціуми, які змогли мобілізуватися в умовах загрози існування, соціуми, які народили культуру честі і здобули вищі смисли перед обличчям смерті. Саме ці соціуми здатні прийти до розуміння сутності універсуму і свого місця в світі. В такому випадку соціальні організми набувають впливу і сили, випромінюють їх, поширюючи свою культуру і порядок в середовищі інших культур.

Між світом честі і світом не-честі існують несиметричні відносини, що мають характер діалектичного заперечення і взаємного прагнення протилежностей. Г.В.Ф. Гегель так описує суть протилежностей: «Різниця є ціле і його власний момент, так само як тотожність є ціле і свій момент. Це слід розглядати як істотну природу рефлексії та як певну першооснову всякої діяльності і саморуху - відмінність, так само як і тотожність, стають моментами або положеністю, тому що, будучи рефлексією, вони негативне співвідношення з самими собою» [51, с. 376-377].

Люди честі по-особливому розуміють один одного, відчуваючи один до одного шанобливе ставлення, визнання гідності і свободи особистості. У світі честі, що тільки народжується, люди честі зовсім по-іншому ставляться до людей не-честі. Ставлення поваги змінюється на презирство та неповажне ставлення, а визнання особистої гідності і свободи особистості змінюється

визнанням людей не-честі безправними і навіть рабами. Це відношення змінюється лише в світі справжньої, океанічної честі, коли люди честі настільки поважають цілісність людини, що навіть у беззбройній людині вони здатні побачити начала людини честі, яка може зберігати гідність перед лицем смерті. Дещо пізніше світ метаграниць честі починає вбачати навіть у рабах початки незалежної сутності. Так народжується європейська культура гідності особистості.

На противагу світу честі, в світі не-честі люди не поважають один одного, але люди честі стають кумирами для людей не-честі, люди не-честі поважають і навіть схиляються перед людьми честі. Прикладом тому можуть бути індонезійські культи поклоніння ідолам, що зображують солдатів США, схиляння перед царями і обожнювання природи королівської влади, як це було в Європі, або визнання правителів богами, як це було в Стародавньому Римі.

З іншого боку, світ честі і світ не-честі відчують один до одного незмінний потяг. Світ честі відчуває прагнення оволодіти світом не-честі, підпорядкувати і впорядкувати його. Світ честі, маючи надлишок сили і енергії, прагне реалізувати їх, направляючи на надання форми і сенсу пасивному і аморфному світу не-честі. Ці відносини нагадують відносини між світом мужності і жіночності, вони детально описані Вейнінгером: «Жінка пристосовується до чоловіка, як футляр до коштовності, що лежить у ньому; ... вона не соромиться бути рецептивною, зовсім навпаки: вона відчуває себе щасливою, коли може бути рецептивною...» [36, с. 387].

Світ не-честі, будучи пасивним і аморфним, позбавленим сенсу існування і повним страху, чекає бути впорядкованим і заплідненим світом честі. Це очікування набуття сенсу, спрямованого руху, набуття нової значимості і порядку. Таке очікування виражається в очікуванні аборигенами-збирачами і різними народами пророків, государів і рятівників. У відсутності людей честі (які підпорядковують і впорядковують народ, надаючи йому сенс існування і нову цінність), народ, як і жіночна особистість, відчуває себе кинутим і знедоленим.

Зміна військового періоду мирним змінює не тільки характер аристократії, роблячи її більш жіночною, але і характер самих відносин між світом честі і світом не-честі. Виродження духовного шляху честі призводить до того, що аристократи прагнуть до визнання прав і свобод за людьми не-честі. Але парадоксальним чином на це реагує світ честі. Схиляння перед силою змінюється презирством до слабкості. Презирство перетворюється в обурення, пролетарське ставлення і повалення влади. Як жінка вважає її обожнюванням свідченням недоумства чоловіка, а його недостатню рішучість свідченням слабкості духу, народ вважає лібералізм правителя свідченням слабкості. Як і у відносинах між статями, недостатня вираженість мужніх якостей чоловіка веде до змужнілості жінки, слабкість демонстрована правителем веде до активізації мужніх якостей народу. Але ця активність, якою стурбований Ортега-і-Гассет, дуже далека від культури честі, тому носить характер свавілля, руйнувань і розгулу, несучи повстання і революції, що не приносять нового, більш високого рівня культури [162].

Розвиваючи методологію метаантропології Н. Хамітова та соціальної методології С. Крилової, можна зробити висновок, що в буденному бутті людина має цільність, породжену волею до самозбереження й продовження роду, що й продукує світ, відсторонений від честі - не-честі. В граничному вимірі буття розвивається цілеспрямована людина честі, яка має гіпертрофовані мужні риси і часто наповнена граничною жорстокістю до опонентів. В екзистенціальному просторі метаграничного буття відбувається поєднання мужніх та жіночних рис у цілісність, в якій мужнє долає жорстокість, а жіночне – конформізм, в результаті чого можлива людина океанічної честі, яка здатна до конструктивної співтворчості з іншою людиною.

Таким чином, усвідомлення розподілу світу людських відносин на світ честі і світ не-честі надає можливість простежити характер відносин і взаємодії між цими двома різними вимірами, які з одного боку розвиваються незалежно один від одного у буденному і метаграничному бутті, але з іншого боку не



тільки взаємодіють, а й безперервно впливають один на оден і навіть визначають деякі риси один одного у бутті граничному.

### **3.3. Честь і не-честь: екзистенціальні основи двох типів духовності та соціального лідерства**

Для метаантропологічного аналізу розвитку культури честі необхідно простежити поділ усіх релігій на дві великі гілки. Одну з них М. Малерб відносить до тих, що походять з первісного шаманізму: «Шаманізм, спадщина найдавніших часів, був тісно пов'язаний з культом шанування предків - духи предків сприяли шаманам» [123, с. 145]. Такі релігії виникають в Азії, серед скотарів і кочівників, переважно серед монголоїдів. Саме в середовищі цієї релігійної культури виникає культ поклоніння духам предків і медитативні практики. Релігії азійських кочівників поступово служать середовищем зародження культури медитативності, культивуючи внутрішню цілісність людини.

Іншою і багато в чому протилежною гілкою первісних релігій Малерб вважає анімізм: «...не струнка будівля побудованих вірувань, а швидше-релігійний спосіб бачення світу і священного зв'язку з ним людської душі. Подібне вірування прийнято називати «анімізмом»» [123, с. 145]. Найбільш відомим і яскравим представником анімізму в даний час є магія вуду. Анімізм виникає в Африці та Індонезії. На відміну від медитативності, анімізм зв'язаний з тим, що для зв'язку зі світом духів анімісти вважають, що дозволяють духу увійти в тіло людини-медіума. Такий акт називається втіленням (входженням духу в тіло людини). При втіленні стороння духовна сутність витісняє сутність медіума. Очевидно, саме тому, як правило, медіуми не пам'ятають себе в період втілення, але такий стан дозволяє їм говорити і діяти від імені духа, що служить актом пророцтва для інших членів племені або громади.

Слід зазначити, що культуру медитативності слід відрізнити від шаманізму. Таким чином, медитативність створює третю, відокремлену гілку релігійних практик. В контексті даного дослідження цікаво порівнювати саме медитативність з анімізмом.

Найбільшою цінністю людей світу, що не культивує честь, було життя, реалізація жадання і страху, егоїстичні устремління, тому вони підпорядковують свою душу зовнішнім порядкам для отримання тимчасових благ. Не будучи внутрішньою цілісними і сильними духом, вони черпають духовні сили у зовнішньому підпорядкуванні обмеженим сутностям, тобто у централізації своїх елементів на зовнішньому джерелі. Ці люди входять до угоди з егоїстичними духами, підпорядковуючи їм душу в обмін на силу духу і проникливість. Так з'являється анімізм - релігія світу, протилежного світу честі. Це породжує гілку анімістичних релігій, в яких сила духу черпається в угодах з зовнішніми обмеженими, а отже, егоїстичними сутностями (персоніфікованими богами чи духами).

Причиною такого розходження у двох гілках релігій, що зароджуються, слід вважати те, що монголоїди і інші північні військові народи мали низьку рекомбінативність мислення і потребували високої міри внутрішньої цілісності в умовах обмежених ресурсів і боротьби за виживання. Це зумовило властивості їх сутності та духовного шляху, способів пізнання духовного світу. Слід вважати, що, на відміну від цього, в жарких зонах велика кількість калорійної і легкодоступної їжі і висока температура навколишнього середовища зумовлюють високу рекомбінативність мозку і гнучкість психіки людей. Цей фактор зумовлює їх підвищену здатність до підпорядкування зовнішнім сутностям і низьку міру цілісності. Низька міра внутрішньої цілісності також зумовлюється низькою конкурентністю, зважаючи на достаток калорійної рослинної і тваринної їжі.

Шаманізм є першим кроком до виникнення культури медитативних практик. Медитація, в свою чергу, служить джерелом отримання більшої цілісності людиною, кристалізації її сутності і автентичності. Разом з цим

медитативність призводить до океанічного сприйняття природи і сутності універсуму. Медитативне осягнення єдиної природи універсуму є характерною рисою особливого духовного шляху.

Анімізм, навпаки, призводить до концентрації на зовнішніх обмежених сутностях. Він протилежний медитативності і океанічному, тотальному сприйняттю дійсності. Зважаючи на це, анімізм не призводить до кристалізації сутності людини і генерації її автентичності, а призводить до поєднання різних порядків і відповідних їм сутностей в організмі і психіці однієї людини. Інколи анімістичні практики, наприклад, практика втілення, повністю руйнують або витісняють сутність даної людини порядком сутності, що втілюється. Таким чином, анімістичні практики призводять до руйнації, а не до кристалізації сутності людини, до лицедійства і лукавства, роздвоєння особистості, а до цільності.

Набуття цілісності і висока рекомбінативність є багато в чому протилежними функціями, але висока рекомбінативність сутності і мислення, скажімо, африканців приносить їм високу здатність проникнення в сутність навколишніх речей і явищ. Саме поєднання високої міри внутрішньої цілісності і високої рекомбінативності утворює здатність розуміти сутність універсуму, наукове мислення і геніальність. Тому саме в місцях перетину двох гілок релігій і різних типів етносів з'являються великі пророки і світові релігії. Тим не менше, різні світові релігії можна розділити за належністю до однієї з двох гілок, відстежуючи значення цілісності або рекомбінативності в кожній з релігій, - на медитативні і анімістичні, на ті, що об'єднують і роз'єднують сутність людини, або, відповідно до традиції, закладеної ще Г.В.Ф. Гегелем [52, с. 97-104], на владарські і рабські.

Найбільш розвинені релігії виникали в місцях перетину двох релігійних гілок - медитативної і анімістичної. До одного з таких місць відноситься Індія, оскільки саме там могли зустрітися впливи індонезійського анімізму і азіатської культури медитації. Індійська культура є поєднанням аборигенної культури індусів, яка, очевидно, несе багато рис індонезійської, а також культури

кочових і військових монгольських і арійських племен. Незважаючи на це, індуїзм несе багато рис саме анімізму. Результатом цього є багатобожжя, поклоніння різних людей різним богам у різних випадках. Тим не менше, саме в лоні індійської культури розвивається медитація. Причиною цього, мабуть, є те, що кочові племена, які служили джерелом військової влади і аристократичних родів Стародавнього Китаю та Індії, приносили з собою культуру честі і внутрішньої цілісності, яка, очевидно, стала джерелом медитативних практик. Крім того, релігії військових племен несли з собою культуру поклоніння духам предків, яка призводила до більшого єднання племен, що забезпечувало успіх у колективному полюванні і війні, а також стимулювало самоповагу воїнів.

Таким чином, індуїзм виник як перетин індонезійської анімістичної релігії, елементів арійської первісної релігії поклоніння духам предків і східної схильності до медитативності. Але у своїй сутності індуїзм залишається змішанням різних культів і поклонінь, а таке змішання є джерелом нецілісності, формою анімізму, тому індійська культура має більше жіночних рис, душі, схильності розуміти і підкорятися, ніж сили духу - мужньої якості, здатності підпорядковувати і зберігати сутність.

Буддизм виникає в місці перетину індійської і монголоїдної культури і є свого роду протестантизмом відносно індуїзму. Як зазначає В. Метц, «Будда для індуїзму такий же реформатор, яким був Лютер для римського католицизму» [174, с. 226]. Для розуміння суті буддизму варто зазначити, що Сіддхартха Гаутама (Будда) був спадкоємцем знатного роду Шак'їв, що належав до касты воїнів і правителів. В юності, як впливає з буддійських джерел, Гаутама відмінно володів бойовими мистецтвами, був вправним у сутичках та «посів перше місце у всіх змаганнях, включаючи стрілянину з лука, фехтування на мечях, скачки на конях і підняття важких речей» [218, с. 67].

Медитативний спосіб осягнення Буддою природи універсуму є за своєю суттю такою концентрацією власної сутності, яка дозволяє йому відчувати всі навколишні явища і проникати в їхню природу. Феномен Будди полягає в тонкому поєднанні аристократичної високої цілісності з високою здатністю до

проникнення в сутність навколишніх речей, що властива високорекомбінативним людям. Саме здатність до проникнення у сутність речей змусила Будду замислитися над сенсом життя і смерті, глибоко переживаючи побачене, але лише аристократична здатність до внутрішньої цілісності дозволила зрозуміти сутність буття в цілому.

Історія виникнення іудаїзму та християнства проходить шлях, багато в чому протилежний виникненню індуїзму і буддизму. Проте в цих шляхах незмінно спільним є те, що ці розвинені релігії виникли в місцях перетину двох духовних шляхів і різних за походженням етносів. Коріння іудаїзму лежить в поклонінні духам предків і навіть поклонінні єдиному духу роду. Саме це поклоніння пов'язане з веденням власного родочислення, яке демонструється в Біблії. Цей культ і ця споконвічна релігія виникає в середовищі військових кочівників та скотарів, які проживали в Передній Азії.

Будучи вигнаними з Вавилону, іудейський етнос кочував Близьким Сходом і зрештою опинився в Єгипті, де знайшов рабське становище [149]. Оскільки переважаючою релігією рабів в Стародавньому Єгипті був первісний африканський анімізм, релігія євреїв отримала багато рис цього анімізму. Зокрема, культ поклоніння племінному духу євреїв отримав анімістичну природу, став культом втілення, пов'язаним з жертвоприношенням, що надає йому форму угоди (заповіту). Тому єврейський пророк. - це не людина, що здобула медитативну природу і високу міру цілісності, це людина, в яку вселився дух Яхве (він же родовий дух євреїв - бог Авраама і Ісаака) [24, с. 33, 41]. У контексті старозавітної релігії таке вселення духу Ягве приводить до того, що пророк промовляє від імені цього духу.

Анімізм як релігія більше відповідає рабському духу і рабському способу життя. Він розвиває дволикість і здатність підкорятися і поклонятися різним сутностям. Саме цей факт витісняє горде коріння внутрішньої цілісності у кочового етносу і вносить разом з африканськими генами надвисоку рекомбінативність, що робить людей проникливими, гнучкими, але недостатньо цільними. Проблемою іудейського поклоніння Яхве є те, що

завжди є дилемою: чи є дух Яхве втіленням єдиного абсолюту, чи він лише втілення єдиного племінного духа євреїв? Те, що Яхве заповідає Землю саме євреям і проявляє суб'єктивність у відносинах євреїв з іншими етносами, як, наприклад, у період знищення первородків Єгипту, змушує схилитися до думки, що у період рабства іудаїзм набуває більше рис анімізму, ніж поклоніння абсолюту. Як релігія, що сформувалася в рабстві і під впливом рабства, іудаїзм носить багато рабських рис, відмінних від медитативного і цілісного осягнення сутності універсуму. Набуття релігійними культами іудаїзму характеру втілень і жертвних угод з духом Яхве долучає іудаїзм до анімістичної релігійної гілки.

Аналізуючи історію виникнення християнства з точки зору поділу на культуру медитативності і культуру анімізму, можна вважати, що природа осягнення Христом сутності універсуму мала медитативний характер. Це могло б отримати підтвердження, якщо взяти до уваги версію, згідно з якою Христос провів дитинство і юність в Індії. Відповідно до «Тибетського сказання», «...Іса (Ісус) таємно залишив батьківський будинок, пішов з Єрусалима і разом з купцями попрямував до Інду, щоб удосконалитися в божественному слові і вивчити закони великого Будди... Чотирнадцяти років молодий Ісуса, благословенний Богом, переправився на інший берег Інду і оселився у Арійців, у благословенній Богом країні... Він провів шість років у Джаггернате, Раджагрихе, Бенаресі й інших священних містах; всі його любили, бо Ісуса жив у світі з вайсіями і судрами, яких він навчав Святого Письма» [157, с. 62].

Можливо, ця версія могла б пояснити появу східних мудреців при народженні Ісуса, адже деякі буддійські течії і за цей період шукають немовлят (в тому числі за межами своїх країн), у яких втілюється дух їхнього вчителя, тобто дух Будди. Саме цей факт міг дозволити Христу називати себе втіленням Бога. За своєю суттю, концепція непротивлення злу насильством є буддійською і навіть має індуїстські корені. Характер проповіді Христа і його манера ведення релігійного життя також мали швидше буддійський або індійський характер, ніж юдейський, адже Христос проповідував не з храму і не опирався на культу.

Його проповідування носило простий характер, він подорожував, як і Будда, з учнями і спілкувався з народом без пафосного одягу, кадила, окроплень, сувоїв і храмів. Він, як і Будда, доносив вчення притчами.

У разі, якщо дійсно Христос мав причепність до буддизму, то його поява також є наслідком перетину двох потужних релігійних гілок, але саме це могло послужити причиною нерозуміння Христа в середовищі іудейської культури. Незважаючи на те, що Христос ніс аристократичне розуміння цілісної природи універсуму, його послідовники перетворили християнство в культ поклоніння духу Христа, який має анімістичну природу. Як вперше дослідив Тайлор, християнство має багато рис анімізму [197] з властивим йому поділом світу на свій і чужий, добрий і злий, святості і гріха, комплексом провини і звинувачення, а також пасивною надією на спасителя і спасіння. Поділ світу на споріднений і чужий призводить до нерозуміння цілісності універсуму та його волі. Саме це призводить до відчуття хиткості буття, його безглуздості і безцільності. А це в свою чергу викликає страх смерті, жадібність, гріховність і прагнення до спокутування, перетворюючи цей цикл в погану нескінченність.

Окремо слід сказати, що буддизм, розвиваючи концепцію непротивлення злу насильством, виходить не з рабської ідеології вимушеного підпорядкування. Це скоріше милість господаря, яка з'являється через надлишок сили, на що вказував Ф. Ніцше [155, с. 379-404]. Саме тому буддизм, на відміну від християнства, стає ідеологічною основою багатьох бойових практик і мистецтв. Пристосовуючи буддизм до Кунг-Фу, Брюс Лі писав: «Дзен-буддизм звільняє розум від служіння уявним духовним сутностям у вигляді «об'єктів», які перетворюються в кумирів і вводять в оману того, хто шукає» [113, с. 162].

Як аристократ, Будда був наділений силою і міццю, необхідними для захисту себе і свого життя, але як просвітлений і самодостатня людина він розумів надмірність насильства для захисту і підпорядкування інших своїй волі і волі універсуму, бо ця воля - насамперед свобода. Володіння стійкою внутрішньою цілісністю і медитативністю дозволяє розуміти, що внутрішня

гідність і цілісність не може бути втрачена під зовнішнім впливом. Це дозволяє зберігати спокій в екстремальних ситуаціях, демонструючи надлишок сили. Саме цей надлишок сили дозволяє не відповідати агресією на агресію, перемагаючи без бою, однією лише демонстрацією внутрішньої сили запобігати конфліктам. Можливо, саме це мав на увазі Христос, закликаючи підставляти праву щоку, якщо вдарили по лівій, адже його заклик не переслідувати блудницю був демонстрацією сили, а не наслідком істеричного страху перед гріхом, втрати цілісності і божого покарання. Таким чином, етика аристократа від етики раба відрізняється лише витоком неагресивності, силою або слабкістю.

Іслам є більшою мірою аристократичною релігією, оскільки не тільки народжується у середовищі вільних кочівників, але і не визнає поклоніння нікому, крім одного і єдиного Аллаха. У зв'язку з цим іслам забороняє зображення людей і тварин, а також протестує проти визнання здатності народити бога або бути народженим богом, адже це суперечить єдності божественної сутності. Іслам бачить в сутності Аллаха джерело всякого життя і сили духу, а також трактує волю Аллаха як таку, що поневолює невірних і звільняє вірних [174, с. 321]. Все це дозволяє віднести іслам до виражено аристократичних релігій, що культивують дух честі і внутрішньої цілісності. Тому не дивно, що монгольські аристократи першими прийняли іслам: «... найбільш важливою особою, зверненою в іслам, був Берке... точно невідомо, коли він був звернений: від дитячого віку до сходження на престол в якості правителя... Після звернення Берке те ж саме зробили деякі інші монгольські князі... Таким чином, до ісламу звернулися аристократи і, ймовірно, військова верхівка» [144, с. 433].

Дослідження походження буддизму, конфуціанства і даосизму із первісних релігійних культур, а також поява ісламу і християнства з культури іудаїзму, що несе деякі анімістичні риси, дозволяє спостерігати еволюцію цілісності світогляду релігій, що поступово відкидає анімістичне коріння.



Існує кілька причин зникнення культури честі, що мають духовні витoki. Однією з таких причин є торжество світу буденності та його цінностей, зумовлене відсутністю граничних ситуацій і пов'язаних з ними переживаннями екзистенціального досвіду, який приводить до актуалізації стану честі. Зважаючи на це, відбувається поширення культури не-честі (буденності), у тому числі побутовий матеріалізм, ідеологія споживання та особистої вигоди. Іншою важливою причиною деградації культури честі, очевидно, є те, що культура честі не перетворилася в стійкий духовний шлях, що набув рис релігії, через відсутність пророків, пророцтв і писань, які пов'язували б феномен честі з волею бога, або універсуму.

Втрата духовності честі, перетворення її у зовнішній атрибут призводить до виродження духу аристократії і перетворення її у формальну. Разом з втратою честі аристократи втрачали і свою особливу захищеність в бою, а також здатність захищати своє життя, життя своїх родин і майно. Аристократи гинуть, втрачаючи честь, починаючи сповідувати релігію не-честі, всезагальну гріховність і рабське підпорядкування обставинам і зовнішньому насильству. Очікування потойбічного спасіння робить з аристократа, людини дії, пасивну істоту, що розраховує на милість божу, а також милість ближніх.

Духовний шлях честі має норми, кардинально відмінні від християнської етики. Вимоги типу «не вбий» прямо протилежні кодексам честі. Ці відмінності є суттю відмінностей в етиці кочових і осілих народів. Завдяки цьому християнізація аристократів незмінно пов'язана з втратою ними честі, соціального становища, майна, а часом і життя. Яскравим прикладом такого перебігу подій є розстріл царської сім'ї Романових у Росії. Поведінка царя і його родини в наведеному випадку не несла в собі рис культури честі. Людина честі зобов'язана була битися до останнього не стільки за себе і навіть не за свою сім'ю або майно, скільки за свою честь і честь своєї сім'ї. Але це б вимагало внутрішньої цілісності і сили духу.

У системі розвинених держав, яка формувалася взаємодією соціумів різних походжень і різних функцій, створювалися нові умови відбору тих чи

інших якостей людей. Природа формування держави і уявлення про честь ділили суспільство на касту панів і касту підлеглих. Кожне з двох товариств мало свої правила і створювало особливе середовище для розвитку тих чи інших якостей.

Оскільки осілі соціуми не мали розвиненої здатності до впорядкування своїх відносин, не були пристосовані до здійснення взаємного насилля і не мали централізованого, і, отже, несуперечливого мислення, в їх суспільстві могли процвітати брехня і злочинство. У той же час ми знаємо, що в армії Чингісхана, наприклад, крадіжка передбачала смертну кару. Злочинство понижувало моральний дух вояків, було своєрідною формою зради, саме тому викорінювалося серед військових народів. Адже падіння морального духу і схильність до зради зменшували шанси на перемогу і могли призвести до загибелі всього підрозділу.

Світ честі, що формується і задається військовою елітою, військовою аристократією задавав особливі правила внутрішніх відносин, а разом з цим - особливу систему внутрішнього відбору. Це середовище внутрішнього відбору було найважливішим інструментом, що дозволяв людям з певними якостями рухатися вгору драбиною соціальної ієрархії, а людям з протилежними якостями опускатися на низи аристократичного суспільства, часом навіть вибуваючи з кола аристократів або гинучи, або опиняючись в нижчому прошарку суспільства, класі рабів або іншому підлеглому класі.

Позаяк світ честі породжувався в середовищі людей, що постійно воюють, то у світі честі, насамперед, культивувалися якості, необхідні військовій еліті для ведення бою і управління бойовими діями. І велика частина цих якостей лежала у сфері вищої нервової діяльності

Військовому аристократові необхідно було швидке мислення для виживання в бою, а також висока координація, витривалість і сила. Все це вимагало суворої організації мозку: узгодженості нервових стимулів, яка забезпечувала несуперечність стимулів мозку і забезпечувалася високим ступенем централізації цих стимулів і самої системи мозку. Така організація

мозку забезпечувала не тільки високу координацію, силу і витривалість, але і розосередження сприйняття, океанічність і медитативність. Ці якості разом породжували здатність до несуперечливого мислення, яке реалізовувалося в блискучу тактику і стратегію ведення бою, і пізніше стало витоком наукового мислення. Непрямим доказом цього може служити те, що основи науки зароджувалися в арабському світі (у середовищі військових кочівників), а також в середовищі давньогрецьких полісів, що склалися з постійно воюючих людей. Аристократами в ході історії ставали люди не тільки швидкі і точні, але ті з бійців, хто нехтував життям, не був до нього прив'язаним. Це люди, для яких життя на межі смерті і екзистенціальний стан були нормою. Очевидно, саме ця екзистенціальність та проникнення в сутність життя і смерті породили із середовища аристократів і військових етносів великих пророків, таких як Будда і Пророк Мохаммед [166; 218].

Неприв'язаність до життя є джерелом таких аристократичних рис, як ставлення до життя як до жертви, здатність жертвувати своїми інтересами і навіть собою заради збереження власної честі і честі групи, до якої належить аристократ: честі сім'ї, роду, військового підрозділу, етносу, держави. У кінцевому підсумку, присвячення свого життя порятунку людства, властиве великим пророкам і святим, є також аристократичною рисою. Нехтування смертю і неприв'язаність до життя породили особливу аристократичну неприв'язаність до речей, безкорисливість і навіть певну аскетичність.

Військові походи - це періоди тривалих позбавлень себе всього, і переносити їх, зберігаючи силу духу, могли лише люди, що схильні до аскетичності. В «Герої нашого часу» (оповідання «Тамань») ми бачимо, як Печорін подорожує, маючи при собі лише шаблю, і спить на лавці. Він так описує обстановку своєї ночівлі: «Я увійшов у хату: дві лавки і стіл та величезна скриня біля печі складали всі її меблі» [112, с. 78]. Лермонтов, будучи аристократом жодного слова не говорить про пережиті Печоріним незручності.

Певним доказом аскетичності військових є численні приклади утворення чернецьких військових орденів, які були підпорядковані суворій аскезі. Ось як М. Ткач та Н. Какабадзе описують побут ченців лицарів ордену Храму: «...брати жили в такій бідності, що навіть на печатці вони були зображені такими, що сидять по двоє на одному коні, що повністю відповідало їх девізу, що звучить як «Бідність і милосердя!» [198, с. 77].

Внутрішня цілісність, властива людям честі, породила властиву їм безкомпромісність, здатність жертвувати собою заради спільної справи, ставлення до життя як до жертви, нехтування смертю і безкорисливість. Завдяки властивості внутрішньої цілісності світ честі став причиною виникнення етики, чесності, волі. Аналізуючи причини, завдяки котрим люди, яким вигідно збрехати, не роблять цього, ми приходимо до висновку, що єдина справжня причина такої поведінки - це прагнення зберегти внутрішню цілісність, внутрішню несуперечність. При цьому аристократи не відчувають страх перед богом, бо як взагалі не підкорюються страху і прив'язаності до життя. Деколи їх спосіб продемонструвати свою завзятість - це бравада нехтування смертю. Отже, аристократи (за духом, а не за походженням) не брешуть не тому, що бояться бога, і не тому, що бояться осуду суспільства або оточення, а лише з прагнення зберегти внутрішню несуперечність, яка служить джерелом їх єдиної цінності - сили духу. Цей шлях прагнення до сили духу (який Ніцше називав «волею до могутності») нам слід називати духовним шляхом, яким йшли аристократи, своєрідною аристократичною релігією. Це був духовний шлях, позбавлений персоніфікованого бога, подібний до буддизму або даосизму. Для Заходу це, мабуть, єдиний приклад духовного шляху, породженого спонтанно, автономно, що не прийшов зі Сходу.

Як і в будь-якій іншій релігії або у духовному шляху, духовний шлях аристократів мав цінності, які були вищі за цінність життя. Основною цінністю була честь - особливий внутрішній стан цілісності, який був джерелом особливої сили духу аристократів. Слід у зв'язку з цим відзначити, що як тільки аристократи втрачали зв'язок з цією релігією, вони втрачали свою особливу

захищеність і силу духу, припиняючи бути аристократами духу, а потім і з точки зору соціальної позиції. Втрата духовного шляху честі пов'язана, як правило, з двома основними чинниками: з припиненням ведення військових дій (ослабленням випробувань пов'язаних з міцністю духу) і підпорядкуванням аристократів релігії рабів, до яких Гегель відносив також і християнство [52, с. 97-104]. Прикладом такої втрати особливої захищеності і сили духу може служити зникнення російської аристократії, пов'язане з її неробством і християнізацією.

За деякими своїми рисами духовний шлях аристократів дійсно нагадує буддизм і даосизм. Як і в даосизмі, це індивідуальний шлях набуття сили духу. Фактично це персональна релігія, яка не потребує посередників між людиною і богом. З іншого боку, так само як буддизм, духовний шлях честі не вимагає поклоніння богу і не визнає персоніфікованого бога, у зв'язку з чим буддизм деколи називають атеїстичною релігією [174, с. 228]. Це порівняння можна застосувати і до духовного шляху честі.

Духовний шлях честі, тобто релігія аристократів, демонструє схильність до спонтанного зародження в умовах граничного буття і, незважаючи на прояв надзвичайної стійкості, яку відзначав Шопенгауер [232, с. 430-431], періодам занепаду при переході в світ буденності. Однією з причин деградації світу честі можна вважати те, що духовний шлях честі до цього періоду не має письмових джерел, писання, що були б залишені завдяки провидінню, таких як Трипітака у буддизмі, Коран в ісламі чи християнська Біблія. Однозначно можна сказати, що численні кодекси честі, включаючи Бусідо і середньовічні лицарські кодекси, не простежуючи зв'язок честі з силою духу, духовними явищами та природою універсуму, не можуть служити підґрунтям духовного шляху честі як релігійного явища.

Таким чином, саме ставлення до внутрішньої несуперечності, як до вищої цінності породило духовний шлях честі. Духовний шлях честі черпав силу духу з внутрішнього джерела кожної людини, а саме - з індивідуальної цілісності. Разом з безстрашністю та аскетичністю, що породжується духовним шляхом

честі, ця духовність послужила основою самодостатності особистості і одночасно - основою для екзистенціального зв'язку з природою універсуму.

Шлях честі, створюючи основу для особистої самодостатності, створював також основу для глибокої внутрішньої чесності, етикету та етики. Це забезпечувало формування особливого внутрішнього стрижня, міцної основи людської духовності і самодостатності. Характер, створюваний середовищем честі, володів двома важливими відмінними рисами: людина честі не дозволяла себе принижувати, але в той же час вона ставилася з повагою до внутрішньої цілісності іншої людини. Тому люди, які сповідують духовний шлях честі, не поводяться нахабно, не прагнуть придушити іншого, дискримінувати і принизити іншу людину. Саме ця риса є основою глибокої поваги, яку відчувають один до одного навіть воюючі між собою люди честі. Історії відомі численні приклади вшанування, що надається військовим ворогам, шанобливого ставлення до полонених, які проявили відвагу в бою, тим самим засвідчивши своє ставлення до світу честі, і свою внутрішню самодостатність [185].

Взаємна повага і внутрішня цілісність у світі честі породили також декілька явищ, які ми відносимо до етичних категорій. Насамперед слід зазначити, що поняття честі пов'язане лексично з поняттям чесності. Чесність як похідна честі є наслідком внутрішнього стану несуперечності, цілісності і проявляється в прагненні зберегти внутрішню цілісність у поведінці та мовленні. Таким чином, справжня чесність, на відміну від чесності з вигоди, або чесності від страху перед богом, нерозривно пов'язана з духовним шляхом честі, є його наслідком.

Світ честі також є середовищем народження етикету. Етикет виникає в світі честі як реалізація взаємної поваги між людьми честі, завдяки прагненню зберегти внутрішню самоповагу і цілісність інших членів суспільства честі. Це мало особливе значення у світі військових аристократів, оскільки етикет служив підтриманню внутрішньої цілісності, а отже, високої сили духу еліти військового співтовариства. Крім того, етикет дозволяв уникати постійних

збройних конфліктів між аристократами, які завжди могли призвести до загибелі кожного з ворогуючих. Це також знижувало боєздатність військових підрозділів і держави в цілому. Показово, що етикет в лексиці пов'язаний з етикою. Етика є зведенням правил несуперечливої поведінки, що аналогічні до етикету, але для більш широкого кола людей, що виходить за рамки вузького аристократичного співтовариства. За аналогією з етикетом, причиною етики служить прагнення зберегти цілісність внутрішнього світу людини та несуперечливість суспільного устрою.

Завдяки переліченим вище рисам, світ честі створював особливе середовище, яке проводило відбір людей за певними якостями. Вгору піднімалися ті, хто був безкорисливим, внутрішньо цілісним, чесним, зневажав життя. Опускалися вниз ті, хто був брехливим, нецільним, жадібним і боягузливим. Саме завдяки такому типу відбору середовище, створюване світом честі, піднімало вгору суспільства справжніх лідерів, людей самодостатніх, високоетичних і неприв'язаних, таких як Будда і Пророк Мохамед [218; 166], опускаючи до підніжжя суспільства тих, чий страх і жадібність не дозволяли бути далекоглядними.

Спільнота військових племен автономно формує свої внутрішні закони і риси, які, як було розглянуто вище, утворює світ відносин честі і духовний шлях честі. Осілі переважно вегетаріанські племена формують менш централізовану систему суспільного устрою, яку ми могли б назвати більш аморфною. Разом з тим, осілі і більш вегетаріанські співтовариства мають і менш централізовану систему вищої нервової діяльності, формуючи пам'ять переважно перед логічними здібностями.

При цьому період формування держави дещо змінює систему відбору в більш вегетаріанських племенах. Відносини з військовими племенами роблять більш вегетаріанські етноси підлеглими, що змінює систему відбору і закріплення якостей, відповідальних за виживання в нових умовах. У періоди епізодичних або постійних набігів кочівників у осілих племен виживають особини, які не чинять прямого силового опору, ті, хто більш пристосований до

підпорядкування. Існування ранньої взаємодії військових та невійськових спільнот також пов'язано з виникненням відносин близьких до рабства і рабоволодіння. В таких умовах рабами торгували і обмінювалися. Необхідність підкорятися і періодична зміна власників призводила до того, що найбільш успішно виживали ті з рабів, хто мав здатність до лицедійства, суміщення різних і часом суперечливих моделей поведінки і світогляду в межах однієї сутності, однієї психіки.

Втім, не тільки рабовласництво пов'язане з таким відбором якостей. Наприклад, в Україні у смутні періоди частоті зміни державної влади, включаючи середньовічний період, період громадянських воєн і революцій нового часу, також створювалися умови, які сприяли виживанню людей, більш здатних до лицедійства, лукавства і брехні. Широко відома практика зміни вивішених у житлі портретів вождів революції і громадянської війни, а також почергового хлібосольного прийому червоноармійців, білих і німців. Такий відбір виділяє і закріплює найбільш рекомбінативний і нецільний інтелект. У даному випадку цілісність є недоліком, який може призвести або до загибелі людини, або до погіршення умов її життя. У таких умовах в середовищі спритних і хитрих людей людина цілісна вважається простаком і незмінно рухається вниз соціальною ієрархією підлеглого співтовариства.

Крім того, в підлеглому співтоваристві виживають люди, які здатні відстоювати свої егоїстичні інтереси. Власне, лицедійство, хитрість і спритність потрібні цим людям для того, щоб зберегти своє життя, що відбирає таких людей, що насамперед цінують своє життя, людей егоїстичних і корисливих. Таким чином, взаємодія військових і невійськових етносів задає нову систему відбору в нижчому співтоваристві, і ця система відбору формує і закріплює якості, які прямо протилежні тим, що формуються і цінуються у вищому співтоваристві. Завдяки цьому нижнє співтовариство утворює антитовариство суспільству честі і систему цінностей, прямо протилежну системі цінностей духовного шляху честі. Саме тому світ, протилежний світу честі, сформував



свої релігії і релігійні практики, які Гегель і Ніцше називали рабськими [52, с. 97-104; 155, с. 379-404].

Виникнення рабських релігій пов'язане з певною особливістю цілісної і суперечливої організації мозку. Цілісність людини пов'язана з посиленням її вольових якостей. Як ми вказували вище, цілісність виражається в силі і точності всіх функцій організму, а також в особливій резистентності, стійкості до зовнішнього руйнівного впливу. Демонстрацією цього є чітка і ясна мова людей, яким притаманна внутрішня цілісність. Як вказував Вейнінгер, «розчленованість думки в мові чоловіка очікується жінкою як третинна статева ознака і діє на неї в такому сенсі» [36, с. 250].

На відміну від цього, нецільний мозок має внутрішню суперечливість, що позбавляє його носія не тільки сили і точності проявів, наприклад, чіткості мови або фізичної досконалості, але і резистентності, здатності протистояти зовнішньому сторонньому впливу. Завдяки цьому дані люди схильні піддаватися гіпнозу та іншим видам вербального і невербального впливу, в тому числі магічному впливу. Саме тому переважно вегетаріанські спільноти розвивають магичні практики для реалізації своїх жадань, егоїстичних прагнень і боротьби зі страхом. Так виникає анімізм, багато рис якого було успадковано більш розвинутими релігіями рабів.

Система відбору в нижньому співтоваристві створює середовище брехні, яка піднімала вгору ієрархічною драбиною найбільш хитрих, дволиких і брехливих людей, що добре володіють ознаками лицедійства і одночасно є корисливими, егоїстичними і боягузливими. Вниз ієрархічної системи підпорядкованої спільноти потрапляли найбільш цілісні і чесні, які оцінювалися нижнім співтовариством як простаки або люди не достатньо розумні. Якості, що формуються таким типом відбору, створюють людей, що не мають внутрішнього етичного стрижня, твердої внутрішньої основи, на яку можна було б опертися в ділових або особистих відносинах. Такі люди здатні легко підкорятися, навмисно принижуючи себе і свою гідність, і в той же час творити беззаконня, отримуючи можливість влади над іншою людиною. В

такому випадку подібний тип особистості реалізує свій садомазохистський комплекс, зрощуваний в результаті необхідності принижувати себе в інших ситуаціях. Компенсаторний садизм реалізується в нестримній і безглуздій жорстокості і самодурстві відносно підлеглих або людей, що потрапили в залежність від такої людини.

Сумним наслідком такої системи відбору є знищення духовного шляху честі, зникнення культури честі і провідної ролі людей, яким притаманний вроджений аристократизм (чи то вчені, чи військові або державні діячі). Це, в свою чергу, підносить цінності нижчого світу - егоїстичні прагнення, збереження власного життя і задоволення жадібності. Такі прагнення стають загальними, всепоглинаючими, а разом з ними загальним стає відповідний відбір, що піднімає вгору соціальною драбиною людей безпринципних, тих, які керуються сумнівними цінностями. Завдяки цьому відбору суспільство і людство в цілому отримує лідерів, які мають вузькоегоїстичні інтереси, є досконалыми лицедіями, що живляться страхами і жадібністю. Оскільки ні сутність таких людей, ні їх мозок не є цілісними, світ залишається без справжніх лідерів, без цілісності, бачення, розуміння природи універсуму і духовного шляху.

Відбір і самоорганізація у світі підлеглої спільноти виділяє лідерів, які, будучи нечесними і егоїстичними, здатні резонувати страхами і жаданням натовпу. Таке резонування можливо лише тими, у кого розвинений страх і жадібність, хто керується нижчими почуттями. Резонування страхів і жадань дозволяє керувати натовпом. У цих умовах демократія набуває іншого змісту, сенсу, явно протилежного явищу полісної давньогрецької демократії. У системі демократії нижнього товариства відсутня послідовна ієрархія, через що люди не знають обраних лідерів. Це створює підстави для введення в оману, що відповідає загальному характеру середовища і методам лідерів нижнього співтовариства. Так виникає спосіб управління народом, заснований на введенні в оману з корисливими цілями, який отримує назву політики. Важливою рисою такої політики є те, що вона не здатна забезпечити єдність і

цілісність держави. Політика завжди загрожує цілісності, граючи на протиріччі приватних інтересів. І ця загроза є тією причиною, за якою верхнє суспільство (аристократи) йде на компроміс з лідерами нижнього співтовариства (політиками).

Організація нижньої спільноти, очевидно, вперше виникає як об'єднання підлеглих людей навколо споконвічних релігійних культів і релігійних лідерів. Такі процеси призводять до висунення на передній план первісних релігійних лідерів, насамперед шаманів і чаклунів (магів). Навіть зараз ми можемо спостерігати, як багато етносів, які зберегли первісні порядки, об'єднані навколо племінних шаманів або чаклунів. У середовищі слов'янських народів і до цього часу сильний вплив чаклунів, провидиць, ворожок. Будучи центрами спонтанного об'єднання нижньої спільноти, релігійні лідери мали змогу протистояти тиску верхнього військового співтовариства. Це породило протистояння військової та релігійної еліти. Але слід зазначити, що спостереження за ходом історії демонструє, що в цій боротьбі зазвичай перемагали військові аристократи. Причиною цього, очевидно, слід вважати те, що аристократи не були піддані невербальному впливу шаманів і магів через особливу внутрішню цілісність і резистентність. На відміну від військової еліти, шамани і чаклуни не були цілісними, мали недостатню силу духу і впливу, щоб протиставити їх духовним проявам шляху честі.

Один з прикладів протистояння аристократії і релігійних лідерів спостерігається вже в період єврейського виходу з Єгипту, що в історії пов'язаною з об'єднанням нижньої спільноти навколо відокремленої релігії рабського суспільства і їх релігійних лідерів. Це протистояння завершується виходом євреїв з єгипетської держави [175, с. 63-70]. Наведений історичний приклад демонструє зародження в нижньому співтоваристві багатьох зародків більш пізніх історичних проявів. На прикладі виходу з Єгипту ми спостерігаємо процес зародження і кристалізації релігії рабів як релігії, відокремленої від офіційної єгипетської релігії. Це пояснюється тим, що духовні шляхи аристократії і рабів відрізняються. У той час, як аристократи прагнуть

зрозуміти природу універсуму, раби знаходяться в пошуку набуття духовних сил шляхом невербального впливу на панів, один одного, в магічних практиках, що підсилюють їх або послаблюють їх ворогів.

Релігія рабів є таємною релігією з двох причин. По-перше, вона не збігається з офіційною релігією держави. По-друге, вона використовує не цілком етичні методи, скажімо, послаблення ворогів, насилання навроків і порчі. Наприклад, як стверджує Біблія, в період виходу з єгипетського полону була наслана порча на всіх єгипетських первістків [24, с. 82-84].

Оскільки релігія рабів є дескримінуючою і таємною, цей процес породжує виникнення таємних товариств, які є каталізаторами об'єднання підлеглого співтовариства. У більш пізній період спонтанне таємне об'єднання нижньої спільноти еволюціонує в різні езотеричні, масонські та інші таємні спільноти, що мають у своїй основі характер, близький до релігійного, і прагнуть залучити не тільки і не стільки представників нижчих верств, скільки лідерів нижньої спільноти і аристократів.

Вже в період єврейського виходу ми можемо спостерігати протистояння аристократії і народу, що проявляється в боротьбі з багатими і можновладцями, та зароджує пролетарський менталітет і пролетарську ідеологію, що пізніше еволюціонувала в більш широкий комуністичний рух. Пролетарська ідеологія, будучи рушійною силою для об'єднання нижньої спільноти, теж формується у вигляді таємних або напівлегальних спільнот, пізніше перетворюючись на більш офіційні організації типу профспілок, які здійснюють організований вплив на роботодавців як людей, що мають владу.

В кінцевому підсумку, ідеологічний вплив на уми людей, пролетарська ідеологія і таємна організація лідерів нижньої спільноти перетворюється в політичну організацію нижньої спільноти і появу нижніх парламентів як легітимізованого державного явища. Як і у більш ранні історичні епохи, так і зараз політика не служить посиленню і централізації держави, вона загрожує її єдності і цілісності. Ця загроза служить спекулятивною причиною, з якої верхнє співтовариство змушене вести переговори і йти на компроміси не

стільки для народу, скільки для задоволення амбіцій і егоїстичних бажань лідерів нижнього співтовариства. Як вже було сказано вище, для набуття сили впливу політичні лідери резонують страхи і жадання народу. Але часто через відсутність честі та внутрішньої цілісності політичних лідерів резонування страхів і жадань натовпу в період передвиборчої пропаганди має мало нічого спільного зі справжніми цілями політиків.

Поступове зникнення аристократії і духовного шляху честі, а також зростання кількості простого населення та розширення політичних процесів поступово збільшує можливості введення в оману. Цей процес також підносить цінність пасивного споживання і людського життя у ранг абсолютних цінностей. Обидва ці чинники активізують процес відбору за принципом брехні і лицедійства, ставлячи на чільне управління цивілізаційними процесами не цільних, просвітлених і внутрішньо вільних людей, які розуміють цілісність природи універсуму, а людей, котрих веде страх і жадібність, людей, які не здатні за цими шорами розглянути безвихідність шляху, по якому вони йдуть і ведуть за собою людську цивілізацію.

### **ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ**

Отже, аналіз логіки поняття «честь» приводить до поділу світу на два класи. Існуюча суб'єктивність і неточність формального двочленного поділу вимагають філософського підходу до дослідження світу честі і не-честі. Зокрема, у різні періоди свого розвитку уявлення про честь грають як конструктивну, так і деструктивну роль. Честь як форма внутрішньої цілісності передбачає строгий внутрішній порядок особистості. Завдяки такому визначенню стає очевидним, що честь не можна забрати завдяки лише зовнішнім діям. Але оскільки кочові спільноти починають вимірювати міру військової удачі людини розміром її рухомого майна, це породжує зовнішній прояв феномену честі і ставлення до честі як до зовнішнього атрибуту, що веде

до уявлення про те, що честь може бути втрачена в результаті зовнішньої дії іншої людини, що «ображає».

Оскільки видобуток, слава і загибель часто діляться на всіх членів військової або кочової групи, виникає і починає відстежуватися стан честі групи: сім'ї, роду, військового підрозділу, військового етносу. В осілих товариствах ситуація дещо змінюється, і честь як здатність захистити свої інтереси пов'язується з володінням землею. Завдяки такому пов'язуванню честі з матеріальними та соціальними цінностями поняття честі спотворює свій початковий сенс і все більше набуває характеру зовнішніх атрибутів, перетворюючись у світ неповноцінної та уявної честі.

Логічна операція поділу однієї множини за певною ознакою на дві підмножини є наслідком взаємного заперечення утворених підмножин, яка утворює несиметричність відносин. Наприклад, приналежність до світу честі може бути успадкована або зароблена в бою, на відміну від цього, стан не-честі є пасивним, не успадковується і не забирається.

У полі статевої моралі чоловіки є суб'єктами відносин честі, а жінки - об'єктами цих відносин. Світ честі впорядкований і має мужні риси, а світ не-честі є хаотичним, йому притаманні деякі жіночні риси. Так, наприклад, люди честі мають здатність брати відповідальність за події на себе, на відміну від людей світу не-честі, які схильні до обвинувачення у всьому зовнішніх джерел. Позаяк у світі неповноцінної честі честь може бути відновлена лише приниженням іншої людини, то захист неповноцінної честі відбувається у вигляді помсти, метою якої є збезчестити кривдника. Це викликає відповідну гіпертрофовану дію і компенсаторну схильність до садизму. На відміну від цього, люди океанічної честі з повагою ставляться до переможеного, якщо той проявив честь, відвагу під час бою, тому людям справжньої честі не властивий садизм, надмірна жорстокість.

Взаємна повага у світі честі є джерелом етикету, етики та військової демократії, культури рівності гідностей. Світ честі є витокom автентичності особистості і самовизначення соціумів, на відміну від світу не-честі, який є

джерелом поклоніння зовнішнім сутностям, що є формою втрати себе, а разом з цим і автентичності.

Між світом честі і не-честі тим не менше існують також відносини взаємного потягу. Світ честі, маючи надлишок сил і енергії, прагне реалізувати їх, спрямовуючи на надання форми і сенсу пасивному і аморфному світу не-честі. Світ не-честі, будучи пасивним і аморфним, позбавленим сенсу існування і повним страху, чекає, щоб бути впорядкованим і заплідненим світом честі.

Досліджуючи стан честі з боку духовних проявів, можна поділити релігії на ті, що походять від медитативних станів, і ті, які походять від анімізму. Медитація служить джерелом отримання більшої цілісності людиною, кристалізації її сутності і автентичності. Разом з цим медитативність призводить до океанічного сприйняття природи і сутності універсуму. Анімістичні практики, навпаки, призводять до руйнації, а не кристалізації сутності людини, до лицедійства і брехні, роздвоєння особистості, а не цілності. Найбільш розвинені релігії виникали в місцях перетину двох релігійних гілок - медитативної і анімістичної.

З точки зору імператива ненасильства, етика аристократа від етики раба відрізняється лише витоком не агресивності - сили або слабкості. Існує кілька причин зникнення культури честі, що мають духовні витoki. Однією з таких причин є торжество світу буденності та його цінностей. Іншою важливою причиною деградації культури честі є відсутність пророцтв і писань, які пов'язували б феномен честі з волею бога, або універсуму.

У системі розвинених держав, яка формувалася взаємодією соціумів різних походжень і різних функцій, створювалися нові умови відбору тих чи інших якостей людей. Природа формування держави і уявлення про честь ділили суспільство на касту панів і касту підлеглих. Кожне з двох товариств мало свої правила і створювало особливе середовище для розвитку тих чи інших якостей. Внутрішня цілісність, властива людям честі, породила властиву їм безкомпромісність, здатність жертвувати собою заради спільної справи, ставлення до життя як до жертви, нехтування смертю і безкорисливість.

Завдяки властивості внутрішньої цілісності світ честі став причиною виникнення етики, чесності, волі, створював особливе середовище, яка проводило відбір людей за певними якостями. Вгору піднімалися ті, хто був безкорисливим, внутрішньо цілісним, чесним і зневажав життя. Опускалися вниз брехливі, нецільні, жадібні і боягузливі. Саме завдяки такому типу відбору середовище, створюване світом честі, піднімало вгору суспільства справжніх лідерів, людей самодостатніх, високоетичних і неприв'язаних.

Система відбору в нижньому співтоваристві, навпаки, створює середовище брехні, яке піднімало вгору ієрархічною драбиною соціального становища найбільш хитрих, дволиких і брехливих, людей, що добре володіють лицедійством і одночасно є корисливими, егоїстичними і боягузливими. Вниз ієрархічної системи підпорядкованої спільноти потрапляли найбільш цілісні і чесні, які оцінювалися нижнім співтовариством як простаки або не достатньо розумні. Завдяки цьому відбору суспільство і людство в цілому отримує лідерів, які проваджені вузькоегоїстичними інтересами, є досконалими лицедіями, що живляться страхами і жадібністю. Оскільки ні сутність таких людей, ні їх мозок не є цілісними, світ залишається без справжніх лідерів, без цілісності, бачення, розуміння природи універсуму і духовного шляху. Розвиток культури океанічної честі, заснованої на цінностях метаграницного буття здатен долати деструктивні тенденції буденного світогляду.

## ВИСНОВКИ

1. Аналіз підходів авторів, які розглядали феномен честі свідчить, що поділ духовної природи людини на бажуючу, тимосну та розумну, запропонований Платоном, з тими чи іншими варіаціями зберігається до теперішнього часу. Різні філософи минулого і сьогодення продовжують виділяти та розглядати один або декілька з даних проявів природи людини як підстави її поведінки, в тому числі такі, що визначають прояви честі чи безчестя. Проте, різноманітність та суперечливість підходів до осмислення



феномену честі у світовій філософській думці демонструє необхідність подальшого системного та комплексного філософсько-антропологічного дослідження даного феномену.

2. Честь є одним з феноменів, що мають безпосереднє відношення до екзистенціального досвіду. Почуття честі виникає як результат межових ситуацій, коли людина опиняється перед обличчям смерті. Саме тоді світ виявляється для людини інтимно близьким, відкриваючи екзистенціальний досвід, або навіть екзистенціальне осяяння, що здатне активізувати інтуїцію та екстрасенсорні здібності. Справжність, що виникає в результаті переживання межових ситуацій, є екзистенціальним буттям, способом вияву глибинної індивідуальності, самості особистості, на противагу впливу буденного життя, який спотворює індивідуальність. Це дозволяє використовувати методологію метаантропології як філософію буденного, граничного і метаграничного буття людини для дослідження феномену честі.

3. Стан суперечливості або несуперечливості нервових імпульсів мозку людини впливає на функції організму, зокрема, на спритність, координацію, силу і витривалість у бою. Честь є особливим станом внутрішньої цілісності, чинником, що збільшує силу духу і зумовлює внутрішню узгодженість усіх елементів і функцій тілесності, психіки та екзистенції людини. Честь пов'язана з сутністю людини і природою Абсолюту, є способом медитативності і зв'язку з цілісністю універсуму. Ставлення до внутрішньої несуперечності як до вищої цінності породило духовний шлях честі. Духовний шлях честі черпає силу духу з внутрішнього джерела кожної людини, а саме – з індивідуальної цілісності.

4. Честь як стан несуперечливості нервових імпульсів мозку є інтегруючим чинником інтелектуальної еволюції людини. Номади – кочові мисливці, мають високу централізацію нервових стимулів, необхідну для високої координації в полюванні і війні, а також високу рекомбінативність мислення, що не сприяє формуванню стійких образів. Осілі етноси, навпаки, мають низький ступінь централізації процесів вищої нервової діяльності й низьку їх рекомбінативність, що породжує здатність до формування і

відтворення образів. Абстрактне мислення виникає як результат перетину цих двох якостей вищої нервової діяльності – як здатність до несуперечливого оперування абстрактними образами. Централізація нервових стимулів, властива номадам, і обмежена рекомбінативність, властива осілим племенам, дають підвищену цілісність мозку, його стійкість до хаотизації.

5. Честь є інтегруючим чинником соціального буття людини. Високий ступінь узгодженості членів військового колективу збільшує не лише військову силу загону, але і силу духу військового підрозділу. Таким чином, честь як міра внутрішньої цілісності і каталізатор сили духу є не лише індивідуальним, але й груповим поняттям. Держава є формою взаємодії двох видів спеціалізованих племен – військових, тваринницьких і кочових, яким притаманні риси хижої централізації зграї з одного боку, і з іншого – осілих переважно вегетаріанських племен, які ведуть переважно збиральницький і землеробський спосіб життя та мають переважно стадні риси соціального устрою. Така взаємодія призвела до взаємного підпорядкування двох видів племен, що забезпечило охорону, впорядкування і більшу централізацію осілих племен, а також можливість виникнення культурного процесу.

6. Формально-логічний поділ людських відносин на світ честі і світ нечесті несе в собі внутрішні суперечності. Немає підстав говорити про цілісність і втрату цілісності нейронних процесів або людської сутності як про дискретний стан, мова йде про перехід кількісних змін у якісні. Честь – це внутрішній стан, який лише опосередковано проявляється у зовнішніх формах. Відстеження честі за формальними ознаками знищує саму екзистенціальну природу і суть феномену честі. Вироджуючись у буденному існуванні, уявлення про честь втрачають свої справжні значення і зміст. Образа як формальна ознака переходу до класу нечесті в граничному бутті не спрацьовує цілком і відсилає до внутрішнього світу людини, до її цілісності і внутрішньої узгодженості. Таким чином, честь як сутнісний феномен є проявом метагранічного буття.

7. Між світом честі і світом не-честі існують несиметричні відносини, що мають характер заперечення і взаємного прагнення протилежностей. Граничний світ честі, маючи надлишок сили і енергії, прагне реалізувати їх, спрямовуючи на надання форми і сенсу пасивному і аморфному світові не-честі. Ці відносини мають характер відносин між світом мужності і жіночності. Світ не-честі, будучи пасивним і аморфним, позбавленим сенсу існування і повним страху, чекає, щоб бути впорядкованим і заплідненим світом честі. У граничному вимірі буття розвивається цілеспрямована людина честі, яка має гіпертрофовані мужні риси і часто наповнена граничною жорстокістю до опонентів. В екзистенціальному просторі метаграничного буття відбувається поєднання мужніх та жіночних рис, у результаті чого можлива людина так званої «океанічної честі».

8. Світ честі створює особливе середовище, яке проводить добір людей за певними якостями. Вгору підіймаються ті, кому притаманні безкорисливість, зневага до життя і внутрішня цілісність, чесність і честь. Спускаються донизу брехливі, нецілісні, жадібні і боягузливі. Саме завдяки такому типу добору середовище, створюване світом честі, підносить на вершину суспільства справжніх лідерів, людей самодостатніх, високоетичних і неприв'язаних, опускаючи до підніжжя суспільства тих, чий страх і жадібність не дозволяють бути далекоглядними.

Розвиток культури честі необхідний для створення внутрішнього духовного і соціального середовища, що культивує кращі риси людини: чесність, гідність, патріотизм, відданість, цілісність. Таким чином, розвиток культури честі є каталізатором сили духу і стійкості в кризових умовах не лише окремої людини, але і цілого соціуму. Тому культура честі здатна вирішувати проблеми корупції, збільшення соціальної єдності, цілісності, суверенності і незалежності України у взаємовідносинах з іншими країнами, зростання поваги до неї на світовій арені.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н. В. Абаев. – М.: Наука, 1983. – 128 с.
2. Августин А. Исповедь / А. Августин; [пер. с лат. М.Е. Сергеенко; вступит. статья А. А. Столярова]. — М.: Ренессанс, СП ИВО – Сид, 1991. – 488 с.
3. Августин А. О благодати и свободном произволении / А. Августин; [пер. О. Нестеровой]. // Гусейнов А.А., Ирлитц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – С. 532-557.
4. Августин А. О граде Божием / А. Августин // Творения в 4 т.; Сост. С. И. Еремеева. – СПб: Алетейя; Киев, Уцимм-пресс, 1998. – Т.4. – 592 с.
5. Августин А. О свободе воли / А. Августин; [пер. М. Ермаковой, А. Шарниной] // Антология средневековой мысли. В 2-х томах. – СПб.: РХГИ, 2001. – Т.1. – С. 19-66.
6. Августин А. О христианском учении. / А. Августин; [пер. С. Неретиной] // Антология средневековой мысли. В 2 т. – СПб.: РХГИ, 2001. – Т.1. – С. 66-112.
7. Аверкиева Ю.П. Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому / Ю.П. Аверкиева. – М.: Наука, 1974. – 350 с.
8. Адаменко Н.Б. Необароко: спроба філософського обґрунтування поняття теоретиками постмодерності / Н.Б. Адаменко // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип.. 61. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2007. – С. 154–163.
9. Адаменко Н.Б. Постмодерністська філософія та інформаційний соціум: симулякр — віртуальний об'єкт / Н.Б. Адаменко // Шевченківська весна. – Вип. IV: У 3-х част. – Ч. 1. – С. 423–424.
10. Андреев Ю.В. Раннегреческий полис (Гомеровский период) / Ю.В. Андреев. – Л.: Изд. ЛГУ, 1976. – 141 с.

11. Андрущенко В.П. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій. – 2-е вид., випр. й доп. / В.П. Андрущенко, М.І. Михальченко. – К.: Генеза, 1996. – 368 с.
12. Андрущенко В. Соціокультурна динаміка ХХ століття (досвід аналітичного огляду) / В. Андрущенко, В. Радчук // Сучасна українська політика: політики і політологи про неї. – К.: Видавництво Українсько-фінського інституту менеджменту і бізнесу, 1999. – С. 203–211.
13. Андрущенко В. Характер особистості: гармонія національних і загальнолюдських цінностей / В. Андрущенко, Ю. Руденко // Освіта. – 2008. – 3–10 грудня. – № 47/48. – С. 6–7.
14. Андрущенко Т.В. Комунікативні чинники толерантності / Т.В. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 51 (№ 9). – С. 497–503.
15. Андрущенко Т.І. Два плани існування естетичного та художнє осмислення «єдиного» / Т.І. Андрущенко // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – № 43. – С. 243–249.
16. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Философы Греции; [пер. Н. Брагинская]. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1997. – Книга 4 (Д) глава 7(III), 8, 9. – С.18-19.
17. Бандуровский К. В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского / К.В. Бандуровский // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 156-162.
18. Бандуровский К.В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского / К.В. Бандуровский. – М.: РГГУ, 2011. – 328с.
19. Баскин Л.М. Этология стадных животных / Л.М. Баскин. – М.: Знание, 1986. – 192 с.
20. Баскин М.П. Монтескье Ш. / М.П. Баскин. — М.: Мысль, 1975. – 165с.

21. Бейтс У., Корбетт М. Улучшение зрения без очков по методу Бейтса. Как приобрести хорошее зрение без очков / У. Бейтс, М. Корбетт. – Вильнюс: Полина, 1990. – 272 с.
22. Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения / Н.А. Бердяев. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998. – 384 с.
23. Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
24. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета / Российское библейское общество. – М.: Российское библейское общество, 1996, – 1312 с.
25. Бисенбаев А.К. Другая Центральная Азия / А.К. Бисинбаев. – Алматы: Аркас, 2003. – 300с.
26. Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л. Мозг, разум и поведение / Ф. Блум, А. Лейзерсон, Л. Хофстедтер; [пер. с англ.]. – М.: Мир, 1988. – 248 с.
27. Борисов С.Б. Честь как феномен российского политического сознания / С.Б. Борисов. – Шадринск: Издательство Шадринского пединститута, 2001. – 80 с.
28. Брагина Л.М. Этические взгляды Джованни Пико делла Мирандола / Л.М. Брагина // Средние века. – М., 1965. – Вып. 28. – С. 129–139.
29. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние / В. Брюнинг // Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург: Деловая книга, 1997. – С. 209–410.
30. Буксбазен Д.Д. Дзен-медитация. Базовые практики / Д.Д. Буксбазен; [пер. с англ. Е. Кисленковой]. – М.: София, 2004. – 176 с.
31. Бухбиндер А. [http://212.193.5.233/cgi-bin/irbis64r\\_91/cgiirbis\\_64.exe?Z21ID=&I21DBN=ARTK\\_PRINT&P21DBN=ARTK&S21STN=1&S21REF=&S21FMT=fullw\\_print&C21COM=S&S21CNR=&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21STR=Почему люди верят в Бога?](http://212.193.5.233/cgi-bin/irbis64r_91/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=ARTK_PRINT&P21DBN=ARTK&S21STN=1&S21REF=&S21FMT=fullw_print&C21COM=S&S21CNR=&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21STR=Почему люди верят в Бога?) / А. Бухбиндер // Знание – сила:

Ежемесячный научно-популярный и научно-художественный журнал. – М., 2002. – Вып. 5. – С. 46-52.

32. Варламов В.А. Детектор лжи / В.А.Варламов. – Краснодар: Советская Кубань, 1998. – 368 с.

33. Вашкевич В. Исторична свідомість студентської молоді: ціннісно-світоглядні орієнтири: Навчальний посібник для вищ. навч. закл. / В. Вашкевич. – К.: Світогляд, 2010. – 274 с.

34. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер; [пер. з нім. О.Погорілий]. – К.: Основи, 1994. – 261 с.

35. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 805 с.

36. Вейнингер О. Последние слова. Пол и характер / О. Вейнингер; [пер. с нем. М.В. Драко]. – Мн.: Попурри, 1997. – 416 с.

37. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь / А.Д. Вейсман. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 1370 с.

38. Вернадский Г.Д. Монголы и Русь / Г.Д. Вернадский; [пер. с англ. Е.П. Беренштейна, Б.Л. Губмана, О.В. Строгоновой]. – Тверь: ЛЕАН, – 1997. – 480 с.

39. Виндельбанд В. Платон / В. Виндельбанд. – СПб.: Образование, 1994. – 200 с.

40. Владимиров Д.А. Булевы алгебры / Д.А. Владимиров. – М.: Наука, 1969. – 319 с.

41. Войнов А. Логика Вселенной / А. Войнов. – Донецк: Ноулидж, 2011. – 271 с.

42. Войнов А. Метаантропологический анализ феномена чести / А. Войнов // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2013. – Вип. 72 (5). – С. 438–443.

43. Войнов А. Связь феномена чести с цельностью и централизованностью мышления / А. Войнов // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2013. – Вип. 73 (6). – С. 190–192.

44. Войнов А.В. Честь как непротиворечивое состояние мозга / А.В. Войнов // Приволжский научный вестник. – 2014. – № 9 (37). – С. 70-75.

45. Войнов О. Вплив феномена честі на формування характеру соціальних середовищ / О. Войнов // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць. – К., 2014. – Вип. 88 (9). – С. 177–182.

46. Войнов О.В. Честь як феномен формуючий соціум і державність / О.В. Войнов // Мультиверсум. Філософський альманах; [Гол. ред. В.В. Лях]. – К., 2014. – Вип.1 (129). – С.170-181.

47. Волк. Происхождение, систематика, морфология, экология / [отв. ред. Д.И. Бибииков]. – М.: Наука, 1985. – 606 с.

48. Гальвани А., Вольта А. Избранные работы о животном электричестве / А. Гальвани, А. Вольта; [пер. и примеч. Е.Э. Гольденберга]. – М.– Л.: Биомедгиз, 1937. – 432 с.

49. Гальперин А.Л. Некоторые вопросы объединения и изоляции Японии при первых Токугава / А.Л. Гальперин. – М.: Издательство Восточной литературы, 1960. – 202 с.

50. Гарбузенко Д.В. Отличия системы пищеварения у женщин и мужчин [Электронный ресурс] / Д.В. Гарбузенко. – Режим доступа: [http://garbuzenko.narod.ru/sekrety\\_gastro.html](http://garbuzenko.narod.ru/sekrety_gastro.html)

51. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель.- СПб.: Наука, 1997. – 800 с.

52. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель; [пер. с нем. Г.Г. Шпета]. – М.: Наука, 2000. – 495 с.

53. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

54. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель // Избранные произведения в 3-х томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.

55. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.



56. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т.Гоббс. // Сочинения в 2-х томах. – Т.2. – М.: Мысль, 1991. – С. 5–285.

57. Голобуцкий В.О. Запорозьке козацтво / В.О. Голубицкий. – К.: Вища школа, 1994. – 539 с.

58. Гоян І.М. Моральний розвиток особистості як комплексна психолого-педагогічна проблема / І.М. Гоян // Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – Вип. 6. – Ч. 2. – С. 26-37

59. Грайворонский В.В., Яскина Г.С. Обзор конференции: «Диалог цивилизаций: взаимодействие кочевой и других культур Центральной Азии» // Восток. – 2002. – Вып. 1. – С.150–156.

60. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.

61. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.

62. Гумплович Л. Общее учение о государстве / Л. Гумплович. – СПб.: Общественная польза, 1910. – 541 с.

63. Гуревич П.С. Философская антропология: учебное пособие / П.С. Гуревич. – М.: Вестник, 1997. – 448 с.

64. Гусейнов А.А. Введение в этику / А.А. Гусейнов. – М: Изд-во Московского университета. 1988. – 208 с.

65. Гусейнов А.А. Киренаики / А.А. Гусейнов // Новая философская энциклопедия в 4-х томах; Под ред. В.С. Степина, А.А. Гусейнова, А.П. Огурцова, Г.Ю. Семигина. – М.: Мысль, 2000. – Т.І. – С. 214–215.

66. Даль В.И. Словарь Даля. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х томах / В.И. Даль. – М.: Рипол Классик, 2007. – Т.1 – 3104 с.

67. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Лаэртский Диоген; [пер. и прим. М. Л. Гаспарова]. Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1979. – 624 с.

68. Диоген Лаэртский. Эпикур / Лаэртский Диоген // О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов; [пер. и прим. М. Л. Гаспарова]. Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1979. – С.397-406.
69. Доманин А.А. Монгольская империя Чингизидов. Чингисхан и его преемники / А.А. Доманин. – М.: Центрполиграф, 2010. – 432 с.
70. Дурасов В. Дуэльный кодекс / В. Дурасов. – СПб.: Град св. Петра, 2003. – 165 с.
71. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Г. Дюмулен. – М.: Центрполиграф, 2003. – 317 с.
72. Жуковская Н.Л., Игнатович А.Н. В.И. Корнева и др. Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н.Л. Жуковской, А.Н. Игнатовича, В.И. Корнева. – М.: Республика, 1992. – 288 с.
73. Загороднюк В.П. Целеполагание в практике, культуре, познании: наукове видання / В.П. Загороднюк . – К.: Наук. думка, 1991. – 172 с.
74. Заиченко Г.А. Джон Локк / Г.А. Заиченко. – М.: Мысль, 1988. – 208 с.
75. Законы Ману / Провер. и исправл. Г.Ф.Ильиным; [пер. С.Д. Эльмановича,]. – М.: Наука, 1960. – 360 с.
76. Занин С.В. Общественный идеал Жан-Жака Руссо и французское Просвещение XVIII века / С.В. Занин. – СПб.: Мирь, 2007. – 535 с.
77. Зубанова С.Г., Аникин Д.А. Конспект лекций. Этика / С.Г. Зубанова, Д.А. Аникин. – М.: Научная Книга, 2012. – 56 с.
78. Изард К.Э. Психология эмоций / К.Э. Изард; [пер. с англ.]. – СПб.: Питер, 1999. – 464 с.
79. Ильин И.И. Философская антропология: учебное пособие / И.И. Ильин . – М.: КДУ, 2006. – 232 с.
80. Ільїна Г.В. [http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe?Z21ID=&I21DBN=EC&P21DBN=EC&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullwebr&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Самоідентичність у життєдіяльності людини: дисертація](http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=EC&P21DBN=EC&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullwebr&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Самоідентичність у життєдіяльності людини: дисертація)

кандидата філософських наук: 09.00.04 / Г.В. Ільїна; – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2009. – 180 с.

81. Ильин Н.А. Генетика и разведение собак / Н.А. Ильин. – М.: Государственное издательство сельскохозяйственной академии, 1992. – 164 с.

82. Инадзо Н., Норманн Ф. Японский воин / Н. Инадзо, Ф. Норман. – М.: Центрполиграф, 2009. – 189 с.

83. История биологии с начала XX века до наших дней / Под ред. Л.Я. Бляхера. – М.: Наука, 1975. – 660 с.

84. Камю А. Избранное: Сборник / А. Камю; [Сост. и предисл. С. Великовского]. – М.: Радуга, 1989. – 464 с.

85. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.

86. Кант И. Критика практического разума / И. Кант; [пер. с нем.]. – СПб.: Наука, 1995. – 528 с.

87. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант; [пер. с нем.]. – М.: Экмо, 2011. – 736 с.

88. Кант И. Метафизика нравов в двух частях / И. Кант // Кант И. Соч. в 6-и томах. – М.: Мысль, 1964. – Т.4. – Ч. 2. – С. 107-438.

89. Каргалов В.В. Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси. Феодальная Русь и кочевники / В.В.Каргалов. – М.: Высшая школа, 1967. – 266 с.

90. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства / Ф. Кардини. – М.: Прогресс, 1987. – 380 с.

91. Карри Х. Основания математической логики / Х. Карри; [пер. с англ. В.В. Донченко]. – М.: Мир, 1969. – 567 с.

92. Каутский К. Развитие государственного строя на Западе / К. Каутский. – СПб.: Альтшулер, 1905. – 48 с.

93. Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии / Ф.Б.Я. Кёйпер; [пер. с англ.]. – М.: Наука, 1986. – 196 с.

94. Китайгородский А.И. Введение в физику / А.И. Китайгородский. – М.: Наука, 1973. – 688 с.
95. Конституции зарубежных государств: Учебное пособие / Сост. проф. В.В. Маклаков – 2-е изд., исправ. и доп. – М.: БЕК, 1999. – 584 с.
96. Конфуций. Авторский сборник. Изречения / Конфуций; [пер. А. Штукин, И. Семененко]. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – 400 с.
97. Коппингер Л., Коппингер Р. Собаки. Новый взгляд на происхождение, поведение и эволюцию собак / Л. Коппингер, Р. Коппингер. – М.: СОФИОН, 2002. – 191 с.
98. Кочубей Н.В. Мировоззренческий и методологический смысл понятия «нелинейность» / Н.В. Кочубей // Практична філософія. – 2005. – №2. – С. 60–64.
99. Кравченко А.И. Хрестоматия по культурологии: учеб. пособие / А.И. Кравченко. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2008. – 384 с.
100. Крилова С.А. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? / С.А. Крилова.. – К.: Сатсанга, 1999. – 199 с.
101. Крилова С.А. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С.А. Крилова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
102. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–28.
103. Кузь О.М. Антропологія соціальної суб'єктності / О.М. Кузь // Вісник Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого. Сер. Філософія, філософія права, політологія, соціологія: зб. наук. пр. – Х.: Право, 2011. – №7. – С. 61-69.
104. Кульчицький С.В., Мицик Ю.А., Власов В.С. Історія України: довідник для абітурієнтів та школярів / С.В. Кульчицький, Ю.А. Мицик., В.С. Власов. – К.: Літера ЛТД, 2009. – 528 с.

105. Кшибеков Д. Кочевое общество: генезис, развитие, упадок / Д. Кшибеков. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 238 с.
106. Кьеркегор С. Жизнь. Философия. Христианство / С. Кьеркегор [сост. и пер. с англ. И. Басс]. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – 243 с.
107. Лазарев Ф.В. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию / Ф.В. Лазарев. – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 264 с.
108. Ле Бон Г. Цивилизация арабов [Электронный ресурс] / Г. Ле Бон. – Режим доступа: <http://kek.ksu.ru/student/islam/begin.html>
109. Ле Бон Г., Тард Г. Психология толп / Г. Ле Бон, Г. Тард. – М.: Институт психологии РАН, КСП+, 1998. – 416 с.
110. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х томах. / Г.В. Лейбниц. – М.: Мысль, 1984. – Т.3. – 734 с.
111. Лейбниц Г.В. Монадология / Г.В. Лейбниц // Сочинения: в 4-х томах – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 413-439.
112. Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени / М.Ю. Лермонтов. – М.: Художественная литература, 1969. – 175 с.
113. Ли Б. Путь опережающего кулака / Б. Ли; [пер. с англ. В.Касьянов, К.Касьянова]. – М.: Пересвет, 1996. – 205с.
114. Логика: Учебное пособие для общеобразовательных учебных заведений, школ и классов с углубленным изучением логики, лицеев и гимназий. / А.Д. Гетманова, А.Л. Никифоров., М.И. Панов и др. – М.: Дрофа, 1995. – 256 с.
115. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк // Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – С.135-406.
116. Локк Дж. Избранные философские произведения в двух томах / Дж. Локк // Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1960. – Т. 1. – 736 с.
117. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 1994. – 561с.

118. Лотман Ю.М. Статьи по истории русской литературы XVIII - первой половины XIX века / Ю.М. Лотман // Избранные статьи в 3-х том. Таллин: Александра, 1992. – Т. II. – 478 с.

119. Лубський В.І., Борис В.Д. Мусульманське право / В.І. Лубський, В.Д. Борис. – К.: Вілбор, 1997. – 256 с.

120. Лютий Т.В. Маргінальність у людському бутті / Т.В. Лютий // Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 217–233.

121. Макиавелли Н. Государь / Н. Макиавели – М.: Планета, 1990. – 80 с.

122. Малахов В.А. Культура и человеческая целосность / В.А. Малахов. – К.: Наукова думка, 1984. – 264 с.

123. Малерб М. Религии человечества / М. Малерб – М, СПб.: Рудомино, Университетская книга, 1997. – 600 с.

124. Мандевиль Б. Басня о пчелах / Б. Мандевиль; [пер. Е. С. Лагутина]. – М.: Мысль, 1974. – 376 с.

125. Маринович Л.П. Античная и современная демократия: новые подходы к сопоставлению: учебное пособие / Л.П. Маринович. – М.: КДУ, 2007. – 212 с.

126. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб.: Лань, 1997. – 384 с.

127. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель; [пер. с фр. В.П. Большакова и В.П. Визгина]; общ. ред., послесл. и примеч. В.П. Визгина. – М.: Республика, 2004. – 224 с.

128. Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избранные работы / Г. Марсель; [пер. с фр. Г.М. Тавризян]. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. – 187 с.

129. Маслов А.А. Бусидо. Кодекс чести самурая / А.А. Маслов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2007. – 288 с.

130. Маслов А.А. Путь воина. Секреты боевых искусств Японии / А.А. Маслов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. – 432 с.

131. Масперо А. Даосизм / А. Масперо; [пер. с фр. В. Ю. Быстрова; под ред. С. В. Пахомова]. – СПб.: Наука, 2007. – 293 с.

132. Матюшко Б.К. Роль личности в истории: взгляды В.В. Лесевича и В.С. Соловьева // Соловьевские исследования: Периодический сборник научных трудов. – Иваново: Ивановский государственный энергетический университет имени В.И.Ленина. – Выпуск 17. – 2008. – с. 236 – 248.

133. Меднікова Г.С. Українська і зарубіжна культура ХХ століття : навчальний посібник / Г.С. Меднікова ; М-во освіти і науки України. – К.: Знання, 2002. – 214 с.

134. Медоуз К. Шаманский опыт. Практическое руководство по современному шаманизму / К. Медоуз. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 320 с.

135. Мееровский Б.В. Гоббс / Б.В. Мееровский. – М.: Мысль, 1975. – 208 с.

136. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819-1920 / Н.Г. Мозгова. – К.: Книга, 2004. – 318 с.

137. Мозгова Н.Г. Логіка. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / Н.Г. Мозгова. – К.: Каравела, 2006. – 248 с.

138. Момджян Х.Н. Философия Гельвеция / Х.Н. Момджян. – М.: АН СССР, 1955. – 408 с.

139. Моммзен Т. История Рима / Т. Моммзен. – СПб.: Лениздат, 1993. – 270 с.

140. Монтескье Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескье; Общ. ред. и вступ. ст. М. П. Баскина. – М.: Гослитиздат, 1955. – 799 с.

141. Морган Л.Г. Лига ходеносауни, или ирокезов / Л.Г. Морган. – М.: Наука, 1983. – 304 с.

142. Мысливченко А.Г. Человек как предмет философского познания / А.Г. Мысливченко. – М.: Мысль, 1972. – 192 с.

143. Мычко Е.Н. Проблемы селекции собак в свете некоторых положений современной генетики / Е.Н. Мычко // Всё о собаке: Сборник; [Под общ. Ред. В.Н. Зубко]. – М.: Эра, 1992. – С. 80-91.

144. Мэй Т. Монголы и мировые религии в XIII веке / Т. Мэй // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2004. – С. 424-443.
145. Нарский И.С. Давид Юм / И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1973. – 180 с.
146. Нарский И.С. И. Кант / И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1976. – 207 с.
147. Наставление к самодисциплине и самовоспитанию. Собрание писем старого офицера своему сыну // История Отечества в свидетельствах и документах XVII – XX вв. Вып. I. – СПб.: Российский Архив, 1900. – 96 с.
148. Неаполитанский С.М. Ведические предания Древней Индии. Бхагавата-пурана / С.М. Неаполитанский. – М.: Амрита, 2011. – 528 с.
149. Немировский А.А. У истоков древнееврейского этногенеза. Ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока / А.А. Немировский. – М.: Типография Россельхозакадемии, 2001. – 268 с.
150. Немчинов І. Нариси української національної самоідентифікації. Нарис перший. Витоки: (Нація і держава) / Немчинов І. // Людина і політика. – 2002. – № 4. – С.53–60.
151. Немчинов І. Нариси української національної самоідентифікації. Нарис другий. У стані перманентного вибору / Немчинов І. // Людина і політика. – 2002. – № 4. – С.71–79.
152. Нерсисянц В.С. Сократ / В.С. Нерсисянц. – М.: Наука, 1977. – 156 с.
153. Николлс Дж., Мартин А., Валлас Б., Фукс П. От нейрона к мозгу / Дж. Николлс, А. Мартин, Б. Валлас, П. Фукс; [пер. с англ. П.М. Балабана, А.В. Галкина, Р.А. Гиниатуллина, Р.Н.Хазипова, Л.С.Хируга]. – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – 672 с.
154. Нитобэ И. Бусидо. Душа Японии. Классическое эссе о самурайской этике / И. Нитобэ; [пер. Е. Федорова]. – М.: София, 2004. – 208 с.
155. Ницше Ф. Соч. в двух томах / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1996. – Т.2. – 829 с.



156. Новейший философский словарь / [сост. А.А. Грицанов]. – Мн.: В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
157. Нотович Н. Неизвестная жизнь Иисуса Христа (Тибетское сказание) / Н. Нотович // Наука и религия: Ежемесячный научно-популярный журнал. – 1989. – № 7. – С. 59-62.
158. Облова Л.А. Пізнавальні межі філософської віри (філософсько-антропологічний аспект): Автореф. дисертації кандидата філософ. наук: 09.00.04 / Л.А. Облова ; Нац. пед. ун-т ім. М.П.Драгоманова. – К., 2007. – 17 с.
159. Овсянников М.Ф. Гегель Г.В.Ф. / М.Ф. Овсянников. – М.: Мысль, 1971. – 223 с.
160. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М.: Азбуковник, 1997. – 944 с.
161. Оконская Н.Б. Основы метаантропологии. Человек и мир / Н.Б. Оконская. – М.: Вузовская книга, 2004. – 222 с.
162. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет; [пер. с исп.]. – М.: АСТ; Ермак, 2003. – 269 с.
163. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / М. Оссовская. – М.: Прогресс, 1987. – 528 с.
164. От нейрона к мозгу / Дж. Николс, А. Мартин, Б. Валлас, П. Фукс; [пер. с англ. П. М. Балабана, А. В. Галкина, Р. А. Гиниатуллина, Р.Н.Хазипова, Л.С.Хируга.]. – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – 672 с.
165. Панич О.О. Теорія культури. Навчально-методичний посібник / О.О. Панич. – Донецьк: видавництво Донецького національного університету, 2009. – 116 с.
166. Панова В.Ф., Вахтин Ю.Б. Пророк Мухаммед / В.Ф. Панова, Ю.Б. Вахтин. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 576 с.
167. Пидаль Менендес Р. Испания Сиды / Р. Пидаль Менендес. – М.: Иностранная литература, 1989. – 563с.
168. Платон. Государство. Законы. Политик / Платон; [предисл. Е. И. Темнова]. – М.: Мысль, 1998. – 798 с.

169. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття / М.В. Попович. – К.: Наукова думка, 1997. – 265 с.

170. Попович М.В. Творчество и идея целостности / М.В. Попович // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 29–36.

171. Предборська І. М. Теорія соціальної зміни: соціально-філософський аналіз: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Предборська Ірина Михайлівна. – К., 1996. – 385 с.

172. Препотенська М.П. Людина мегаполісу як екзистенціальний тип / М.П. Препотенська // Практична філософія – науковий журнал. – К: Центр практичної філософії. ПАРАПАН, 2013. – С. 10-17.

173. Резник Ю.М. Интегральная антропология как форма междисциплинарного синтеза / Ю.М. Резник // Личность, культура, общество. – 2002 – Т. 4. – Вып. 1-2 (11-12). – С. 67-85.

174. Религии мира / [Аллан Дж., Андерсон Н., Бэнкс Дж. и др.]; научн. конс.: Бивер Р.П., Бергман Я. Лэнгли М.С. и др. – Мн.: Белфакс, 1994. – 464 с.

175. Ренан Э. История израильского народа. Книга первая / Э.Ренан; [пер. с фр. С.М. Дубновой]. – М.: Издательство В. Шевчук, 2001. – 808 с.

176. Розова Т.В. Гідність як екзистенціальна риса людини-громадянина / Т.В. Розова // Вісник Інституту розвитку дитини. Випуск 2. Серія: Філософія, педагогіка, психологія: Збірник наукових праць. – К.: Видавництво Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, 2009. – С. 20–26.

177. Розова Т.В. Громадянське суспільство як основа демократичного розвитку: історичний екскурс / Т.В. Розова // Громадянське суспільство: історія та сучасність; [за редакцією проф. Т.В. Розової]. – Одеса: Юридична література, 2010. – С. 6–46.

178. Руа Ж.Ж., Мишо Ж.Ф. История рыцарства / Ж.Ж. Руа., Ж.Ф. Мишо. – М.: Эксмо, 2007. – 448 с.

179. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Ж.Ж. Руссо; [пер. с фр.]. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 416 с.

180. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.П. Сартр; [пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. – М.: Республика, 2000. – 638 с.
181. Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды. / М.Г. Сафаргалиев // На стыке континентов и цивилизаций: Из опыта образования и распада империй X–XVI вв. – М.: Инсан, 1996. – С. 282-314.
182. Сенека Л. А. Философские трактаты. / Л.А.Сенека; [пер. Т.Ю. Бородай]. – СПб.: Алетейя, 2001. – 400 с.
183. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию / Л.А. Сенека – М.:Наука, 1977. – 384 с.
184. Сенека Л.А. Письма о жизни и смерти. / Л.А. Сенека; [составители В.В.Бутромеев, В.П. Бутромеев]. – М.: Олма Медиа Групп, 2011. – 304 с.
185. Сенченко И.А. Государство и право, история и культура Великобритании и США / И.А. Сенченко. – М.: Приор-издат, 2005. – 175 с.
186. Смирнов И.Н., Титов В.Ф. Философия: Учебник для студентов высших учебных заведений. Издание второе, исправленное и дополненное / И.Н. Смирнов, В.Ф. Титов. – М.: Российская экономическая академия им. Г. В. Плеханова, 1998. – 288 с.
187. Смирнов Э.А. Основы теории организации: учеб. Пособие для ВУЗов / Э.А. Смирнов. – М.: Аудит, ЮНИТИ, 1998. – 375 с.
188. Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Цыгане. Происхождение и культура / М.В, Смирнова-Сеславинская, Г.Н. Цветков. – М.: Paradigma. София, 2009. – 830 с.
189. Соколов В.В. Спиноза / В.В. Соколов, – М.: Мысль, 1977. – 222 с.
190. Спиноза Б. Этика / Спиноза Б. // Сочинения В 2-х томах. – СПб.: Наука, 1999. – Т. I. – С.251-479.
191. Стингл М. Индейцы без томагавков / М. Стингл. – М.: Прогресс, 1984. – 456 с.
192. Столяров А. А. Стоя и стоицизм / А.А. Столяров. – М.: КАМИ ГРУП, 1995. – 445 с.

193. Субботин А. Л. Бернард Мандевиль / А.Л. Субботин – М.: Мысль, 1986. – 136 с.
194. Судзуки Д.Т., Кацуки С. Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн / Д.Т. Судзуки, С. Кацуки. – Бишкек: Одиссей, 1993. – 672 с.
195. Сыч В.Ф. Общая биология: Учебник для высшей школы / В.Ф. Сыч. – М: Академический Проект, 2007. – 330 с.
196. Табачковський В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? / В.Г. Табачковський. – К.: Наукова думка, 1993. – 175 с.
197. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор; [пер. с англ. Д. Коропчевского]. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
198. Ткач М.И., Какабадзе Н.В. Тайны рыцарских орденов / М.И. Ткач, Н.В. Какабадзе. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2002. – 432 с.
199. Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / А. Дж. Тойнби; [пер. с англ. Е. Д. Жаркова ]. – М.: Рольф, 2001 – 640 с.
200. Толстой Л.Н. Хаджи-Мурат / Л.Н. Толстой // Собрание сочинений. – М.: Художественная литература, 1964. – Т.14. – С. 23-148.
201. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. / М. Фасмер; [пер. с нем. и дополнения О. Н. Трубачёва]. – М.: Астрель – АСТ, 2004. – Т. 4. – 860 с.
202. Фентон У. Ирокезы в истории / У. Фентон // Североамериканские индейцы – М.: Прогресс, 1978. – С. 109-156.
203. Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – 472 с.
204. Флори Ж. Повседневная жизнь рыцарей в средние века / Ж. Флори. – М.: Молодая гвардия, 2006. – 400 с.
205. Фоменко К.А. Екзистенціалістська онтологія відчуження: релігійно-етичний вимір / К.А. Фоменко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць]; ред. рада: В.П. Андрущенко

(голова), М-во освіти і науки, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – Вип. 22 (35). – С. 114–121.

206. Фрай О. Детекция лжи и обмана / О. Фрай. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2005. – 320 с.

207. Фрай О. Ложь. Три способа выявления. Как читать мысли лжеца. Как обмануть / О. Фрай. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2006. – 286 с.

208. Фрейд З. Введение в психоанализ / З. Фрейд. – М.: АСТ, 2008. – 640 с.

209. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М.Б. Левина]. – М.: АСТ, 2004. – 592 с.

210. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.

211. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. Хамитов. – К.: Ника-центр, М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.

212. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир: Курс лекций / Н. Хамитов, С. Крылова. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456с.

213. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. Курс лекций / Н. Хамитов, С. Крылова. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2014. – 256 с.

214. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир / Н. Хамитов, С. Крылова. – К.: КНТ, 2006. – 308 с.

215. Хамітов Н. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології / Н. Хамітов. – К.: Гранослов, 2000. – 251 с.

216. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини. Вступ до філософської антропології як метаантропології / Н. Хамітов, Л. Гармаш., С. Крилова. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2014. – 296 с.

217. Хамфриз К. Дзэн-буддизм / К. Хамфриз. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 320 с.

218. Хан Т.Н. Древний Путь. Белые облака. В 2-х томах / Т.Н. Хан; [пер. с англ. З. Цендебала, А. Гиршона]. – М.: Терра, 1997, – Т. 1; Кн. 1, 2. – 336 с.

219. Харрис Г. Ядро и цитоплазма / Г. Харрис; [перевод с англ. М.И.Маршак]. – М.: Мир, 1973. – 192 с.

220. Хёйзинга Й. Осень средневековья / Й. Хёйзинга. – М.: Прогресс, 1995. – 416 с.

221. Циценко Г.Б. Аскетизм у контексті християнського анахоретства / Г.Б. Циценко // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова: збірник наукових праць. Сер. 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К., 2010. – Вип.24 (37). – С. 205–212.

222. Чернова Н. М. Лекции по общей экологии. Справочные материалы к курсу «Экология Москвы и устойчивое развитие» / Н.М. Чернова. – М.: МПГУ, 2009. – 107 с.

223. Шаповал В.М. Трансцендентальні горизонти свободи: Монографія / В.М. Шаповал. – К.: Парапан, 2010. – 312 с.

224. Шевченко В.И. Культура. История. Личность. Введению в философию поступка / В.И. Шевченко. – К.: Наукова думка, 1991. – 154 с.

225. Шевченко Т. Г. Кобзар / Т.Шевченко. – К.: Наукова думка, 1997. – 368с.

226. Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.

227. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии: Переводы; [сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова; пер. А. Филиппова]. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.

228. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х томах / Ф.В.Й. Шеллинг. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – 637 с.

229. Шеннон К. Работы по теории информации и кибернетике / К. Шеннон. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. – 830 с.

230. Шинкарук В.И. Категориальная структура научного мировоззрения / В.И. Шинкарук // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 11–25.

231. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр; [пер. с нем.]. – Мн.: Попурри, 1999. – Т.2. – 832 с.
232. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр; [пер. с нем.]. – Мн.: Попурри, 1997. – 592с.
233. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6-и томах / А. Шопенгауэр; [пер с нем.]. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. – Т.3. – 528 с.
234. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – 523 с.
235. Эгль Д. Великая Яса Чингис-хана. Монгольская империя, культура и шариат / Д. Эгль // Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2004. – С. 491-530.
236. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. / М. Элиаде; [пер. с фр. Г.А. Гельфанд]. – М.: СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с.
237. Юдзан Дайдодзи. Будосёсинсю / Дайдодзи Юдзан // Книга Самурая; [пер. Р.В, Котенко, А.А. Мищенко]. – СПб.: Евразия, 2001. – С.11-75.
238. Юкио Мисима. Хагакуре Ньюмон / Мисима Юкио // Книга Самурая; [пер. Р.В, Котенко, А.А. Мищенко]. – СПб.: Евразия, 2001. – С.244-309.
239. Ямамото Цунэтомо. Кодекс Бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве / Цунэтомо Ямамото; [пер. А. Боченкова, В. Горбатько]. – М.: Эксмо, 2009. – 432 с.
240. Ямамото Цунэтомо. Хагакурэ / Цунэтомо Ямамото // Книга Самурая; [пер. Р.В, Котенко, А.А. Мищенко]. – СПб.: Евразия, 2001. – С.75-224.
241. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
242. Ясперс К. Философия. Книга первая, философское ориентирование в мире / К. Ясперс [пер. А. К. Судакова]. – М.: Канон+; РООИ Реабилитация, 2012. – 384 с.

243. Altmann A. Friedrich Nietzsche: D. Ressentiment U. Seine Überwindung, Verdeutlicht Am Beispiel Christl. Moral / A. Altmann. – Bonn: Bouvier, 1977. – 300 p.
244. Barret W. Irrational Man / William Barret. – Lnd.: Corpus Christy Univ.Press, 1958. – 218 p.
245. Bates W.H. The Bates method for better eyesight without glasses / W.H. Bates. – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1981. – 200 p.
246. Beasley W.G. The Meiji restoration / W.G. Beasley. – Stanford: Stanford University Press, 1972. – 513 p.
247. Benson H. The Relaxation Response / H. Benson. – NY: William Morrow and Company Inc., 1975. – 192 p.
248. Bentley W.A., Humphreys W.J. Snow Crystals / W.A. Bentley, W.J. Humphreys. – Dover: Dover Pub., 1962. – 226 p.
249. Bowman J. Honor: A History / J. Bowman. – NY: Encounter Books, 2006. – 381 p.
250. Corédon C. A Dictionary of Medieval Terms and Phrases / C. Corédon. – Cambridge: DS Brewer, 2004. – 308 p.
251. D'Iribarne P. The Logic of Honor: National Traditions and Corporate Management / P. D'Iribarne. – NY: Welcome Rain Publishers, 2003. – 256 p.
252. Doris J. A conversation with Margaret Visser: diagnosing that feeling of helplessness [electronic resource] / J. Doris // Catholic New Times. – access mode: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0MKY/is\\_1\\_27/ai\\_111696819/](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0MKY/is_1_27/ai_111696819/)
253. Einthoven W. Galvanometrische registratie van het menschelijk electrocardiogram / W. Einthoven // Herinneringsbundel Professor S. S. Rosenstein. – Leiden: Eduard Ijdo, 1902. – P. 101-107.
254. Finkelstein I. The Archaeology of the Israelite Settlement / I. Finkelstein. – Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988. – 380 p.
255. Fraser J. America and the Patterns of Chivalry / J. Fraser. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 312 p.



256. Lynch J. Samuel Johnson's Dictionary / Jack Lynch. – NY: Walker & Company, 2004. – 656 p.

257. McCrae R.R., Terracciano A., Realo A., Allik J. Climatic Warmth and National Wealth: Some Culture-Level Determinants of National Character Stereotypes / R.R. McCrae, A. Terracciano, A.Realo, J. Allik // European Journal of Personality. – 2007. – December, Volume 21, Issue 8, – P. 953–976

258. Microscopic - neuron connections in human embryo brain. Birth of the Brain [electronic resource] / Getty Images London. – access mode: <http://www.gettyimages.com/detail/video/microscopic-neuron-connections-in-human-embryo-stock-video-footage/301-84>

259. Nisbett R.E., Cohen D. Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South / R.E. Nisbett , D. Cohen. – Boulder: Westview, 1996. – 144 p.

260. Pinker S. The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature / S. Pinker. – NY: Penguin Putnam, 2002. – 520 p.

261. Suber P. Metaphilosophy: Themes and Questions / P.Suber. – Richmond, Indiana: Earthan College Press, 2000. – 170 p.

262. Whitney J.H. Japan before Tokugawa: Political Consolidation and Economic Growth 1500-1650 / J.H. Whitney. – Princeton: Princeton University Press. – 1992. – 408p.