

Е Т И К А

Посібник для педагогів



Міністерство освіти і науки України
Український державний університет імені Михайла Драгоманова
Навчально-науковий інститут філософії та освітньої політики
Кафедра етики та естетики

Е Т И К А

Навчальний посібник для педагогів



Київ
Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова
2023

УДК 17 (075.8)

Е 88

*Рекомендовано до видання рішенням Вченої ради
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
(протокол № 8 від 27 червня 2023 року)*

Рецензенти: *Т. В. Розова*, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології та філософії культури Національного університету “Одеська політехніка”;
Г. Г. Цветкова, доктор педагогічних наук, професор, завідувач кафедри дошкільної освіти педагогічного факультету Українського державного університету імені Михайла Драгоманова;
Л. М. Панченко, кандидат філософських наук, професор, вчений секретар Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, професор кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Е 88 **ЕТИКА** : навчальний посібник для педагогів / С. В. Скрипнікова, О. Ф. Коннов, Н. О. Савранська, О. П. Магеря, К. М. Покотило, Т. Ю. Шульга, Ю. Ю. Корнійчук, А. Е. Дробович, І. В. Овчаренко ; за заг. ред. проф. Т. І. Андрущенко. – Київ : Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова, 2023. – 510 с. іл.

ISBN

Навчальний посібник орієнтований на формування моральної культури студентів педагогічних вишів. Видання всебічно знайомить студентів з історією світової та української етичної думки, розкриває зміст основних категорій етики та моральних цінностей, що особливо важливо для підготовки майбутніх педагогів, а також висвітлює основну морально-етичну проблематику глобалізаційних процесів сучасності. В посібнику знайшли своє відображення теоретичні засади сучасної етики, а також практичні, прикладні її аспекти, що допоможе студентам зрозуміти особливості побудови подальшого професійного життя на моральних засадах. До кожної теми запропоновані завдання та запитання, тести та хрестоматійні матеріали.

Для здобувачів всіх рівнів вищої освіти, педагогів та всіх тих, хто бажає глибше зануритись в морально-етичну проблематику.

УДК 17 (075.8)

ISBN

© Колектив авторів, 2023
© Вид-во УДУ імені Михайла Драгоманова, 2023

ЗМІСТ

Вступ (Андрущенко Т. І.).....	6
Предмет та завдання етики (Магеря О. П.).....	8

Розділ 1

ІСТОРІЯ ЕТИЧНОЇ ДУМКИ

1.1. Етична думка стародавнього світу (Овчаренко І. В.)	31
1.2. Етика Середньовіччя (Коннов О. Ф.).....	52
1.3. Етична думка епохи Відродження та Нового часу (Коннов О. Ф.)..	91
1.4. Етика німецького ідеалізму (Савранська Н. О.)	127
1.5. Етичні концепції ХІХ століття (Савранська Н. О.)	143
1.6. Етика ХХ-ХХІ століття (Покотило К. М.).....	166
1.7. Українська етична думка (Магеря О. П.)	196

Розділ 2

ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ МОРАЛІ

2.1. Мораль як форма суспільної свідомості (Магеря О. П., Дробович А. Е.).....	233
2.2. Основні категорії етики (Скрипнікова С. В.).....	258
2.3. Моральна свобода та відповідальність (Савранська Н. О.)	298
2.4. Моральні цінності (Коннов О. Ф.)	319
2.5. Моральні цінності спілкування (Шульга Т. Ю.)	334

Розділ 3

ПРИКЛАДНА (ПРАКТИЧНА) ЕТИКА

3.1. Моральні засади діяльності педагога (Коннов О. Ф.).....	375
3.2. Академічна культура і доброчесність (Покотило К. М., Дробович А. Е.).....	403
3.3. Релігійна етика (Скрипнікова С. В.).....	430
3.4. Глобальна етика (Корнійчук Ю. Ю.).....	486

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ ДО РОЗДІЛІВ

Предмет і завдання етики	
Арістотель. Нікомахова Етика	25

Розділ 1. ІСТОРІЯ ЕТИЧНОЇ ДУМКИ

1.1. Етична думка стародавнього світу	
Сенека. Моральні листи до Луцілія	48
1.2. Етика Середньовіччя	
Йоан Касіян. Огляд духовної боротьби	74
Авва Доротей. Поучення і послання	81
Добротолубіє.	
Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви	87
1.3. Етична думка епохи Відродження та Нового часу	
Мішель Монтень. Проби	119
Томас Гоббс. Левіафан	123
1.4. Етика німецького ідеалізму	
Іммануїл Кант. Про гадане право брехати з людинолюбства	141
1.5. Етика 19 століття	
Фрідріх Ніцше. Так казав Заратустра	161
Джеремі Бентам. Вступ до основ моральності й законодавства	164
1.6. Етика 20 століття	
Клаус Міхаель Маєр Абіх. Повстання на захист природи.	
Від довілля до спільносвіту	184
1.7. Українська етична думка	
Володимир Мономах. Повчання дітям	218
Михайло Драгоманов. Два учителі	222

Розділ 2. ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ МОРАЛІ

2.1. Мораль як форма суспільної свідомості	
Зігмунд Фройд. Тотем і табу	253
2.2. Основні етичні категорії	
Ален Бадью. Етика. Нарис про розуміння зла	295

2.3. Моральна свобода та відповідальність	
Еріх Фромм. Втеча від свободи	316
2.4. Моральні цінності	
Карл Роджерс. Свобода вчитися	329
2.5. Моральні цінності спілкування	
Еріх Фромм. Мистецтво любові	364

Розділ 3. ПРИКЛАДНА (ПРАКТИЧНА) ЕТИКА

3.1. Моральні засади діяльності педагога	
Августин Блаженний. Сповідь	390
Василь Сухомлинський. Серце віддаю дітям.....	396
3.2. Академічна культура і доброчесність	
Етичний кодекс ученого України	427
3.3. Релігійна етика	
Декалог (XX Заповідей)	446
Нагірна проповідь І. Христа.....	448
Макс Вебер. Протестантська етика та дух капіталізму	454
3.4. Глобальна етика	
Тімоті Снайдер. Про тиранію: 20 уроків XX століття.....	504

ВСТУП

*Тому, хто переступає правильну міру,
найприємніше може стати найнеприємнішим*

Демокрит

Етика, як говорив Арістотель, – це “філософія, що стосується людини”, а з легкої руки Цицерона її латинським еквівалентом стало близьке за змістом слово мораль. Яке ж місце займає етика в системі філософських наук?

Античні мислителі Зенон та Епікур, продовжуючи традиції платонівської академії, розділяли філософію на логіку, фізику та етику. Логіка формулює закони правильного мислення; фізика пізнає закони природи, етика дозволяє людині вільно поводитись згідно законів спілкування між людьми. Живучи у суспільстві, людина має узгоджувати свої особисті прагнення і вчинки з тим, що вимагає або чекає від неї суспільство. Як поєднати особисте прагнення щастя з виконанням суспільного обов’язку? Як розв’язати проблему оптимального вибору життєвої стратегії, що має бути “золотою серединою” між двома крайнощами. Адже людина, за висловом Арістотеля, суспільна істота. А специфічно людське в людині, те, що ми називаємо “людською природою”, не наслідуються генетично, а одержується від суспільства через набуття суспільно-історичного досвіду і є специфічним людським шляхом онтогенезу.

Конфуціанське *золоте правило моральності* (“чого сам собі не бажаєш, того не роби іншим людям”) актуальне для всіх культурно-історичних епох та народів. Підтверджене у новому часі Кантівським категоричним імперативом: “Вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до мети, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу” містить найголовнішу гуманістичну домінанту моральності. Коли моральні вимоги суспільства

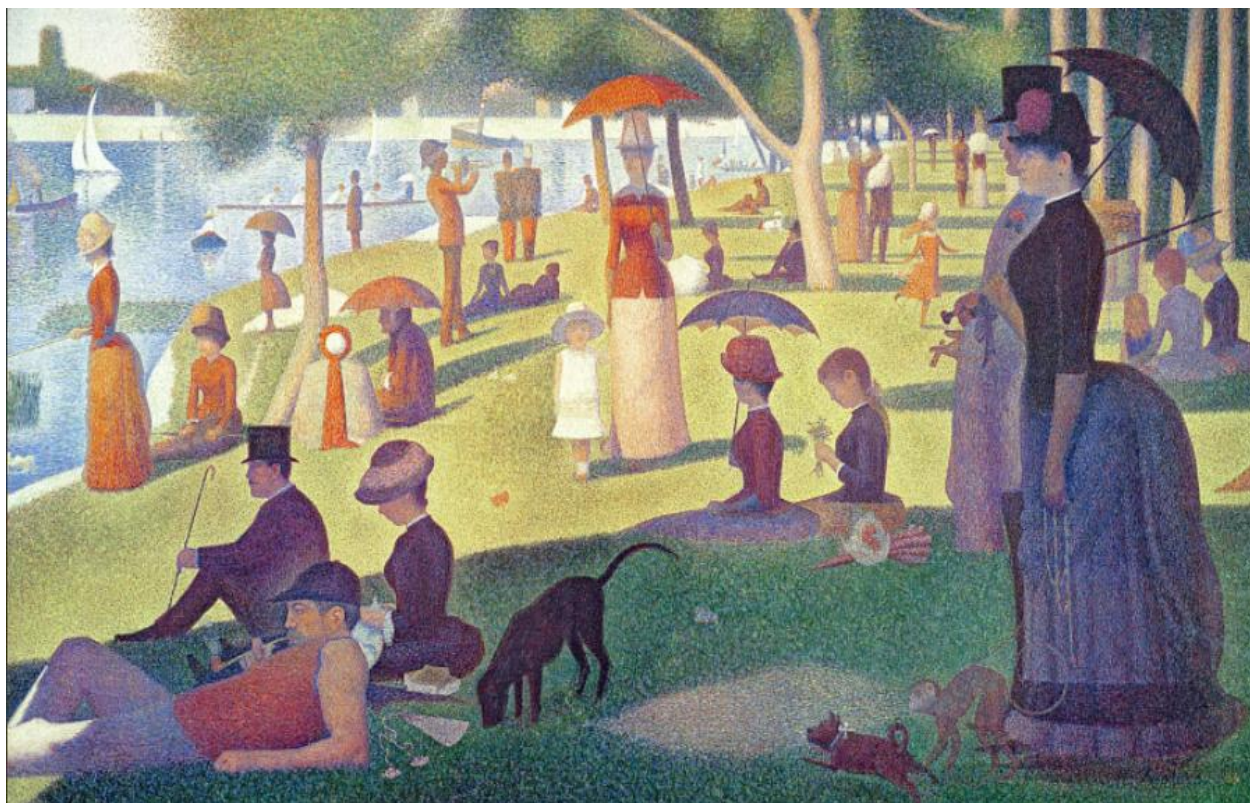
стають суголосними індивідуальним потребам людини, настає її моральна свобода.

На думку Е. Фромма, теоретичний аспект етики – це знання про людську природу, а практичний – це мистецтво жити. Тут людина одночасно виступає і художником і моделлю. Мистецтво жити означає мистецтво бути щасливим. Ця думка звучала уже у Епікура, який пов'язував філософію і щастя: “Хто говорить, що займатися філософією ще рано або вже пізно, подібний тому, хто говорить, буцімто бути щасливим ще рано або уже пізно”.

Цей посібник має на меті допомогти читачеві засвоїти золоте правило моральності, утвердити свою свободу вільного вибору у суспільстві та віднайти своє щастя у ньому.

Доктор філософських наук,
професор **Тетяна Андрущенко**

ПРЕДМЕТ ТА ЗАВДАННЯ ЕТИКИ



*Недільний день на острові Гранд-Жатт,
Жорж Сера, 1886 р.*

Центральне місце у світоглядно-культурній підготовці сучасного педагога посідає формування його високої духовності – концентрованого вираження динаміки суспільного й особистісного вимірів людського життя у напрямку реалізації соціокультурного поступу людства. Духовність виступає систематизованим ідеалом й універсальною позицією ціннісного зосередження свідомості, властивої усім її формам – моральній, політичній, релігійній, художньо-естетичній, але є особливо іманентною людським моральним відносинам. Невипадково, феномени моралі і етики перебувають у полі суспільної оцінки визначних діячів світової науки і культури.

А. Швейцер, теолог і лікар-гуманіст й дослідник філософії культури кваліфікує мораль і етику як фундаментальну “основу культури”. Така характеристика є цілком справедливою, оскільки культура – це найоптимальніший у кожную культурно-історичну епоху спосіб регуляції людської натури, у ній сконцентрована потенція до вищої організації й відповідальності.

Етичність, як важливий компонент духовності являє собою орієнтацію людської свідомості на високі моральні цінності та ідеали. Моральна свідомість за допомогою низки усталених норм, оцінок і принципів фіксує історично змінювані відносини між людьми у суспільстві. Вона відображає закони суспільного розвитку у формі усвідомленої наказовості, розглядаючи явища і вчинки людей в їх соціокультурній цінності, схвалюючи або засуджуючи їх. Причому моральна свідомість співвідноситься з дійсністю опосередковано, через моральні приписи та оцінки діяльності людей. Безумовно важливо і те, що ці духовні орієнтири мають безособово-загальний характер. Спонукаючи людей до певних вчинків, моральна свідомість надає їм свободу вибору, що є необхідною умовою реалізації моральних норм у конкретній ситуації. Відтак особливо важливого значення набувають моральні принципи та ідеали, уявлення про добро і зло, справедливість і несправедливість тощо. Стереотипи моральної свідомості в їх органічному взаємозв’язку умотивовують і спрямовують громадську та особисту поведінку людей.

Поняттям “*етичний*” в античну добу Арістотель із Стагіри (384 – 322 до. н. е.), давньогрецький філософ і учений-енциклопедист, назвав особливий зріз людської реальності – сукупність індивідуальних якостей, співвіднесених з відповідними формами суспільної поведінки. Дослідження цих якостей у статусі духовно-практичних чеснот і стало предметом заснованої ним гуманітарної науки Етики. Термін “*етика*” походить від давньогрецького слова “*ethos*” (*українська вербалізація – етос*), яке у часи Гомера означало звичне місце проживання людини й свійської худоби (житло, стійло, хлів), лігво звірів. Пізніше у слові “*етос*” почало переважати інше значення: звичай, норов, характер, вдача, спосіб мислення.

Античні філософи використовували поняття “*етос*” з метою позначення усталеного характеру певного явища. Йшлося про першоелементи дійсності (Емпедокл), людини (Піфагор, Демокрит, Геракліт, Критій) та інше.

У творах Арістотеля знаходимо два терміни, похідні від слова “ethos”: “ethikos” (етичний) і “ethika” (етика). Прикметник “етичний” потрібен був мислителю для позначення групи чеснот, які в ідеалі повинні бути притаманними характерові кожної людини. Причому Арістотель особливо наголошує на значенні етико-практичних чеснот (чеснот волі) у порівнянні з теоретико-споглядальними чеснотами (діаноетичними). Чесноти, за Арістотелем, “це здатність вчиняти найкращим чином в усьому, що стосується задоволень і страждань, порочність же – це їх протилежність” [1]. До етичних чеснот філософом відносяться: мужність, помірність, щедрість, величавість, великодушність, честолюбство, рівність, правдивість, люб’язність, дружелюбність та справедливість.

Найнеобхіднішою, на думку Арістотеля, для людського співжиття є *справедливість*. У ставленні індивіда до самого себе вона посідає серединне положення між завданням прикростей іншим і терпінням, у ставленні ж до інших – між надмірно запопадливим і надто недбалим виконанням моральних вимог. Справедливість в оцінці Арістотеля тотожна законності і має відношення до всіх моральних чеснот, оскільки закон у рівній мірі турбується про мужність, помірність, рівність та інше. Класифікуючи людські чесноти, Арістотель особливо увагу звертає на категорію міри й дотримання помірності в усьому. Так, у сфері людської моральності, мужність виступає серединою між страхом і відважністю, щедрість – між скнарістю і марнотратством, великодушність – між самозвеличуванням і самоприниженням.

Науку, що вивчає моральні чесноти та їх роль у досягненні щастя, досліджує найкращі характер і вдачу людини Арістотель назвав етикою. Цю нову галузь знання було проголошено практичною філософією людських стосунків з метою навчання людини, як стати добродійною і щасливою у гармонії із суспільством, і, отже, вирішення цього завдання є неможливим поза активною участю у суспільній практиці. Відокремлюючи етику від сучасної йому теоретичної філософії (фізики, математики, вчення про першопричини тощо), мислитель наголошував, що вона задає ціле-ціннісну основу людської діяльності, з’ясовує, на що ця діяльність спрямована і у чому полягає її досконалість (доброчинність, добротність). Арістотель вважав найспорідненішими з етикою, засновані також з його вагомою участю, психологію (науку про душу) й політику (науку про поліс, тобто державу). Відтак у суспільно-громадянському аспекті призначення

етики мало реалізуватися у вихованні свідомих і добродійних громадян Афінської держави. У філософсько-антропологічному ж вимірі предметом етики, на думку філософа, мали стати пошуки добра як найвищої мети людських прагнень, а також визначення людських чеснот, підпорядкованих її досягненню. Поняття “етика” стало змістоутворюючим для трьох засадничих праць Арістотеля – “Нікомахової етики”, “Евдемової етики” та “Великої етики”. З античною добою в історії духовної культури пов’язаний початок розробки феноменів гедонізму та евдемонізму як категорій етики, хоча й з неоднозначною оцінкою їх співвідношення: від принципової спорідненості до протиставлення. Стоїки й епікурейці диференціювали філософію на логіку, фізику та етику, яку у XVI столітті французький філософ, математик і природознавець, засновник сучасного раціоналізму Р. Декарт назвав найвищою і найдосконалішою з усіх наук.

З римською добою розвитку античної цивілізації лінгвістично й культурно-історично асоціюється слово “mos”, що означає покрій, моду, звичай, людську вдачу. Давньоримський оратор, філософ, письменник і політичний діяч Марк Туллій Цицерон, популяризуючи вчення Арістотеля, утворив прикметник “moralis”, тобто такий, що стосується вдачі, характеру людини. Цим терміном також користався Луцій Анней Сенека, а згодом і інші письменники та філософи. Приблизно ж у IV столітті нашої ери було сформульовано термін “moralitas” – мораль. Й у подальшому мораль сприймається передовсім як система норм і цінностей, що зорієнтовують людину на благо своїм ближнім і дальнім та допомогу їм, свідомо поступаючись власними інтересами.

У вигляді концептуальних доктрин, моральних кодексів і принципів, етична думка вже протягом 23 століть програмує ціннісні засади людської життєдіяльності, втілювані у добродійних моральнісних практиках людства. Непереоціненним, зокрема, є внесок у розробку проблематики світової етичної думки ще від доарістотелевої доби та одночасно з гуманітарним поступом античної цивілізації мислителів стародавнього Сходу, передовсім китайського філософа **Конфуція** або ж учителя Куна (Кун-Цзи, 551 – 479 р. до н. е.). Центральним поняттям його філософсько-етичного вчення, викладеним у книзі “Лунь юй” (“Бесіди і судження”) є “жень” – синонім слова гуманність. Воно характеризує закон відносин між людьми у

суспільстві й мету морального самовдосконалення. Тому й відносини між людьми мають визначатися мудрістю та вірністю обов'язкові. Звідси впливають детально проаналізоване мислителем і актуальне для всіх культурно-історичних епох та народів *золоте правило моральності* (“чого сам собі не бажаєш, того не роби іншим людям”), а також інші моральні вимоги: плати добром за добро і справедливість; поважай і люби старших за віком та суспільним статусом; вшановуй предків; проявляй турботу про молодших. Зазначене правило відобразилося також у ранньоевропейській філософській думці. В якості природної й самоочевидної установки моральної розсудливості його у різних інваріантах згадували, зокрема, Арістотель у своїй “Риториці” й Сенека у “Моральних листах до Луцілія”.

До природних чеснот, окреслених Сократом і сформульованих Платоном та Арістотелем первісне християнство додало теологічні чесноти – віри, надії і любові, які протягом багатовікового культурно-історичного процесу набули загальнолюдського значення. Духовним стрижнем моральної кодифікації християнства було проголошено принцип двоєдиної любові – до Бога і до свого ближнього як до самого себе. Варіюючи різні значення любові напівлегендарний апостол Павло, сучасник Ісуса Христа у новозавітних посланнях до різних народів найчастіше ототожнює її з духовним єднанням, товаришуванням і братолюбністю як найважливішими людськими якостями. Європейське ж Середньовіччя правомірно вважати добою християнської класики, у рамках якої люди соборно відрізняють прекрасне від потворного, добро від зла.

Італійська етична думка епохи Відродження у загальнолюдському вимірі стала закономірним продовженням конфуцієвого вчення про “жень” та інтерпретації Цицероном гуманізму як вищого культурного і морального розвитку людських здібностей в естетично завершену форму за поєднання м'якості і людяності. В якості духовно-практичної антитези середньовічній церковній схоластиці засновники ренесансного європейського гуманізму Данте Аліг'єрі, Франческо Петрарка, Лоренцо Валла та інші проголосили ідею реального створення умов життя, гідних імені людини. В ідейному плані пріоритетною висувалася проблема індивідуальної свободи волі та відповідальності особи. Ідеальним же для особистості доби початкової капіталізації вважалося поєднання рис розумної винахідливості, передбачливості і благого таланту.

Новочасні рефлексування на ниві розвитку етичного знання сконцентрувалися довкола низки й інших, життєво важливих проблем: діалектики добра і зла, співвідношення щастя і добродійності, ролі раціонального і почуттєвого у моральній мотивації, морального обов'язку, поглибленого аналізу взаємозв'язку моральної свободи, необхідності та відповідальності. Феномен моральної чесноти в етичних теоріях І. Канта, І. Г. Фіхте, Г. В. Ф. Гегеля та інших поступився значущості волі духу та вищого блага. Вершиною розвитку європейської й світової етичної думки стали формулювання й філософський аналіз німецьким мислителем І. Кантом (1724–1804 роки) у праці “Критика практичного розуму” всезагального морального закону або ж **категоричного імперативу**. Це безумовне повеління приписує: “Вчиняй так, щоб максима своєї волі у будь-який час могла стати принципом всезагального законодавства”. Таким чином обґрунтовувалась *ідея рівності* в моралі, у відповідності з якою незалежно від свого змісту моральні вимоги завжди повинні мати всезагальний характер, поширюватися на всіх людей, на всіх розумних істот. Друге формулювання категоричного імперативу І. Канта містить найголовнішу гуманістичну доміную моральності: “Вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до мети, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу”. Усвідомлюючи свій суспільний обов'язок, людина відмовляється від своєкорисливого інтересу і як законодавствуючий суб'єкт, вибираючи максими своїх вчинків, прагне дотримання всезагального морального закону як розумний індивід. Нині поняття категоричного імперативу справедливо використовується для позначення корінних моральних вимог сучасності: боротьба за мир, збереження природного довкілля, виживання людства, зорієнтованість на людину як на мету, а не як на засіб, виступає найважливішим критерієм гуманістичної виправданості суспільного розвитку. Здійснивши успішну спробу аналізу різноманітних етичних концепцій Нового часу, І. Кант розвинув ідеї автономної етики, заснованої на внутрішніх самоочевидних моральних принципах і як альтернативної етиці гетерономній, тобто такі, що виходять із зовнішніх по відношенню до моральності умов, інтересів та цілей.

У полі зору вітчизняної та світової етичної думки перебуває феномен моральної свободи, в якому зосереджується проблеми можливості і здатності людини реалізувати себе як самостійну,

самодіяльну і творчу особу, об'єктивуючи у моральній діяльності свою людську сутність. Об'єктивною передумовою моральної свободи є подолання суперечності між людиною і суспільством, внаслідок чого моральні вимоги перестають протистояти особі як щось чуже, суперечливе її індивідуальним потребам. Характерним у цьому відношенні є життєве кредо українського мандрівного філософа Г. Сковороди “Світ ловив мене, але не спіймав”, викарбуване на місці його упокоєння в с. Іванівка на Харківщині.

У рамках найпоширенішого від 1920-х років у Західній Європі, а пізніше і в США вчення екзистенціалізму, його репрезентанти прагнуть знайти вихід з глибокої моральної кризи, в яку завів суспільство капіталізм, супроводжуваний потворними формами відчуження. Вихід з цього стану екзистенціалісти вбачають у здатності індивіда подолати (передовсім через ставлення до Бога, “ніщо”, до смерті тощо), своє несправжнє існування і набути властиву лише йому екзистенцію. Французький письменник-антифашист і мислитель А. Камю (1913–1960 роки) у своєму філософському есе “Міф про Сізіфа. Есе про абсурд” [3] викладає концепцію бунтуючої людини, яка, стверджуючи себе, чинить наполегливий, хоча й безнадійний індивідуальний опір світові абсурду. Раніше (у 1890 році) образ античного героя Сізіфа, який кинув виклик силі земного тяжіння і всупереч волі богів, привернув увагу визначної української письменниці Лесі Українки. Непереборним оптимізмом сповнений її поетичний твір “Contra spem spero” (“Без надії сподіваюсь” – лат.):

*Я на гору круту крем'яную
Буду камінь важкий підіймать,
І, несучи вагу ту страшную,
Буду пісню веселу співать.
... Так, я буду крізь сльози сміятись,
Серед лиха співати пісні,
Без надії таки сподіватись,
Буду жити! Геть думи сумні! [7].*

На відміну від філософії та етики екзистенціалізму, теорія марксизму зосереджується на докорінному перетворенні соціальних умов життєдіяльності людини, а відтак і революційному процесові її самовиховання. Серцевину оптимістичного бачення майбутнього суспільства К. Маркс ототожнював з ідеєю гуманізму та його об'єктивацією – комуністичним суспільством, трудівники якого мають

стати повноцінними учасниками відносин власності з широкими можливостями розкриття творчої індивідуальності, всебічно і гармонійно розвиненої за творчим розвитком античної ідеї калокагатії¹. Марксистською етикою були проголошені гуманні принципи: “вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх”, в умовах комуністичного суспільства розподілу громадських благ “від кожного за здібностями – кожному за потребами” (на стадії ж соціалізму – “від кожного за здібностями – кожному за його працею”). Марксистська теорія в оцінці М. Бердяєва є вченням про месіанське покликання пролетаріату й майбутнє досконале суспільство, в якому людина не буде залежною від економіки й спроможеться на вивільнення від залежності з боку ірраціональних сил природи та суспільства. Відтак і комуністична революція мала принести усьому світові благо та визволення від гноблення. Однак девальвація цієї благородної мети насильницькими засобами російської соціалістичної революції спричинила прояви дегуманізації й заперечення цінності реальної людини, а відтак і спотворення людської свідомості, присутнє вже у російському нігілізмові. Такий підхід належною мірою стосується й етичної концептуальності поглядів філософів-неомарксистів ХХ – початку ХХІ століття (А. Грамші, Д. Лукача, В. Беньяміна, В. Райха, Г. Маркузе, Е. Фромма, М. Мерло-Понті, Ю. Габермаса та ін.), які користуються значною популярністю у прогресивній світовій громадськості. В їх працях зацентровується увага на важливості подолання відчуження, самовідчуження й зречення сучасної людини, якомога повнішого задоволення розумних людських потреб, визнання вільного розвитку кожного індивіда як умови вільного розвитку всіх, але із запереченням практики соціальної організації комуністичного типу з використанням примусовості засобів.

Відчутної популярності в умовах західного глобалізованого світу набуває етична думка постмодернізму (Р. Бард, Ж. Бодріяр, Ж. Дерріда, Ю. Крістева та інші), яка абсолютизує пріоритет прав індивіда над суспільними інтересами, обстоює відносний характер істини і проголошує принцип толерантності як головну моральну чесноту. Універсального людства не існує, стверджує етика постмодернізму, оскільки кожна культура утворює власну реальність, включаючи і

¹ Калокагатія – давньогрецьке поняття, яким виражалося притаманне античній філософській думці розуміння ідеального одночасного поєднання фізичної краси та духовної досконалості особи. Поняття калокагатії втілює в собі уявлення про ідеал всебічного виховання людини. Є важливим поняттям етики та естетики.

мораль. Традиційні моральні цінності сприймаються як канони пригноблення і насильства за умови заперечення універсалізму етичних принципів. Самореалізація ж людського індивіду уможливлується лише завдяки вивільненню природних потягів, почуттів і сексуальності, культивування суб'єктивізму й розвитку нічим не стримуваної екзистенційності, без прагнення впорядкувати своє життя на засадах загальнолюдської моралі.

Отже, сучасне людство перебуває у стані своєрідного роздоріжжя, що засвідчує новітній розвиток етики. Феномен соціального й морального оптимізму у сучасному суспільствознавстві неодноразово заперечується як пережиток минулого. Багатовікова історія людства неодноразово позначалася періодами дотичності зростання техніко-економічної потужності з моральною деградацією людей (реакційна теорія і практика фашизму, нацизму і неонацизму, сталінщини, сучасного рашизму тощо). Тому без свідомих зусиль на ниві моральної культури людство може загинути. Відмова від ідеї духовного і морального прогресування людства принаймні здатна спричинити примітивізацію моральних критеріїв, атомізацію людських волевиявів і вчинків.

Цілком справедливим видається судження сучасного етика В. Малахова про те, що попри всю складність, багатовимірність і незавбачуваність процесів морального життя людства внаслідок їх протікання все ж відбувається акумуляція соціокультурних здобутків і певного досвіду моральних цінностей та почуттів, "фонд" яких у цілому зростає від епохи до епохи, досліджуючись філософсько-практичною наукою етикою [6].

Об'єктом дослідження етики як галузі гуманітарно-філософського знання виступає мораль як *сукупність історично спрямованих і поступово трансформованих уявлень та правил поведінки людей, що реалізуються в їх практичних діях і вчинках.*

Сучасна етика в її філософському вимірі може бути визначена як рефлексія над моральними засадами людського буття. Відтак справедливо кваліфікувати її як особливу галузь наукового знання, **предметом** якої є *закономірності виникнення, розвитку та функціонування моралі, сучасне людське ставлення до неї, перспективи подальшого розвитку людства.*

У **культурологічному** відношенні етика постає *мистецтвом правильно жити, супроводжуваним шуканням відповідей на*

запитання: у чому полягають людське щастя, сенс життя, що таке добро і зло, чому слід вчиняти так, а не інакше, якими є мотиви та цілі людських вчинків.

Тому й сама культура може бути визначена як оптимальний для певної історичної епохи спосіб регуляції людської поведінки, концентрація людської еволюції у прагненні до дедалі вищого рівня відповідальності перед собою, іншими людьми і людством у цілому.

У структурному відношенні етика являє собою сукупність функціонально взаємопов'язаних блоків.

Історія моралі та етичних учень висвітлює процес розвитку етичної думки, а також генезу та еволюцію моралі від первісного суспільства до сучасності. Історико-етичний блок органічно включає у себе також *дескриптивну етику*, яка здійснює конкретно-соціологічний та історичний аналіз певного суспільства, описує реальні моральні феномени (звичаї, людські вдачі, традиції) й інші форми суспільної поведінки, практиковані у ньому моральні норми і кодекси. Спеціальне дослідження механізму моральних відносин і моральної свідомості суспільства на конкретному історичному матеріалі мають вагоме значення не лише для відтворення історії моралі людства, а й для продукування практичних методів морального виховання та розв'язання актуальних загальнотеоретичних проблем етики.

Теорія моралі пояснює еволюцію і механізми дії моралі на основі її структурно-функціонального аналізу. Вона являє собою вчення про сутність моралі, її основні принципи і категорії, структуру, функції і закономірності. Здатність етичної теорії виконати це важливе завдання зумовлюється практичними потребами соціального прогресу і станом моральності на певному етапові розвитку суспільства. Загальна етична теорія категоріально і аксіологічно поширюється на дослідження актуальних для сучасного суспільства понять моралі і моральності, як-от: мета моральності, моральні цінності та їх ієрархія, моральне добро, моральні норми, критерії моральності, моральні свобода і відповідальність, моральна санкція, моральні конфлікти тощо.

Нормативна етика дає обґрунтування принципів і норм, які базуються на вищих моральних цінностях, виступають теоретичним обґрунтуванням моральної свідомості суспільства і пропонують з позицій належного (деонтології) загальноприйняті правила поведінки у взаємовідносинах людей, допомагаючи людині виробити стратегію і тактику налагодженого життя. Найважливішим поняттям нормативної

етики є **моральна норма** (лат. *norma* – правило, зразок) як установка на належну поведінку в однотипних вчинках і різноманітних життєвих ситуаціях, вона виступає моральним законом, обов'язковим для суспільства і кожної окремої людини. Зразком останнього можуть слугувати, зокрема, заповіді іудео-християнського Декалогу й імперативні приписи стосовно поведінки у повсякденному житті (“говори правду”, “не заздри”, “турбуйся про батьків” тощо). Одна з найважливіших, хоча і найскладніших задач виховання полягає у тому, щоб моральна норма стала внутрішньою потребою людини. Нормативна етика дає струнку формулювання й систематизацію **принципів** – загальноприйнятих вимог до лінії поведінки людини, які, стихійно формуючись, цементують її моральну свідомість й організовують моральні якості (“справедливість”, “колективізм”, “патріотизм” та інше). Нормативна етика у суспільстві відточує аргументацію моральної рефлексії і створює образи, що ідеально втілюють гуманістичний смисл конкретної моральної системи.

Винятково важливе значення у сучасному етичному знанні має **етика доброчинності**, в основу якої покладено феномен чеснот – найкращих якостей людини, важливих для її гармонійного розвитку. Вона є спорідненою деонтологічною теорією в оцінці морально виважених вчинків, їх морально-психологічної мотивації й об'єктивації у конкретних результатах.

На сучасному етапі суспільного розвитку особливої актуальності набуває **етика світових глобальних проблем**: відвернення загрози світової термоядерної війни й усунення небезпеки локальних військових конфліктів; досягнення стабільного миру між народами, що впливає із закономірностей морального поступу людства; активної протидії екологічній кризі і врятування людства від ймовірної екологічної катастрофи; відвернення шкідливих для здоров'я людини наслідків науково-технічного прогресу; боротьба з міжнародним тероризмом; боротьба з поширенням СНІДу, ковіду, алкоголізму, наркоманії тощо. Глобальність цих проблем визначається тим, що вони так або інакше стосуються всього людства і не можуть бути розв'язані ізольовано одна від одної.

Послідовне вирішення глобальних проблем сучасності передбачає ліквідацію соціальних антагонізмів, налагодження гармонійних відносин між суспільством і природою, перехід усього суспільства на

коеволюційний¹ шлях розвитку. Засновник Римського клубу італійський економіст і бізнесмен А. Печчеї (1908–1981) вбачає перспективи розвитку сучасного світу у контексті виховання людей на засадах “нового гуманізму”. Останній, на думку вченого, включає три аспекти: глобальність, любов до справедливості та відмову від насильства. Ці передбачення векторно асоціюються з розгортанням світової інтеграції та плюралістичної демократії, що й має в кінцевому підсумку піднести на вищий рівень загальнолюдську цивілізацію і культуру.

Урешті особливе місце у системі сучасного етичного знання посідає **прикладна етика**, яка на основі нормативної етики виконує практичну функцію навчання людей належній поведінці у конкретній ситуації та певних сферах суспільної життєдіяльності. Типовими й найпоширенішими різновидами прикладної етики є:

- екологічна етика та біоетика;
- етика громадянськості;
- етика міжособистісного спілкування;
- ситуативна етика;
- етика ділового спілкування;
- різновиди професійної етики;
- феномен етикету.

Щоправда, дискусійним є питання про статус прикладних різновидів етики, зокрема, про те залишаються вони складником філософської етики або ж трансформувалися у незалежні від неї дисципліни.

Особливо важливе значення для перспективного суспільно-політичного та ідейного розвитку громадян суверенних держав, що утворились на місці колишніх радянських республік, має культивування **етики громадянськості** у структурі прикладної етики. Моральним ідеалом етики громадянськості є активна громадянська позиція, що характеризується усвідомленням співпричетності та відповідальності за оптимістичні перспективи людства і своєї вітчизни, прагненням діяльної участі в їх реалізації. І саме таку людину слід вважати громадянином та патріотом.

У наступних тематичних блоках цього навчального посібника, крім поглибленої характеристики історії світової та української етичної

¹ Коеволюція – дослівно означає сумісність, узгодженість розвитку за формулюванням генетика М. Тимофєєва-Ресовського.

думки й аналізу проблем теорії моралі (моралі як форми суспільної свідомості й універсального регулятора людської поведінки, етичних категорій, свободи морального вибору й моральних цінностей сучасного світу) належну увагу буде приділено також проблемам сучасної прикладної та професійної етики.

Завершуючи екскурс в історію становлення предмету етики зупинимося на органічному взаємозв'язкові її з іншими галузями гуманітарного знання в універсальному культурно-історичному контексті. Передовсім зазначене стосується єдності етичного та естетичного. Філософське визначення сходження з єдиної основи істини, добра і краси було вперше запропоноване давньогрецьким філософом Парменідом (6 ст. до н. е.) – засновником елейської школи в його знаменитій тавтології – “Буття є, небуття немає”. Тоді істина – це знання буття, добро – утвердження буття, краса ж є – потяг до буття. На цій ідейній основі було сформульовано принцип калокагатії (грецьк. *kalos kai hagatos* – красивий і добрий) – етико-естетичний ідеал давньогрецької культури, що передбачає гармонію тілесної і душевної досконалостей, котра формується в процесі послідовної зміни поколінь, на відміну від раптового зблиску краси, таланту або доброчесності, взятих окремо. Калокагатія у філософії Платона (428–348 р. до н. е.) – ідеал гармонійного поєднання фізичних і духовних здібностей людини, природньо доповнюваних шляхетністю її душі. Подібні уявлення у традиційному слов'янському епосі та фольклорі також позначають єдність фізичної досконалості, душевної щедрості і моральної чистоти.

Етичне та естетичне, як вузлові доміанти духовності, перебувають в органічному взаємозв'язку. Будь-яке суспільне явище, вчинок або мотив людської життєдіяльності мають одночасно етичне й естетичне значення (цінність) й відтак можуть бути кваліфіковані як втілення прекрасного або потворного. З гуманістичної точки зору, прекрасним вважаються моральне й моральнісне, тобто те, що духовно вивищує і облагороджує людину. Моральнісне не може бути визнане морально добрим, якщо воно внутрішньо не пов'язане з прекрасним. Органічна спорідненість й сутнісна єдність етичної та естетичної сфер суспільної свідомості в її культурно-цивілізаційному саморозвиткові зумовили і смислову специфіку понять “добро” і “зло”, “прекрасне” і “потворне” тощо; в них етична і естетична оцінки явищ виступають нероздільно. Наявність же окремих випадків розбіжності етичного та естетичного зумовлюється, з-поміж іншого, якісним дистанціюванням

реального та ідеального, відмінностями між природним і духовним, внутрішнім і зовнішнім у практичній людській життєдіяльності. Відмінність же уявної краси від краси позірної проявляється через її відношення до добра й відтак становлення її реального суспільного змісту.

Етика є внутрішньо спорідненою з етнографією (народознавством), оскільки емпірично збагачується від неї важливими відомостями про побут, поведінкові норми, традиції і звичаї, стереотипи матеріальної і духовної культури різних народів. Ці дані мають важливе значення як для практичної роботи з морального виховання, так і для дослідження закономірностей становлення та розвитку моральної культури у загальнолюдському масштабі. Близькими за культурологічною векторністю є також зв'язки етики з мовознавством, літературознавством та мистецтвознавством.

Сучасна етична думка активно взаємодіє з психологією. Досліджуючи механізми формування свідомості, волі, характеру, звичок і навичок людини, психологія сприяє розкриттю особливостей становлення моральної свідомості окремої особистості і певного колективу, розробці дієвих шляхів впливу на людську свідомість з метою трансформації моральних норм в особистісні переконання. Вивчаючи закономірності розвитку психічної діяльності людини, зокрема процеси її моральної свідомості, психологія допомагає вирішувати завдання морального виховання.

Органічним є взаємозв'язок між етикою й педагогікою – наукою про виховання, освіту і навчання підростаючого покоління. Лише на основі глибокого розуміння історичного розвитку моральності й за позитивної зорієнтованості на моральний прогрес людства вітчизняна педагогіка спроможеться концептуально забезпечити всебічне і гармонійне виховання нової генерації громадян нашої держави. Водночас принципи, методи і засоби виховання, розроблювані педагогікою, сприятимуть культивуванню моральної культури особистості, зорієнтованої на постійне самовдосконалення і здійснення достойних вчинків у будь-якій життєвій ситуації.

Завдання етики як сучасної галузі гуманітарного знання в органічній єдності з іншими науками окреслюються, в основному, за класифікацією дослідника В. Малахова, її емпіричним, теоретичним та соціалізуючо-виховним рівнями [6]. Зокрема, на рівні *емпіричному* головними завданнями етики виступають виокремлення фактів, які

стосуються морального життя людини і суспільства, їх збирання, опис і первинна систематизація у межах певної пояснювальної схеми й встановлення на основі їх узагальнення емпіричних закономірностей. Конкретним розв'язанням цих завдань займаються історія і соціологія моралі у взаємодії з іншими гуманітарними дисциплінами: культурологією, психологією, соціальною психологією та етнопсихологією, семіотикою культури, мистецтвознавством тощо. *Теоретичні завдання етики*, як і інших галузей наукового знання, полягають у поняттєвому відтворенні, сутнісному осмисленні та обґрунтуванні її предмету – тобто моралі як такої. Винятково важливою для суспільства, кожної родини та особистості є практична реалізація результатів етичних досліджень й санкціонованих етикою моральних норм у соціалізуюче-виховному процесові.

Сучасна етика особливо наголошує на інтерпретації виховання як духовного збагачення людини, що розгортається у діалозі та полілозі, взаємозацікавленому спілкуванні різнопорядкових суб'єктів, спрямованому на розвиток вільної й відповідальної особистості. Відтак етика у сучасному цивілізованому світі виступає не лише наукою, а й необхідним елементом філософської культури та людської духовності в цілому.

Література:

1. Арістотель Нікомахова етика / Αριστοτελουσ. Νθικα Νικομαχεια. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
2. Арістотель Добірка статей з українських академічних енциклопедій на сайті "Ізборник" URL : <http://izbornyk.org.ua/rizne/aristotle.htm> (дата звернення: 28. 05. 2023).
3. Камю А. Міф про Сізіфа / пер. з фр. : Жупанський О. : "Портфель". 2015. 105 с.
4. Ковадло Г. Категоричний імператив. *Філософський енциклопедичний словник* / ред. В. І. Шинкарук та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
5. Магеря О., Дробович А. Духовність як фактор формування інтелігентності. *Естетична освіта педагога* : колективна монографія / за ред. Андрущенко Т. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. С. 46.
6. Малахов В. Етика : курс лекцій : навч. посібник. Київ : Либідь, 1996. С. 23-34.
7. Українка Л. Зібрання творів у 12 тт. : Київ : Наукова думка, 1975. Т. 1. С. 56.

Завдання та запитання до теми:

1. Розкрийте значення філософської творчості Арістотеля як основоположника науки етики.
2. Проаналізуйте процес становлення етичної проблематики у загальносвітовому культурно-історичному контексті.
3. Дайте визначення об'єкту і предмету етики як галузі гуманітарно-філософського знання.
4. Охарактеризуйте структуру етики на сучасному етапі її розвитку.
5. З якими іншими гуманітарними науками і як саме взаємодіє етика?
6. Окресліть завдання етики і значення етичних знань для людини і суспільства.

Тестові завдання:

1. Що означає термін “етика”?
 - а) наука про психіку людини;
 - б) наука про моральність та поведінку людини;
 - в) наука про здоров'я людини.
2. Який з наступних принципів є основним принципом етики?
 - а) принцип рівності;
 - б) принцип справедливості;
 - в) принцип поваги до людської гідності.
3. Який принцип етики має застосовуватись у науці?
 - а) принцип рівності;
 - б) принцип поваги до людської гідності;
 - в) принцип відповідальності.
4. Які принципи етики мають дотримуватись у соціальній роботі?
 - а) принципи поваги до людської гідності та конфіденційності;
 - б) принципи довіри та безпеки;
 - в) принципи справедливості та ефективності.
5. Який принцип етики має застосовуватись у наукових дослідженнях з людьми?
 - а) принцип поваги до людської гідності;
 - б) принцип ефективності;
 - в) принцип безпеки та здоров'я.
6. Яка є основна мета етики для педагогів?
 - а) формування гарної репутації;
 - б) захист прав та інтересів учнів;

- с) підвищення професійного рівня.
7. Який з принципів етики педагога є найважливішим?
- а) принцип доброзичливості та терпимості;
 - б) принцип довіри та безпеки;
 - с) принцип поваги до гідності людини.
8. Який з принципів етики педагога означає ставитися до учнів з повагою та інтересом?
- а) принцип професіоналізму;
 - б) принцип прийняття різноманітності;
 - с) принцип емпатії та уваги.
9. Який принцип етики педагога означає створення сприятливого середовища для учнів?
- а) принцип безпеки;
 - б) принцип доброзичливості та терпимості;
 - с) принцип рівноправності.
10. Які рекомендації можна дати педагогам з метою дотримання етики в педагогічній діяльності?
- а) завжди діяти за сумлінням та моральними переконаннями;
 - б) дотримуватися правил корпоративної культури;
 - с) розробити стратегію маркетингу для залучення нових учнів.

Ключ: 1 б, 2 с, 3 с, 4 а, 5 а, 6 б, 7 с, 8 с, 9 б, 10 а.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ПРЕДМЕТ ТА ЗАВДАННЯ ЕТИКИ”



АРІСТОТЕЛЬ

(384 р. до н. е. – 322 р. до н. е.)



Найвідоміший учень Платона та вихователь Олександра Македонського, Арістотель, без перебільшення, є найвпливовішим філософом Античності. Серед його численних заслуг, які заклали підґрунтя для подальшого розвитку філософської думки та розбудову наукового мислення наступних поколінь, варто відзначити і його вклад у розвиток етичної науки, засновником якої він є. “Батько етичної науки” – так називають Арістотеля нащадки – залишив по собі три визначні та ґрунтовні праці з теорії етики, одну з яких – “Нікомахову етику” ми пропонуємо вашій увазі нижче

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικα Νικομαχεια
// переклад з давньогрецької і коментарі В. Ставнюк. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с. (білінґва). [Електронне джерело]. URL : http://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles__nicomachean_ethics__ua.htm

Нікомахова етика
Книга II

“Таким чином, за наявності добродетності двох [видів], як мислительної, так і етичної, мислительна виникає і зростає головним чином завдяки навчанню, і саме тому потребує досвіду та часу, а етична народжується звичкою, звідки й отримала назву: від етос при невеликій зміні [букви].

Звідси ясно, що жодна з етичних добродетостей не народжується в нас за природою, бо все природне не може привчатися до чого б то не було. Так, наприклад, камінь, який за природою падає вниз, не привчиш підійматися вгору, привчай його, підкидаючи вгору, хоч тисячу разів; а вогонь не [привчиться рухатися] вниз, і ніщо інше, маючи за природою певний [образ існування], не привчиться до іншого.

Отже, не від природи і не всупереч природі існують у нас доброчесності, але придбати їх для нас природно, завдяки ж привчанню (*διὰ τοῦ ἔθους*) ми в них удосконалюємося.

Далі, [все] те, чим ми володіємо за природою, ми отримуємо спочатку [як] його можливості, а вже потім здійснюємо насправді. Це пояснює приклад з відчуттями. Адже не від частого вглядування чи вслухування ми отримуємо відчуття [зору та слуху], а зовсім навпаки: маючи відчуття, ми ними скористалися, а не те щоб скориставшись – знайшли. А ось доброчесності ми набуваємо, здійснивши [щось] раніше, так само як і в інших мистецтвах. Адже коли щось потрібно робити, пройшовши навчання, то вчимося ми, роблячи це; наприклад, будуючи будинки, стають будівничими, а граючи на кіфарі – кіфіристами. Подібним же чином, діючи справедливо, ми стаємо справедливими, розсудливо – розсудливими, а мужньо – мужніми.

Засвідчується це й тим, що відбувається в державах: адже законодавці, привчаючи [до законів] громадян, роблять їх добрими, і таке бажання всякого законодавця; а хто не досягає успіху [в привчанні] – не досягає мети, і цим відрізняється добрий державний устрій від державного устрою поганого.

Далі, всяка доброчесність, так само як і [всяке] мистецтво, і виникає і знищується з одного й того ж і завдяки одному й тому ж. Адже граючи на кіфарі, стають і добрими і поганими кіфіристами. Відповідним же чином – [добрими й поганими] будівничими і всіма іншими [майстрами], адже, добре будуючи, стануть добрими архітекторами, а будуючи погано – поганими. Якби це було не так, то не було б потреби і в навчанні, а всі так би й народжувалися добрими або поганими [майстрами].

Так само і з доброчесністю: адже, вступаючи в ділові стосунки з людьми, одні з нас стають людьми справедливими, а інші несправедливими; діючи ж серед небезпек і привчаючись до страху чи до відваги, одні стають мужніми, а інші – боязкими. Те ж стосується і потягів, і гніву: одні стають розсудливими й витриманими, інші – розбещеними й гнівливими, тому що поводяться по-різному. Одним словом, [повторення] однакових вчинків породжує [відповідні етичні] устої.

Тому-то й треба визначити якості діяльностей: відповідно до їх відмінностей розрізняються й устої. Так що зовсім не мало, а дуже багато, можливо навіть усе, залежить від того, до чого саме привчатися з самого дитинства.

Таким чином, оскільки нинішні [наші] заняття не існують, як інші, задля споглядання (адже ми проводимо дослідження не для того, щоб зрозуміти, що таке доброчесність, а щоб стати чеснотливими, інакше від них не було б жодної користі), остільки необхідно уважно розглянути те, що стосується вчинків, а саме – як потрібно їх здійснювати; вони ж бо, як ми вже сказали, є визначальними, і від того, які вони, залежать устої.

Отже, чинити згідно з вірним судженням – це загальне правило, і ми приймемо його за основу, а поговоримо про нього пізніше, як і про те, що

таке вірне судження і як воно співвідноситься з іншою доброчесністю.

Умовимося, однак, заздальгідь, що давати будь-яке [визначення] вчинкам краще в загальних рисах і не точно, згідно зі сказаним на початку, що [точність] визначень необхідно співвідносити з предметом. Адже в усьому, що пов'язане з учинками та їхньою користю, немає нічого раз і назавжди встановленого, так само як і [в питаннях] здоров'я. Якщо таким є визначення загального, то ще більш неточні визначення окремого. Адже окремі випадки не може передбачити жодне мистецтво і відомі прийоми [ремесла]; навпаки, ті, що здійснюють вчинки, завжди повинні самі мати на увазі їхню доцільність і своєчасність, так само як це вимагається від лікарського мистецтва чи від мистецтва кораблеводіння.

І все ж, хоч це й так, слід спробувати зарадити справі. Передусім слід уяснити собі те, що вони [доброчесності] за своєю природою такі, що недостача і надлишок їх гублять, так само як ми це бачимо на прикладі тілесної сили та здоров'я (адже для неочевидного слід користуватися очевидними прикладами. Дійсно, для тілесної сили згубні і надмірні заняття гімнастикою, і недостатні, подібно до того, як питво і їжа при надлишку і недостатчі гублять здоров'я, тоді як все це в міру і створює його, і збільшує, і зберігає. Так само і з розсудливістю, і з мужністю, і з іншими доброчесностями. Хто всього уникає, усього боїться, нічому не може протистояти – той стає боязким, а хто нічого взагалі не боїться й іде на все – [той стає] сміливцем. Так само і вкушаючи від усякого задоволення і від жодного не утримуючись, стають розбещеними, а сторонячись, як неотесані, усякого задоволення, – якимись нечутливими. Отже, надлишок і недостача згубні для розсудливості і мужності, а середина – благотворна.

Але доброчесності не тільки виникають, зростають і гинуть завдяки одним і тим же [діям] і через одні і ті ж [дії], але й діяльності [згідно доброчесності] будуть залежати від них же. Так буває і з іншими речами, більш очевидними, наприклад з тілесною силою: її створює щедре харчування і заняття важкою працею, а справиться з цим найкраще, очевидно, сильна людина. І з доброчесностями так. Адже утримуючись від задовольень, ми стаємо розсудливими, а стаючи такими, здатні найкраще від них утримуватися. Так і з мужністю: привчаючись зневажати небезпеки і не відступати перед ними, ми стаємо мужніми, а ставши такими, найкраще зможемо протистояти небезпекам.

Ознакою [тих чи інших етичних] устоїв слід вважати породжуване справами задоволення чи страждання. Адже той, хто, утримуючись від тілесних задовольень, радіє цьому, той розсудливий, а хто засмучується – розбещений; так само як той, хто з радістю протистоїть небезпекам чи принаймні не страждає від цього – мужній, а страждає [від цього] – боязкий. Адже етична доброчесність позначається в задоволеннях і стражданнях: бо якщо погані вчинки ми скоюємо задля задоволення, то й від прекрасних вчинків ухиляємося через страждання.

Ось тому, як говорить Платон, з самого дитинства треба спонукати до того, щоб радіти і страждати належному; саме в цьому полягає правильне виховання.

Далі, якщо доброчесності пов'язані зі вчинками і пристрастями, а всяка пристрасть і всякий вчинок супроводжуються задоволенням або стражданням, то вже тому, мабуть, властива доброчесність пов'язана із задоволеннями та стражданнями. На це вказують і покарання, бо це своєрідні ліки, а ліки за своєю природою протилежні [захворюванню].

Крім того, як ми сказали раніше, всякий склад душі виявляє себе по відношенню до того і в зв'язку з тим, що здатне поліпшувати його і погіршувати: стають-бо поганими через задоволення і страждання, коли їх домагаються і уникають, причому або не того, чого належить, або не так, як належить, або [невірно] в якомусь ще значенні. Ось чому доброчесність визначають навіть як деяку безпристрасність і безтурботність. Але це [визначення] не годиться, тому що не вказується як, коли і за яких ще обставин [належить бути такими].

Отже, основоположне [визначення таке]: [етична] доброчесність – це здатність чинити найкращим чином [у всьому], що стосується задоволень і страждань, а зіпсутість – це її протилежність. Це ж, виявляється, очевидно, ще й з наступного. Три [речі] ми обираємо і трьох уникаємо: перші три – це прекрасне, корисне і доставляюче задоволення, а другі протилежні цьому – ганебне, шкідливе, доставляюче страждання; у всьому цьому чеснотливий чинить правильно, а поганий помиляється, причому головним чином у зв'язку із задоволенням. Адже саме воно є загальним для живих істот і супроводить [нас] у всьому тому, що підлягає обранню адже і прекрасне, і корисне також здаються такими, що приносять задоволення.

Крім того, [почуття задоволення] з дитинства виховується в нас і зростає разом з нами, і тому важко позбутися цієї пристрасті, якою пронизане [все] життя. [Так що в наших] вчинках мірилом нам служать – одним більше, іншим менше – задоволення і страждання. Тому всі наші заняття повинні бути присвячені цьому: адже для вчинків дуже важливо, добре чи погано насолоджуються і страждають.

Крім того, як сказав Геракліт, із задоволенням боротися важче, ніж з шалом, а мистецтво і доброчесність завжди народжуються там, де важче, адже в цьому випадку досконалість вартує більшого. Так що ще й тому із задоволеннями та стражданнями пов'язано все, з чим мають справу і доброчесність, і наука про державу; дійсно, хто добре справляється [із задоволенням і стражданням], буде чеснотливим, а хто погано – поганим. Отже, домовимося, що [етична] доброчесність має справу із задоволеннями і стражданнями, і що вона зростає завдяки тим вчинкам, завдяки яким вона виникла, але вона гине, якщо цих вчинків не робити, і що діяльність її пов'язана з тими ж вчинками, завдяки яким вона виникла”.

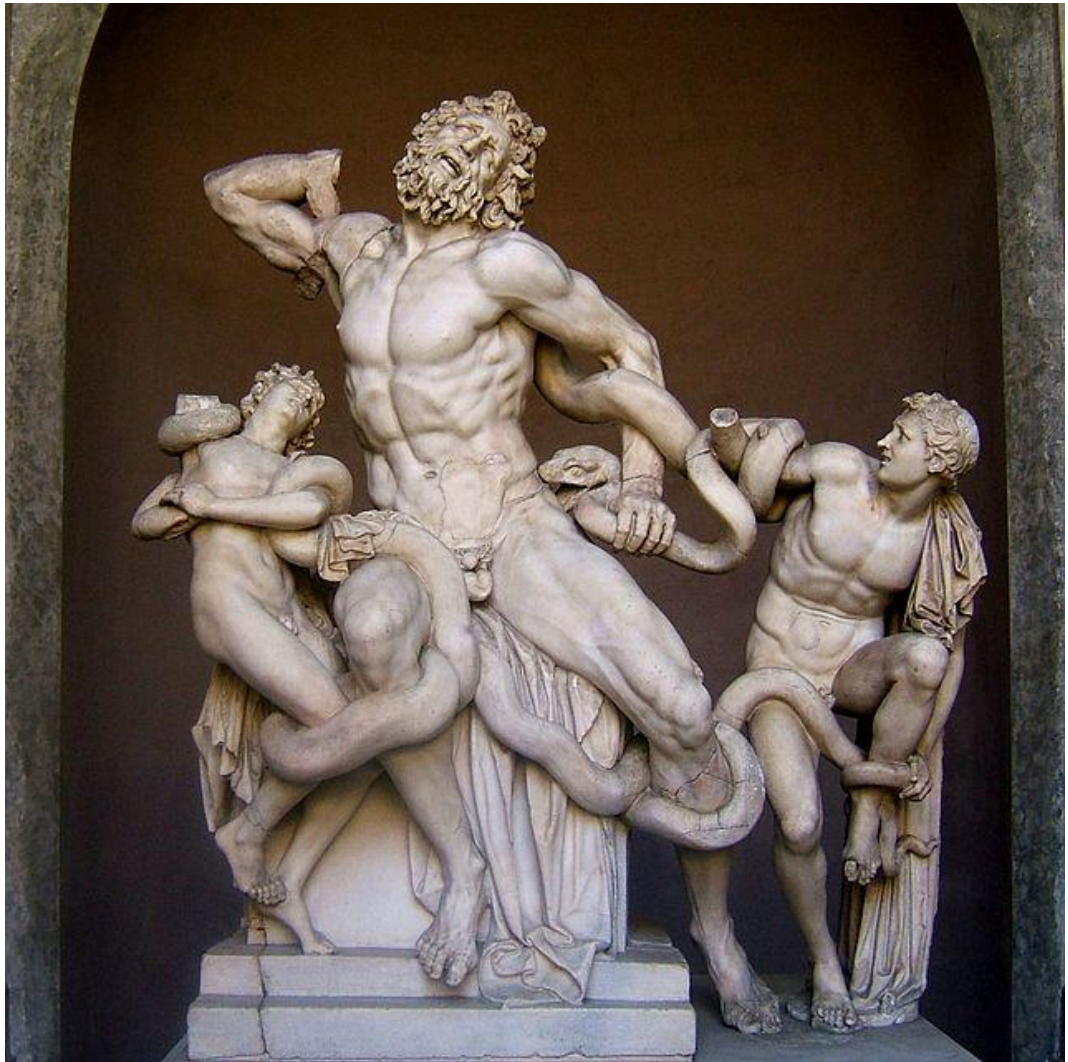
Розділ 1

ІСТОРІЯ ЕТИЧНОЇ ДУМКИ



*Афінська школа, Рафаель Санті, 1510-1511 роки
Фреска. Фрагмент. Апостольський палац, Ватикан*

ЕТИЧНА ДУМКА СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ



*Лаокоон і його сини, Гегесандрос та Атанадорос з Родоса (копія)
2 пол. 1 ст. до н. е.¹*

Будь-яка людська спільнота для свого існування мусить приймати певну систему норм поведінки. Якщо вона бажає не лише існувати, але й розвиватися і досягти цивілізаційного рівня, то ця спільнота потребує

¹ Лаокоон і його сини. Оригінальна скульптурна група роботи Гегесандроса та Атанадороса з Родоса була виконана у бронзі 200 р. до н. е. у Пергамі і не збереглася. Робота, що дійшла до наших часів є мармуровою копією 2-ї пол. 1 століття до н. е.

набуття в собі високої етичної свідомості. Її представники мають стати носіями цілісного етичного світогляду. А. Тоїнбі у своїй праці “Осягнення історії”, досліджуючи рух і закономірності історії, наводить приклади великих цивілізацій, які розквітали, поки культивувалася і підтримувалася їх етична система і занепадали, щойно вона зазнавала кризи. Буддійська, арабо-мусульманська і християнська культури, пройшовши свої кризові періоди, продовжують існувати і по сьогодні.

К. Ясперс звернув увагу на той факт, що впродовж певного часу, а саме впродовж VIII ст. до н. е. – II ст. н. е. на територіях всіх тогочасних великих культур відбувається суттєва зміна світоглядних основ, змінюється парадигма мислення, відбувається “народження” нової людини. Він назвав цей момент історії “вісьовим часом”. З’явилась людина такого типу, яка існує і сьогодні. Це надзвичайний час, коли в Китаї жили Конфуцій і Лао-Цзи, виникли всі напрямки китайської філософії. В Індії виникли Упанішади, жив Будда, а у філософії Індії, як і в Китаї, були розглянуті всі можливості філософського осягнення дійсності; в Ірані Заратустра вчив про світ, де йде боротьба добра зі злом; в Палестині виступали пророки – Ілія, Ісая, Ієремія; в Греції – це час Гомера, філософів Піфагора, Сократа, Парменіда, Платона, трагиків, Фукидіда і Архимеда.

Що саме нового з’являється у світогляді людей різних культур, що об’єднує їх, представників різних систем мислення, різних релігійних переживань світу? Людина починає усвідомлювати буття в цілому, самого себе та свої межі. “Перед нею відкривається жах світу та власна безпомічність. Стоячи над безоднею, вона ставить радикальні питання, вимагає звільнення та спасіння” [10, с. 34]. Усвідомлюючи свою обмеженість, людина починає пошук шляхів виходу за межі, вона ставить перед собою високі цілі, пізнає абсолютність, шукає досконалість в глибинах самосвідомості, а не в інших світах. Людина спромоглася відкрити джерела мудрості у власній глибині, що дозволило їй піднятися над світом і над самою собою.

Саме в цей час були розроблені основні категорії, якими ми мислимо і сьогодні, закладені основи світових релігій, які і сьогодні визначають життя людей. Саме ці древні культури надали етичні орієнтири для гармонійного життя людини з самою собою, з іншими людьми і спільнотами, з власним відчуттям сакрального зв’язку поколінь, зі своїм відчуттям приналежності до історичних подій.

Індія

Недарма багато великих мислителів називали Індію “колискою людської мудрості”. Нові дослідження поглиблюють момент появи високої культури на цій території в глиб часів. Хараппська цивілізація та стародавнє місто Мохенджо-Даро датуються 5 тис. до н. е. І ці культури мали вже свої високо розвинуті релігійно-етичні системи, про що свідчать артефакти мистецько-ритуального характеру.

У 2 тис. до н. е. на територію північно-західної Індії приходять арійські племена, які приносять з собою потужну етичну систему, яка ґрунтувалася на священних текстах – Ведах – та епічній літературі (“Махабхарата” та “Рамаяна”) – дати та історія створення яких по сьогоднішній день остаточно не відомі. Саме вони формували і визначали ціннісні орієнтири багатьох поколінь Південної Азії.

Брахманізм, релігійна течія, яка панувала на території Індії з арійських часів і у 7 ст. трансформувалася в індуїзм, є основним хранителем ведичних ідей. Основними поняттями етичної системи Вед є *дхарма*, *карма*, *сансара* і *мокша*.

“Дхарма” – складне для перекладу на європейські мови поняття. Воно містить в собі багато сенсів, але найголовніші з них, це – “закон”, “основа”, “вчення”. Це закон гармонії, на якому тримається весь світ, якому підпорядковуються всі живі істоти всесвіту (люди, тварини, духи, боги тощо) і сам Всесвіт як велика жива істота. Призначення людини полягає в тому, аби не порушувати цей закон. Етичним буде та, поведінка, яка відповідає дхармі.

Зберігає дхарму інший закон – *карма* – причинно-наслідковий закон. Будь-які дії людини, як хороші, так і погані, призводять до наслідків, які мають наблизити людину до дхарми.

Значущим для дієвості моралі є вчення про *сансару* – перевтілення людської душі після смерті в тіло іншої людини, тварини або якогось духа. Це коло перероджень і страждань є безкінечним допоки істота не досягне *мокші* – звільнення від сансари, справжньої свободи душі. Досягти цього можливо за умов повного слідування у своїх вчинках закону дхарми. До поняття “вчинку” відносять не лише фізичні дії, але і думки, наміри і почуття.

Норми поведінки відповідні дхармі прописані у сакральних текстах відповідно до варн. *Варна* – назва великого соціального стану в традиційному індійському суспільстві. Вчення про варни ґрунтується на ідеї неоднаковості свідомостей людей і на міфі про створення людей

з різних частин бога. Тому норми поведінки, вимоги до різних станів різні. Чим вище варна, тим більше вимог, правил і суворіше покарання. Розрізняють три основні класичні варни – *брахмани* (жерці), *кшатрії* (правителі, воїни), *вайші* (ремісники, торговці, селяни). Пізніше ця система почала дробитися на ще менші групи за ознаками основної діяльності людини – *касти*, обростати забобонами та упередженнями, роблячи життя цього суспільства надто складним і несправедливим.

Буддизм. Але десь приблизно у VI ст. до н. е. з'являється нова релігійно-філософська течія, яка додає суттєві корективи у мислення та ціннісну систему індуців, багатьох країн Далекого Сходу, сучасного західного світу. Саме на заході ця течія отримала назву “буддизм”. Індійські, першопочаткові послідовники називали цю релігійно-філософську течію “дхарма”, акцентуючи увагу на тому, що вона є поверненням до чистого вчення про дхарму, звільнену від брахманістських забобонів, які, в першу чергу, були пов'язані із несправедливістю варно-кастової системи і відповідної норми поведінки.

Засновником буддизму став нащадок стародавнього царського роду Шак'їв – Сіддгартха Гаутама, якого згодом стали називати Будда Шак'ямуні (від санскритського слова “Будда” – “Пробуджений”). Поштовхом для духовних пошуків Сіддгартхи стали питання про людські страждання, їх причини та про можливість їх подолання. Отже, основою філософських роздумів та основним акцентом духовної практики Сіддгартхи стало зосередження на проблемі досягнення людиною стану щастя та гармонії.

Після досягнення Буддою Шак'ямуні власного прозріння та пробудження, у першій своїй промові до людей він відкриває *чотири шляхетні Істини*:

1. Життя є стражданням.
2. Причиною страждання є жага до життя.
3. Існує Нірвана (стан звільнення від жаги до життя).
4. Досягнення Нірвани лежить через слідування Шляхетним Вісімковим Шляхом, накресленим Сіддгартхою.

Перша істина вчить розумінню природи життя.

Життя, за буддійським вченням, є лише платформою для сходження до Нірвани. Страждання є невід'ємною частиною життя, адже будь-яке сходження супроводжується болем. Людина має усвідомити, що страждання є не ворогом, а найкращим помічником у процесі досягнення щастя, найкращим засобом Пробудження.

Важливим є формування правильного відношення до неминучого, аби воно не зломило людину, не перешкоджало її руху до звільнення, до виходу за рамки власної обмеженості.

Друга істина говорить про причину страждання, якою є жага до життя. Саме надмірні пристрасті та бажання, нерозуміння їх справжньої природи, унеможливають ясне бачення справжніх цінностей життя, псують правильне сприйняття природних життєвих процесів. Причина страждання полягає у тому, що людина сприймає ілюзію за дійсність і прагне володіти речами, яким судилося зникнути, намагається утримати і зберегти їх. Страждання виникає через те, що всі сили людини спрямовані на мінливий світ, де ніщо не є вічним, усе зникає, через те, що сприймаємо його за справжнє життя і намагаємося вхопити, те, що неможливо вхопити, адже це все зникає як пісок крізь пальці.

Третя істина говорить про здатність людини звільнитися від страждань і досягти свободи від примх власної природи, від власних бажань та пристрастей, про здатність людини пробудитися до справжнього життя. Так, Нірвана постає станом найбільшої свободи від власної обмеженості, а Буддою стає той, хто побачив світ таким, який він є насправді.

Четверта Істина говорить про шлях, який веде до припинення страждання, до Нірвани. Він називається Шляхетним Вісімковим Шляхом і складається з:

- 1) правильного світогляду,
- 2) правильного прагнення,
- 3) правильної мови,
- 4) правильної дії,
- 5) правильного способу життя,
- 6) правильного зусилля,
- 7) правильної уваги,
- 8) правильного зосередження.

На відміну від попередніх філософів та мудреців стародавньої Індії, Будда Шак'ямуні зосереджує увагу людини не на вченнях про бога, безсмертній душі, метафізичних таїнах всесвіту, не на ритуальних системах, а на її етичній поведінці. Таким чином, центром буддійського вчення постає людина, а саме її моральне самоформування, адже головною перешкодою до гармонійного життя є сама людина у її недосконалості та невігластві. Саме тому буддизм набув такого

широкого розповсюдження по всьому світу, став однією зі світових релігій і здатен впливати на світогляд не лише своїх релігійних послідовників, а і на етичні цінності представників будь-якої культури.

Китай

Світогляд стародавньої китайської культури формували два основних вчення – даосизм і конфуціанство.

Даосизм – китайське традиційне вчення, яке, за легендою, заснував ще Жовтий імператор в 4-3 ст. до н. е. – родоначальник всіх китайців. Основні ідеї даосизму розвиваються з тексту “Дао-де цзін”.

Основні поняття етичної системи даосизму – *дао*, *у-вей*, *інь* та *ян*. Дао означає “шлях”, “гармонія”, “закон природи, закон Неба”. Вчення спонукає людину досягти закономірності природи і жити відповідно до Дао, універсальним принципом гармонії. Дао часто представляють як поєднання двох протилежностей – *інь* і *ян*, які рухаючись, створюють увесь всесвіт. Все є в русі, за винятком самого Дао, який визначає рівновагу між протилежностями *інь* та *ян*.

У-вей – буквально *не-дія* – розуміння того, коли потрібно діяти та не діяти, перебуваючи у гармонії з Дао. Людина має утримуватися від зайвих дій, які порушують загальну гармонію. Етика даосизму культивує спонтанний і простий спосіб дії. Вона має бути здійснена відповідно до двох принципів: 1. жодне зусилля не має бути витраченим даремно; 2. не слід робити нічого, що не відповідає законам природи.

Отже, щоб здійснити таку дію, людині дуже потрібна здатність споглядати природу і вчитися саме у неї, а не через інтелектуальні настанови. Так філософія даосизму супроводжується медитативними практиками і з часом стала містичним вченням і практикою, яка культивувала усамітнення від суспільства. Гармонійне суспільство, за даосизмом, можливо побудувати лише при докорінній трансформації всіх людей.

Конфуціанська етика

У VI ст. до н. н. в Китаї утворюється дуже потужна філософська школа, яка неймовірно сильно вплинула на етичну свідомість цілої Піднебесної. Засновником цієї школи став Конфуцій, а точніше Кун-цзи, як його називають в Китаї.

Конфуціанство прагне до суспільного устрою, впорядкованого етикою і заснованого на культурі кожної людини. Згідно з цим

вченням, для досягнення політичної, суспільної гармонії необхідно вдосконалювати моральну гармонію людини. Найяскравішою її рисою є спроба усунути відмінності між політикою та етикою. Вчення Конфуція розповідає, насамперед, про гуманістичну дію, у якій не повинно бути жодного необґрунтованого містицизму, а головна увага приділяється основним взаємовідносинам між людьми; про дію, яка створює такий порядок життя і такий етико-політичний устрій, який призводить до братерства, згоди і гармонії.

Коли одного разу учень запитав Конфуція: “Учителю, що потрібно зробити, щоб краще служити Богам?” – Учитель відповів: “Перш ніж служити Богам, прагни служити оточуючим тебе людям, допомагай їм стати благородними, чесними, справедливими і добрими. І коли ти здійсниш все це, присвяти себе Богам” [5, с. 43].

Основними поняттями конфуціанської етики стали: *жень* – людяність, *лі* – ритуал, порядок, закон; *сінь* – щирість, справжність; *і* – відчуття обов’язку, справедливості, смислу; *чжи* – мудрість, *сяо* – повага до старших. Всі ці моральні якості існують у цілісній сукупності, виправдовуючи існування один одного.

Жень – це моральний принцип, що визначає взаємовідношення між людьми як у родині, так і в суспільстві, і є проявом любові до людей. Він тісно пов’язаний з *сяо* і *лі*, де *лі* є проявом небесного закону на землі, а також виступає як певна форма поведінки, церемоніал, етикет. Конфуцій підкреслює важливість *лі* – порядку і знання законів Всесвіту, законів Неба – *Дао*, порушуючи які, ми руйнуємо і гармонію. Людина, яка говорить, дивиться, слухає, чинить всупереч *лі*, порушує гармонію Дао, гармонію Неба. Церемонія – це зовнішній прояв поваги і відданості. *Лі* завжди має бути пов’язано з *сінь*, щирістю, інакше *лі* втрачає свій сенс. Для цього людина має завжди розвивати *чжи* – мудрість, знання законів Неба. Моральним зразком для Конфуція є *цзюнь-цзи* – благородна людина, високі чесноти якої полягають у відданості, щирості, мудрості, справедливості.

Так, конфуціанство як і буддизм, зосереджує свою увагу саме на моральнісно-культурному розвитку людини, що так само дало змогу конфуціанству розповсюдитися за межами Китаю. Наслідувати конфуціанську традицію можуть представники буддизму, синтоїзму, християнства тощо. Створивши універсальну етичну систему, вчення Конфуція залишається живою традицією до сьогодні.

Антична Греція

Як і на сході, у західному світі так само народжуються етичні системи, формується ціннісні орієнтири, які продовжують впливати на образ мислення сучасного європейця.

Філософи до 5 ст. до н.е. – досократики – концентрували свою увагу більше на онтологічних питаннях: що є першопочатком світу? Що є буттям? Як виникає світ проявлений – космос і за якими законами все в ньому відбувається.

Людина ж опинилась в центрі філософського пошуку і пізнання завдяки **софістам**, які розглядали її в якості творчого начала світу, та, на відміну від попередників, вперше визнали пріоритетну роль людини над світом.

Одним із найвідоміших представників цього напрямку є Протагор (прибл. 490 – 420 до н. е.), який висловив твердження, що саме людина є мірою всіх речей, існуючих і неіснуючих. Таким чином, завдяки софістам відбувся визначальний поворот в античній філософії та етиці – звернення фокусу уваги мислителів від космосу, до якого до цього часу була прикута увага, його буття і законів, – до людини, утвердження її об'єктивної та суб'єктивної значимості та розуміння, що оточуюча нас дійсність багато в чому визначається саме людським сприйняттям світу.

Представникам цього напрямку властивий також доведений до абсолюту релятивізм, за що їх етичні погляди постійно критикував Сократ.

Сократ. Значення сократівської філософії у розвитку грецької, та й взагалі, західної культури, можна охарактеризувати як етап справжньої духовної революції. Якщо софісти, підходячи до вирішення будь якого питання, обґрунтовували свою відповідь на нього через призму власних цілей та інтересів, стверджуючи, що в питаннях людського (суспільного) буття, на відміну від законів світу природи, немає нічого постійного і тривкого, усе є відносним і може змінюватися від обставин, потреб чи інтересів конкретної людини, – Сократ намагався визначити ті загальні непохитні основи, які лежать в основі універсальних божественних і людських законів.

Усе вчення Сократа ґрунтується на ідеї чесноти (давньогрецькою – **arete**). Сократ намагався привести людину до морального способу життя, спонукаючи її до роздумів. Дехто вважає, що Сократ змінив

імпульсивний і захоплений дух Греції тим, що приніс грекам більше споглядальності та самоспостереження у пошуках чесноти.

Сократ був хорошим громадянином і воїном, брав участь у багатьох битвах. Розповідають, що в одній з них, коли афіняни були розбиті своїми ворогами і відступали з поля битви, Сократ, з притаманним йому почуттям честі і гордості за свою Батьківщину й ідеали, відступав з усіма, але обличчям до ворога, демонструючи тим самим, що ніколи не покаже йому спину. Він був зразковим громадянином, який турбувався про долю свого народу і міста. Сократ не подорожував, місто було його світом, оскільки в місті живуть різні люди, і, вивчаючи їх, можна було отримати достатньо ясне уявлення про решту світу. Але найголовніша заслуга Сократа – це його філософський діалог, який він вів із людьми у найлюдніших місцях Афін. Цей метод виходу за власні межі через постійні безкінечні запитання та роздуми став фундаментом західноєвропейської філософської традиції.

Для Сократа чеснота – головна властивість людини і її вища мета, заради якої людина народилася. Чеснота – це не певний тип поведінки, це те, що робить душу благою і досконалою, це призначення людини, обґрунтування нашого буття, наша сутність. Кожен, хто досягає своєї сутності, знаходить чесноту і стає добродішним, оскільки діє згідно зі своєю внутрішньою природою.

Сократ стверджував, що чеснота – це знання, тому людина може бути недобродішною, злою лише через невігластво; невіглас порушує закони, бо їх не знає. Ніхто не грішить свідомо, а хто чинить зло, робить це через незнання. Кожен має відкрити свої достоїнства, свої чесноти, а відповідно і формула “Пізнай самого себе”, яка здавна була відома грекам і була викарбувана у дельфійському храмі Аполлона, перетворюється в моральну настанову. Необхідно дізнатися, хто ми є насправді, досягти добродішності й відкрити сенс свого існування, свою сутність, те, заради чого ми робимо те, що робимо, заради чого перебуваємо на землі, те, що повинні здійснити.

Для Сократа ідея блага – це не предмет інтелектуального споглядання. Про благо не потрібно багато ні говорити, ні думати, це сила, що направляє духовну і практичну діяльність. Благо відкривається із здійсненням блага. Існує тісний зв'язок між розумом і волею: не можна уявити абстрактний розум без волі, яка змушує його діяти.

Мудрість – це перемога над самим собою, невігластво – означає бути переможеним самим собою.

Щастя залежить від добродесності; тобто це здатність чинити правильно й отримувати задоволення від здійснених добрих справ. Мудрість – це теж джерело духовної насолоди, а, значить, і щастя. Стоїки, Епіктет, в першу чергу, запозичили у Сократа дуже важливу думку: щастя має ґрунтуватися на тому, що залежить від нас самих, а не від зовнішніх обставин.

Платон. Платон був найближчим учнем Сократа і гідним продовжувачем сократівської традиції. Методи свого вчителя він поклав в основу своєї філософської школи, пам'ятаючи і про основні смисли філософського формування особистості. Філософія як шлях до мудрості має привести людину до справжнього щастя і гармонії через постійний пошук смислів і прагнення до пізнання себе справжнього. Платон ще більше акцентує увагу на душі, її чеснотах і її сходженню до Блага. В основі етики Платона полягає вчення про ідеї та вчення про душу.

Платон розрізняє три начала душі: пожадливе, або чуттєве, яке пов'язане з потребами тіла, друге – люте, імпульсивне і афективне, і розумне, за допомогою якого можливе пізнання Ідей і розумний прояв волі. Кожному началу душі відповідає певна чеснота, завдяки якій воно функціонує досконало. Пожадливому або хтивому началу душі відповідає помірність, лютому – мужність, чеснота розумного початку – мудрість, розсудливість або уміння розрізняти. Четверта чеснота – це Справедливість, або Вища Чеснота, яка уособлює правильний зв'язок між різними началами душі. Коли кожна частина діє за своєю природою і врівноважена іншими частинами, то в душі панує справедливість і єдність.

У вченні про ідеї Платон розрізняє світ справжній, світ ідей і світ чуттєвий, матеріальний, світ тіней. Платон надає поетичний образ печери, через який він намагається доступно пояснити своє вчення. Він уподібнює людину до в'язня, що є прикутим до стіни печери і який споглядає лише тіні дійсності, яка знаходиться вгорі за його плечима. В печері людина страждає, але через незнання іншого існування, бо вона від народження бачить лише тіні, людина звикає до цього світу і вважає його справжнім і єдино можливим. Але це ілюзія і завдання людини полягає у виході на світ з печери.

Сходження душі вгору до істини є непростим і небезпечним шляхом, сповненим перешкод і болю. Перш ніж душа почне своє сходження до світу ідей вона має набути сил. Такими силами постають її чесноти і найголовнішою чеснотою на цьому шляху постає саме мудрість, або розсудливість. Адже світ ідей можна осягнути лише нею. Лише чиста і розсудлива душа, що сповнена ентузіазму, може піднятися до світу ідей, а отже звільнитися від страждання і досягти блага.

Арістотель. Арістотель, у свою чергу, був одним з найкращих і найближчих учнів Платона, а таким чином і продовжувачем сократівської традиції досягнення щастя через самопізнання.

Найважливішим твором Арістотеля в сфері етики є “Нікомахова етика”, де він пояснює, що Благо – мета усіх людських дій. Усі мистецтва, усі духовні дослідження мають за мету досягнення Блага. Яке ж Вище Благо? Арістотель вважав, що Вище Благо – це щастя. Але щастя не є однаковим для всіх людей. Одні його бачать в отриманні задоволення, інші – в будь-чому іншому. Бідний бачить щастя у багатстві, хворий – у здоров’ї і т. д. Усе це залежить від людської природи.

Отже, в чому ж полягає щастя людини? Воно не може полягати в “рослинному” існуванні, оскільки це уподібнює людину до рослини. Те саме стосується і чуттєвого життя, оскільки воно притаманне і тваринам. Повинно бути щось, що властиве лише людині: це життя душі, узгоджене з розумом. Благо для людини полягає у діяльності її душі, яка керується доброчесністю і найдосконалішим з людських достоїнств. Отже, найвищим благом для людини є щастя, яке народжується з прагнення душі до чеснот і щастя є можливим лише через їх утілення.

Арістотель вважав, що справжнє задоволення людині приносять дії або вчинки, які здійснюються відповідно до доброчесності. Але як навчитися бути щасливим? Взагалі, чи можливо навчитися цьому? Арістотель стверджував, що щастя не дається людині богами, а отримується практикою чеснот, шляхом тривалого навчання.

Які ж чесноти породжують щастя? Серед чеснот і достоїнств назвемо наступні: інтелектуальні (мудрість, розважливість, розсудливість, кмітливість і так далі) і моральні (благородство, помірність, великодушність, дружелюбність, правдивість).

Інтелектуальні чесноти породжені розумом, знанням, моральні – навичками, звичками. Природа зробила нас сприйнятливими до набуття тих чи інших властивостей. Але розвиваються вони в нас лише завдяки навичці. Музикантом стають, створюючи музику; юристом – займаючись юриспруденцією і т. д. Будь-яка чеснота, якою б вона не була, розвивається або слабшає залежно від тих же засобів і причин, як і у всякій творчій діяльності. Якби це було не так, то не потрібні були б учителі, які навчають людей тій чи іншій майстерності. І усі люди були б або хороші, або погані від природи і не було би потреби у навчанні. Але майстерність з'являється у результаті постійного повторення яких-небудь дій. Потрібно постійно вправлятися, щоб сформувати навичку або розвинути певні властивості. Отже, можна сказати, що мораль – це питання практики. Тобто бути щедрим означає практикувати щедрість.

Арістотель вважав, що доброчесність є добровільною дією, оскільки намір є суттю доброчесності. Моральна перевага, або намір, поза сумнівом, є вольовим актом і його супроводжують розум і роздуми. За Арістотелем, правильне міркування – це розсудливість, яка є еквівалентною мудрості.

Згідно з Арістотелем, доброчесність народжується із помірності і розумної поведінки, а помирає від крайнощів. Ми бачимо, що найблагородніші риси людини завжди розбещуються або задоволенням, або стражданням. Він визначав доброчесність як стан душі, у якому вона не схильна до будь-яких хвилювань. Доброчесність – це те, що повинно підготувати нас до насолод або страждань таким чином, щоб наша поведінка була якомога прийнятнішою.

Таким чином, доброчесність – це середина між двома крайнощами, де одна з крайнощів – це гріх надмірності, а інша – гріх нестачі. З іншого ж боку, щодо досконалості та Блага, доброчесність є і вершиною, і надлишком. Оскільки не існує ні надмірності, ні недоліку по відношенню до доблесті та помірності, їх не може бути й щодо гріховних вчинків (крадіжки, вбивства та ін.), бо ні надмірності, ні нестача не знають середини, як і середина не знає їх.

Епікурейці – ще одна потужна філософська школа часів античної Греції, етичне вчення якої широко впливало на свідомість людей не лише еллінської епохи, а також Стародавнього Риму. Вони високо цінували солідарність і дружбу, через які епікурейці стали відомими в усьому античному світі.

Етичне вчення Епікура виходило з ідеї, що людиною рухає лише пошук власного задоволення та власного інтересу. А роль філософії полягає у вмінні шукати задоволення у розумний спосіб і шукати єдине справжнє задоволення, чисте задоволення існування. Страждання людей походять від нездатності досягнути задоволення, оскільки не можуть задовольнитися тим, що мають, або ж шукають те, що є для них недосяжним, чи псують собі задоволення постійним страхом його втратити.

Мистецтво досягати задоволення полягає у здатності розрізняти види задовольень і вміти обирати правильні. Епікур розрізняв бажання на природні і необхідні, які легко задовольнити, природні і не необхідні, не природні і не необхідні, порожні бажання, які задовольнити важко.

Природними і необхідними є бажання, задоволення яких звільняє від болю і які відповідають елементарним потребам, життєвим вимогам. Природними, але не необхідними є бажання вишуканих страв або ж сексуальне бажання. Нічим не обмежені бажання багатства, слави чи безсмертя не є ні природними, ні необхідними, вони породжені порожніми думками.

Метод досягнення справжнього, стабільного задоволення полягає в аскезі, у розвитку таких чеснот як помірність і розсудливість. Основне правило епікуреїзму – дотримуватися в усьому міри. Нестримна жага до задоволення бажань приносить свою протилежність – невдоволеність.

Отже, йдеться не про відмову від насолоди, а про помірність. Розсудливість – найдосконаліша чеснота, яка сприяє помірності. Таким чином, чесноти, особливо розсудливість, є основоположними для щастя.

Тому не можна змішувати епікуреїзм із примітивним гедонізмом, якому чужі піднесена розсудливість, шанування дружби і вірності сім'ї.

Стоїцизм. Стародавній Рим став нащадком культурного надбання еллінів. І, в першу чергу, це стосується філософських шкіл і їх етичних вчень. З усіх філософських шкіл античної Греції найпоширенішою і найпотужнішою філософською школою в Римській імперії стала школа стоїків, представники якої належали до різних верств населення. Відомими є і раб-стоїк Епиктет, і імператор-філософ Марк Аврелій, і Сенека, представник римського сенату. Подібно до інших шкіл того

часу, етика стоїків стверджує ідеал мудреця – людини, здатної бути справді добродісною, а значить – щасливою.

Засновником школи стоїків був Зенон з острова Кіпр, який приїхав до Афін. Після 20-ти річного навчання, він близько 300 р. до н. е. засновує власну школу. У своєму трактаті “Про людську природу” він зазначав, що жити відповідно до Природи – це теж саме, що жити відповідно чеснотам і що це є основною метою людини.

Нищі імпульси, які зараз називають “природними”, стоїки не відносили до людської природи, яка для них була зосереджена у розумі людини. Людина звільняється від зовнішнього тиску за допомогою розуму, здатного розпізнати, розуму, який впорядковує наше існування подібно до того, як Всесвітній Логос впорядковує Природу.

В основі стоїчної етики лежить твердження, що не слід шукати причини людських страждань у зовнішньому світі. У Всесвіті, частиною якого є людина, все розумно впорядковано і керується Логосом, або Богом. Тому всі негаразди, які трапляються у людському житті, мають причину у невігластві людей, через їх незнання законів і порядку всесвіту і їх дії всупереч цим законам. Життя відповідно чеснотам допомагає пізнати закони всесвіту і жити згідно з ними, а також загартовує внутрішню силу і здатність переносити страждання, які породжуються невіглаством інших.

Способом життя мудреця стає *атараксія* як повна незворушність, спокій, який викорінює з душі елементи протиріччя та дисгармонії. У теперішній час це поняття часто змішують із спокоєм як нерухомістю, байдужістю до світу і дійсності. Однак грецький корінь цього слова вказує на подолання неспокою душі, викликаного контактом із зовнішнім світом, із його змінами, тиском оточення і тощо. Мудреця характеризує не інертний спокій, а спокій душі, що походить від вищих принципів; це стан рівноваги, досягнутої внутрішньої гармонії. Життя, здоров'я і багатство, або смерть, хвороба та злидні, не здатні перешкодити щастю мудрої і добродісної людини. Стоїки визнавали чотири основні чесноти: розумність, поміркованість, справедливість та мужність.

Так, зробивши невеличкий екскурс по етичним вченням стародавнього світу сходу та заходу, і повертаючись до теорії К. Ясперса про вісьовий час, слід звернути увагу, що ще протягом VIII – II ст. до н. е. були сформовані фундаментальні універсальні вчення, які спрямовували людину до пізнання самої себе, до відкриття і

осмислення власних меж і надавали ефективні методи для виходу за ці межі. Основною їх загальною рисою була моральність, яку мусила випестувати в собі людина задля віднайдення власного шляху до щастя і внутрішньої гармонії. Всі релігійно-філософські і суто філософські системи, які були розглянуті у даному розділі є потужними живими етичними системами не лише далекої минувшини, але і сучасності.

Література:

1. Адо П. Що таке антична філософія? / пер. з франц. С. Л. Йосипенка. Київ : Новий Акрополь, 2014. 428 с.
2. Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικα Νικομαχεια. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
3. Конфуціанство / *Філософський енциклопедичний словник* / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
4. Конфуцій. Бесіди і судження / пер. Т. Рожко. Київ : Арій, 2022. 224 с.
5. Марк Аврелій. Наодинці з собою: роздуми. / пер. з грецької: Ростислав Паранько. Львів : Апріорі, 2018. 182 с.
6. Платон / *Філософський енциклопедичний словник* / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
7. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцилія / переклав з латини Андрій Содомора. Львів : Апріорі, 2017. 552 с.
8. Стрелкова А. Ю. Буддизм : філософія порожнечі : [монографія] Київ : Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2015. 408 с.
9. Яроцький П. Буддизм / *Політична енциклопедія* ; редкол. : Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. Київ : Парламентське вид-во, 2011. 808 с.
10. Ясперс Карл. *Філософський енциклопедичний словник* / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
11. Jaspers, Karl (1953). *The Origin and Goal of History*. translated by Michael Bullock. New Haven, CT: Yale University Press. URL : <http://www.collegiumphaenomenologicum.org/wp-content/uploads/2010/06/Jaspers-The-Origin-and-Goal-of-History.pdf> (дата звернення: 03. 06. 2023).

Завдання та запитання до теми:

1. У чому полягає теорія вісьового часу К. Ясперса?
2. Які основні риси типу людини, що виникає в період вісьового часу?
3. У чому полягає відмінність буддійської етики від інших етичних систем стародавньої Індії?
4. Які основні характерні риси благородної людини згідно конфуціанського вчення?

5. На яких поняттях базується конфуціанська етика?
6. Яку роль мала філософська діяльність Сократа у формуванні етичних систем західноєвропейської культури?
7. У чому полягає вчення Платона про душу?
8. Поясніть суть вчення про щастя Арістотеля?
9. Що означає поняття “атараксія”?
10. У чому полягає стоїчний спосіб життя?
11. Що означає “жити згідно природі” за вченням стоїків?

Тестові завдання:

1. Який період охоплює вісьовий час?
 - a) VIII–II ст. до н. е.;
 - b) VI–III ст. до н. е.;
 - c) II–VII ст. н. е.
2. Основна мета буддійської етики –
 - a) навчитися отримувати задоволення від життя;
 - b) усвідомити сенс страждання;
 - c) досягти байдужості до всього, що відбувається в світі.
3. Хто така “Благородна людина” за вченням Конфуція?
 - a) розумний політик;
 - b) людина, що належить до аристократичного давнього роду;
 - c) людина, чесноти якої полягають у відданості, щирості, мудрості, справедливості.
4. Вчення Сократа базується на ідеї:
 - a) пізнай самого себе;
 - b) чини згідно закону;
 - c) пізнай волю богів.
5. Призначення людини за Сократом у:
 - a) втілюванні чеснот;
 - b) пізнанні світу;
 - c) вшануванні богів.
6. За вченням Платона душа має наступні начала:
 - a) пожадливе, люте і розумне;
 - b) прекрасне, добре і справедливе;
 - c) розумне, пасивне і активне.

7. Основне благо для людини за Арістотелем:

- a) помірність;
- b) щастя;
- c) мужність.

8. З чого породжується добродетель за Арістотелем?

- a) з навчання;
- b) з помірності і розумної поведінки;
- c) з практичної діяльності.

9. “Жити згідно природі” у стоїків означає:

- a) задоволення своїх бажань;
- b) жити згідно чеснотам душі;
- c) раціональний спосіб життя.

10. “Атараксія” означає:

- a) байдужість;
- b) безтурботність;
- c) спокій душі.

Ключ: 1 а, 2 с, 3 с, 4 а, 5 а, 6 а, 7 а, 8 б, 9 б, 10 с.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ЕТИЧНА ДУМКА СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ”



СЕНЕКА

(4 р. до н. е. – 65 р. н. е.)



“Моральні листи до Луцилія” – є одним з найпопулярніших творів Луція Аннея Сенеки (4 р. до н.е. – 65 р. н.е.), давньоримського філософа, політичного діяча, поета і оратора. Це збірка із 124 листів, написаних Сенекою наприкінці його життя. Вони адресовані Луцилію Молодшому, який відомий тільки через листування із Сенекою. Існує версія, що Луцилій є видуманим персонажем, альтер его самого Сенеки. Тому “Листи” можна вважати спробою впорядкувати свої думки та ідеї, зробити підсумок свого життя. У цих листах Сенека дає Луцилію різні поради, багато пише про бідність, свободу волі, дружбу і смерть.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Сенека. Моральні листи до Луцилія. Київ : Основи, 1999 (2-е вид.).
Пер. Андрія Содомори.

ЛИСТ ІV

Сенека вітає свого Луцилія!

Наполегливо продовжуй те, за що взявся, і, скільки сили та змоги, поспішай, щоб довше втішатися поліпшеною, впорядкованою душею. А втім, ти втішатимешся, навіть поліпшуючи, навіть упорядковуючи її. І все ж незрівнянною є насолода, яку відчуєш, озираючи світ душею світлою, без будь-якого ганджу. Пам’ятаєш, якою була твоя радість, коли, відклавши претексту, ти вдягнув чоловічу тогу й тебе відпровадили на форум? Так ось: очікуй більшої радості, коли й свою дитячу душу змieniш, а філософія зачислить тебе до чоловіків. Наразі не лише дитинство, але – що більша біда – дитинність залишається. Справа погіршується ще й тим, що притаманна старшим поважність сусидить у нас із хибами хлоп’ят, ба, навіть не хлоп’ят – немовлят: ті бояться пустого, ці – надуманого, а ми – і того, і цього. Зроби хоч крок – і зрозумієш: дечого слід менше боятися якраз тому, що воно наганяє на нас великий страх. Жодне лихо, якщо воно граничне, не може бути великим. До тебе прийшла смерть? Її справді треба було б жахатися,

коли б вона могла залишитися з тобою. Але вона – іншого ж не буває – або ще не прийшла, або вже відійшла.

“Важко, – скажеш, – виховати свій дух так, аби він легковажив життям”. – Чи не бачиш, одначе, як ним легковажать через марниці?.. Один повиснув у зашморгу перед порогом коханки, інший, щоб не чути галасливого господаря, сторч головою кинувся із кривлі, а ще якийсь невдаха-втікач, аби не завернули його з дороги, увігнав собі під груди залізо. То як же? На що здатний спромогтися великий страх, того, гадаєш, не могла б осягнути мужність? Щасливого життя не звідає той, хто тільки й клопочеться тим, як би то його продовжити, той, для кого головне – це прожити багато консульств. Щодня міркуй над тим, як би тобі, зберігши погідність духу, залишити життя, за яке стільки людей хапається так цупко, як ті, кого підхопив бурхливий потік, – за всякі терня та гостряки. А скільки ще й таких нещасливців, які хитаються між страхом перед смертю та муками, що їх завдає життя: не хочуть жити, але й померти не годні. Тож роби приємним для себе все життя, відкинувши будь-які турботи про нього. Жодне добро не втішає власника, якщо душею він не готовий до його втрати. А яка ще втрата може бути менше прикрою, аніж утрата того, за чим уже неможливо жалкувати? Тому привчай себе мужньо зустріти те, що може трапитися навіть з наймогутнішими. Хлопчина й скопечь винесли смертний вирок Помпеєві; Крассові – жорстокий і підступний парфянин; Гай Цезар велів Лепідові підставити шию під меч трибуна Декстра, сам же підставив її під удар Хереї. Фортуна нікого не підняла аж так високо, щоб не грозила йому настільки, наскільки й посприяла. Не довіряй ясній погоді: море миттю збурюється. В одну й ту саму днину кораблі й гойдались на хвилі, й пішли на дно. Вважай, що будь-коли чи то розбійник, чи ворог може прикласти меча до твого горла. Не треба вищої влади – перший-ліпший раб може розпорядитися твоїм життям і твоєю смертю. Скажу так: хто знехтував своїм, той став господарем твого життя. Глянь на приклад тих, котрі загинули через домашні підступи, чи то внаслідок явного насильства, чи то через обман, – і побачиш; не менше люду впало внаслідок гніву рабів, аніж володарів. То яке ж має значення для тебе, наскільки могутнім є той, кого боїшся, якщо те, чого боїшся, будь-хто може тобі заподіяти? От, скажімо, ти потрапив до рук ворогів, і той, хто переміг, повелить вести тебе на смерть. Та хіба не туди ж провадить тебе саме життя? То чому сам себе одурюєш, ніби тільки-но зрозумів те, що весь час відбувалося з тобою? Кажу-бо: відколи ти народився, відтоді й простуєш до смерті. Ось над таким і подібним варто роздумувати, коли хочемо спокійно виглядати ту останню нашу годину, страх перед якою затьмарює нам усі інші години.

Але, щоб закінчити листа, – ось тобі думка нинішнього дня, що припала мені до вподоби. Взята й вона з чужих садочків. “Великим багатством є впорядкована згідно з законом природи вбогість”. А знаєш, які межі кладе нам той закон природи? Не страждати від голоду, спраги та

холоду. А щоб угамувати голод чи спрагу, не конче оббивати високі пороги, терпіти похмуру пиху та образливу ввічливість, не треба ні на морях шукати щастя, ані тягтися за військовими таборами. Те, чого жадає природа, доступне, воно не потребує великої праці. Надмір вимагає поту. Заради нього протираємо тогу, сивіємо під військовим наметом, причалуємо до чужих берегів. А тим часом, що достатнє для життя, – те під рукою. Хто в злагоді з убогістю, той багатий.

Бувай здоров!

ЛИСТ V

Сенека вітає свого Луцілія!

Радію, що ти заповзято працюєш над собою і, полишивши все інше, дбаєш лише про те, аби щодня ставати кращим; радію, схвалюю і не тільки закликаю, але й прошу, щоб ти не послаблював своєї наполегливості. В одному лише застерігаю: аби ти, бува, не наслідував тих, хто прагне лише вирізнятись, а не вдосконалюватись, і не робив чогось такого, що впадало б у вічі, чи то в твоєму одязі, чи у способі життя. Не звертай на себе уваги простацьким одягом, нестриженим волоссям, скуйовдженою бородою, показною погордою до грошей, спанням на голій землі, одне слово, уникай усього, що йде від пустої честолюбності. Вже ж саме слово “філософія”, навіть якщо ним послуговуватися скромно, дратує людей. А що, коли ми почнемо жити всупереч звичаям? Будьмо цілком неподібні до інших людей внутрішньо, але зовні не відрізняймося від них. Хай тога не сяє білістю, але ж і брудом хай не вражає. Не купуймо оздобленого золотом срібного посуду, але не вважаймо, що відсутність золота й срібла – це вже ознака поміркованості. Докладаймо зусиль, щоб ми йшли кращою, ніж люд іде, стежкою, а не протилежною, інакше відстрашимо й проженемо від себе тих, кого хочемо виправити, а доможемося хіба того, що вони, боячись, аби не довелося наслідувати нас в усьому, взагалі не схочуть наслідувати. Перше, що обіцяє нам філософія, – це відчуття здорового глузду, людяність, уміння жити в суспільстві. Але ми самі позбавимо себе тих переваг, коли намагатимемось бути не подібними до інших людей. Тож глядімо, аби все те, чим хочемо викликати подив, не виглядало смішним та осоружним. Бо й справді: наша мета – жити у злагоді з природою. Але ж виснажувати своє тіло, нехтувати звичайнісінькою охайністю, тягтися до бруду, споживати не лише нічого не варту, а й грубу, огидну їжу – хіба то не суперечить самій природі?.. Якщо жадати чогось вишуканого – ознака розбещеності, то цуратися звичного, що за мізерну ціну можна придбати, – ознака божевілля. Філософія вимагає поміркованості, а не кари. А поміркованість не мусить бути неохайною... Скерувуймо своє життя між добрими та загальноприйнятими звичаями – ось яка міра мені до вподоби. Хай усі подивляють наше життя, але хай також схвалюють його. – “То що тоді? Виходить, робитимемо все те, що й інші?.. Не буде ніякої різниці між нами й ними?..” – Буде. Й чимала. Хто приглянеться до нас ближче, той зрозуміє,

наскільки ми не подібні до першого-ліпшого з юрби. Хто загостить до нас, той подивлятиме радше нас самих, аніж обставу нашої оселі. Великим є той, хто глиняним кухлем послуговується так, мовби він був срібний. Та не менш великим є і той, хто срібним кухлем послуговується так, наче б він був із глини. Над ким гору бере багатство – того вважай слабодухом.

Та поділюся з тобою й нинішнім, який там уже є він, набутком. Вичитав я у Гекатона, що покласти межу бажанням – значить знайти засіб проти страху. “Перестанеш, – мовив, – боятися, коли й надіятися перестанеш”. Скажеш: “Як це можуть в одному запрягу йти настільки не подібні речі?” – Але ж так воно є, мій Луцілію: хоч вони й видаються різними, а насправді – поєднані. Як один і той же ланцюг пов’язує охоронця і в’язня, так і ці, такі різні речі йдуть побіч себе: за надією ступає страх. Та я не дивуюся, що вони йдуть саме так: обоє ж притаманні розгубленій, непевній душі, схвильованій очікуванням прийдешнього. Але головна, спільна причина і надії, і страху – це те, що ми не пристосовуємося до теперішнього, а шлемо свої думки ген поперед себе. Отож передбачливість, те найбільше, що випало на долю людини, справді велике добро – обернулося злом. Звірі тікають від очевидної небезпеки; втікши од неї – спокійні. А от ми як од майбутнього страждаємо, так і від минулого. Чимало того, що є добром для нас, іде нам на шкоду: пам’ять повертає нам муки страху з минулого, передбачливість – змушує переживати їх заздалегідь. Ніхто не буває нещасливим у межах одного лиш теперішнього.

Бувай здоров!

ЕТИКА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ



*Сім смертних гріхів і чотири останні речі,
Ієронім Босх, бл. 1500 р.*

Даний підрозділ присвячений етиці Середньовіччя (V–XIV ст.). Ця доба не є просто “минувшиною”, яка може бути для нас предметом лише “археологічного”, “туристичного” зацікавлення. Культури не зникають, а продовжують жити у діалозі з сучасністю. Завдяки обміну з ними ми краще усвідомлюємо власну ідентичність і розкриваємо потенції культури сьогодення. У процесі знайомства з етичною думкою Середньовіччя спробуємо подивитися на неї саме під таким кутом зору.

У підрозділі розглядається низка питань: чи існує зло, чи може любов бути надійною основою моралі та щасливого життя, як позбавлятися недоліків і виробляти бажані риси характеру, чому слід

любити ворогів та ін.. Структурно підрозділ включає аналіз добра і зла; проблему обґрунтування моралі (чому потрібно бути добрим); “хворої волі” і благодаті (де взяти сили бути добрим); морального здоров’я та вад душі (любов і гріх); формування характеру; педагогічної етики Середньовіччя; загальну характеристику середньовічної етики.

Середньовіччям вважають проміжок історії Європи між Античністю та добою Відродження. Середні віки характеризуються низкою певних ознак: в центрі цієї культури перебуває Бог, вона має переважно духовну орієнтацію з винятково важливим значенням Біблії. Нові часи, які прийшли на зміну цій культурно-історичній добі, висунули у центр культури людину, відбувалася поступова секуляризація суспільного життя. Фундаментальною основою культури Середньовіччя є християнство, яке розділяється на західне та східне в результаті розколу Церкви у 10-му столітті. Католицький захід Європи з центром у Римі та православна Східна Римська імперія з центром у Константинополі (сучасний Стамбул) дедалі інтенсивніше розмежувалися. Відтак стало справедливим констатувати наявність православної та католицької редакції середньовічної філософії, етики. Русь прийняла хрещення від Константинополя. Тому в цьому підрозділі буде розглянуте етичне вчення, яке складалося з часів пізньої Античності переважно на християнському Сході і репрезентоване працями видатних вчених, філософів, теологів. Серед них Климент Александрійський (II – поч. III ст.), Антоній Великий (бл. 251–356), Григорій Богослов (бл. 325 – бл. 389), Григорій Ніський (бл. 335–394), Іоанн Златоуст (бл. 347–407), Авва Дорофей Палестинський (к. VI – поч. VII ст.; авва – арамейське, сирійське слово, що означає “батько”), Іоанн Ліствичник Синаїт (бл. 580–650), Ісаак Сирін (VII ст.), Симеон Новий Богослов (949–1022). Багатьох представників середньовічної етики шанують як православні, так і католики. Це Єфрем Сирійський (бл. 306–373), Василій Великий (бл. 330–379), Августин Аврелій (354–430), Іоанн Кассіан (бл. 360–435) тощо.

Добро і зло

Питання **добра та зла** хвилюють людство протягом всієї історії. Ми всі бажаємо собі блага і прагнемо бути щасливими. Щоб досягти цієї мети, потрібно знати, що ж є дійсним добром для людини і чому існує зло. Для чого ми страждаємо? У світі постійно відбувається те, що нас дратує, ображає, принижує. Наші мрії залишаються нездійсненими, нас зраджують, ми втрачаємо близьких. Чому все влаштовано саме так?

Хто все влаштував так? Невже ми не можемо постійно насолоджуватися життям? На ці запитання кожне покоління і кожен окремий індивід прагнуть віднайти задовольняючі відповіді, навіть якщо це прагнення не усвідомлюється.

Античність володіла уявленнями про дві космічні сили – Любов і Ненависть. Коли перемагає Любов, все у світобудові прагне дружнього з'єднання. Під впливом Ненависті речі світу розбігаються в різні боки у взаємній ворожнечі, і ця боротьба ніколи не припиняється. Такі погляди викладені, зокрема, у філософії Емпедокла (V ст. до н. е.).

Одним з найпопулярніших вчень пізньої Античності та початку Середньовіччя було маніхейство, засноване пророком Мані (216–275). Маніхеї вчать, що Добро та Зло – це дві фундаментальні основи Всесвіту, які ворогують між собою. Їх уособлюють боги Ормузд та Аріман. У житті окремої людини та світобудови в цілому відбувається постійна боротьба між добром і злом. Хтось стає на бік добра, хтось спокушається злом. Свідомо чи несвідомо ми робимо свій вибір й беремо участь у цій космічній війні. На основі подібних поглядів протягом усього Середньовіччя виникали численні релігійні, політичні рухи.

Нині ідеї такого ґатунку можна спостерігати, наприклад, у психоаналітичному напрямкові психології та філософії. Так, Зігмунд Фрейд (1856–1939) стверджує, що поведінкою людини керують два головних інстинкти: потяг до життя (Ерос) і потяг до смерті (Танатос). Перший сприяє збереженню, продовженню і розгортанню життя, тоді як другий є руйнуванням, агресією, прагненням повернутися до неорганічного стану. Боротьба Еросу та Смерті характеризує культурний розвиток людства взагалі та розкриває таємницю органічного життя. Розвиваючи цю думку, Еріх Фромм (1900–1980) говорить про дві орієнтації характеру, які визначають людський спосіб буття: некрофілію (любов до мертвого) та біофілію (любов до живого).

Провідною тенденцією Середньовіччя є заперечення існування зла як самостійної сили. Зло само по собі є ніщо, пише у “Повчаннях” Дорофей Палестинський. Воно не є якоюсь сутністю й позбавлене жодного власного змісту. Як це розуміти? Зла не існує? Самоочевидно, що світ сповнений страждань. Наприклад, античні філософи, поети постійно повторюють “мудрість Силена”, демонічної істоти, яку спіймали в саду царя Мідаса. Приведеного до царя Силена було запитано, що є найвищим благом для людини. Він довго відмовлявся

відповідати і лише після примусу промовив: для жалюгідних смертних краще було б зовсім не народжуватися, друге ж велике благо – вмерти якомога скоріше. Численні мудреці різних культур та часів висловлюють співзвучну думку: краще взагалі не бути, аніж бути.

Християнство стверджує, що буття є добром. Все створене Богом – благо, Його воля – благо, Він – джерело блага. Звідки ж тоді зло, від якого ми страждаємо? Справа у тому, що творіння можуть порушувати волю Творця. Вона викладена, зокрема, у відомих заповідях: не вбий, не вкради тощо. Коли ми порушуємо ці приписи, то відхиляємось від Божого задуму та вчиняємо зло. Вбивство або крадіжка не є необхідними складовими світового порядку речей.

Іншим прикладом виступають злі, хворобливі залежності. Людині не потрібно переїдати, бути шопоголіком, зловживати алкоголем тощо – все це штучні потреби, яких насправді не існує. Те саме стосується й “потреби” палити. Але можна штучно домогтися, щоб нікотин став “нормальною” частиною обміну речовин в організмі, хоча це й не природно. Відтак, паління – це задоволення неіснуючої потреби, “продукування ніщо”. Все створено добрим, тоді як зло є нашим індивідуальним вкладом у світобудову. Зло не є живою сутністю, це протилежний чесноті стан душі, який отримуємо, коли відпадаємо від добра, пише Василій Великий. Не слід шукати зла зовні, не існує якоїсь фундаментальної та споконвічної злої природи, але кожен є причиною своєї злої вдачі. Джерело зла й недосконалості – це наші власні гріховні пристрасті, які завдають нам страждань і примушують мучити інших. На “ніщойну” природу зла вказує й та обставина, що злі звички руйнують наші психіку і тіло, тобто, наближають нас до небуття, до смерті.

Людина могла б бути створеною безальтернативно доброю, але тоді ми були б просто автоматами, позбавленими богоподібності. Бог очікує добровільного добра та любові. Розумним істотам дарована свобода, пояснює Григорій Ніський, й добро є не примусом, а вільним вибором волі. Зазначене дає можливість зловживати свободою. Першим це зробив янгол Люцифер, який був спочатку добрим, подібно до всіх інших створінь. Потім це почали робити й люди.

Обґрунтування моралі

Іншим важливим питанням етики є **обґрунтування моралі**. Чому потрібно здійснювати добро, зрікатися власних інтересів, свого Я і

щось приносити у жертву заради блага іншого й вимог моралі? Особливо коли бачимо, що інші взагалі-то не дуже піклуються про нас.

З прикрістю доводиться констатувати, що у буденній практиці для успіху в житті набагато краще бути безжальним, порушувати обіцянки, брехати, переступати закон. Без цього нібито неможливо вижити в умовах небездоганного людського суспільства. Бути добрим – означає бути вразливим, ставити себе під удар. Врешті решт, живемо лише один раз. І найбільшими життєвими благами нерідко володіють саме аморальні люди.

Провідні вчення Античності (евдемонізм) або Нового часу (утилітаризм) закликають чинити добро, оскільки це приємно та корисно. Тобто, щоб отримати винагороду. Реальне добродійство й робить людину щасливою, задоволеною життям, тоді як порок – руйнує та знищує.

Етика обов'язку, зокрема у особі німецького філософа Іммануїла Канта (1724–1804), наполягає, що добро слід чинити заради нього самого. Чи можна вважати справді добрим вчинок, коли його роблять з страху покарання, або для отримання подяки у відповідь? Творити добро слід заради самого добра, це є самоцінним і не потребує додаткового обґрунтування. Моральною людиною потрібно бути просто “з поваги до закону”, який дає людині розум.

Середньовічна етика володіє усіма зазначеними способами обґрунтування моралі. Василій Великий, Іоанн Кассіан та інші вчать, що три мотиви спонукають боротися проти пороків: страх покарання, сподівання на винагороду та любов до добра. Відповідно можна перебувати у стані “раба”, “найманця” та “сина”. Раб боїться, що його покарають у цьому житті та майбутньому, тому стримується від зла. Найманець розуміє, що добро не залишається без відплати і прагне до неї. Син слухає свого старого батька не тому, що залежить від нього або чогось очікує, він просто любить і поважає батька, тому й бажає йому догодити. Всі три шляхи наближають людину до Бога як Абсолютного добра. Специфіка середньовічної етики полягає в тому, що вона шукає абсолютний орієнтир для моральних вчинків й розрізнення добра і зла. Причому наголос у ній робиться не на розумові, як у етиці І. Канта, а на любові.

Існує коло запитань, на які непросто дати відповідь. Чому ми вважаємо один вчинок добрим, а інший – поганим? На підставі чого? Норми моралі мінливі: те, що здавалося поганим вчора, сьогодні може

бути визнано благом. Те, що вважається героїзмом в одній культурі, може сприйматися як ганьба в іншій. Як відрізнити добро від зла, чи існує всезагальний, безумовний критерій для розрізнення добрих та злих вчинків?

Якщо обрати таким критерієм задоволення, щастя або користь, то чи можна дати їм загальне визначення, яке б задовольняло всіх? До того ж невідомо, чи досягне щастя взагалі. Можливо, воно є просто химерою, і людина призначена для чогось іншого.

Людському розумові властиво помилятися, пізнання має свої межі. Чи здатна наука своїми засобами безпомилково довести перевагу одного типу моралі над іншим? Англійський філософ Джордж Мур (1873–1958) у праці “Засади етики”, яка мала непересічний вплив на сучасну моральну філософію, намагається показати, що ми принципово не здатні визначити зміст поняття “добро” і можемо тут покладатися тільки на інтуїцію.

Тоді, хто має право диктувати, що є добром і злом? Всі моральні погляди відносні, мінливі, суб’єктивні, рівнозначні. Якщо це так, мораль не має надійного фундаменту. Для чого дотримуватися правила, яке є просто соціальним упередженням, чинним в одній країні й смішним та цілком безглуздим у іншій? Для чого жертвувати собою заради цінностей, які завтра можуть змінитися на протилежні?

Якщо людські погляди однаково відносні та рівнозначні, потрібно знайти виняткову точку зору, на яку можна буде спиратися у моральних судженнях. Якщо існують відносні моральні критерії, вони відносні стосовно чогось. Це щось повинно бути абсолютним. Відносне можливе, тільки коли існує й абсолютне. Тобто, можна знайти безумовний, незалежний від людини критерій, який дозволить зорієнтуватися й приймати рішення. Бог є абсолютном, завдяки якому можливо відрізнити зло від добра та зробити безпомилковий моральний вибір у складних життєвих ситуаціях. Без опори на абсолютне та об’єктивне, моральні вимоги втрачають безперечність і необхідність, ми не маємо надійних підстав стверджувати, що певний вчинок є добрим або поганим.

Стверджуючи, що слід прагнути до добра, оскільки це вимога Творця, середньовічна етика надає абсолютний фундамент для моральної поведінки. За способом обґрунтування моралі, християнська етика є *теономною* (*Theos* (грецьк.) – Бог). Вона наголошує, Бог

створив нас добрими, бути добрим значить бути собою, прозора розкривати свою природу й виконувати своє призначення у світі.

“Хвора воля” і Благодать

Наступне важливе питання полягає у тому, де взяти сили, щоб творити добро? Як відмовитися від власного задоволення на чийсь користь, поступитися чимось суттєво важливим для себе? Або позбутися якоїсь хворобливої пристрасті, наприклад, до ігрових автоматів, чи припинити вживання наркотиків? У “Психології” американського психолога, філософа-прагматика Вільяма Джемса (1842–1910) містяться вражаючі описи “хвороб волі”. Нормальні люди, зазначає вчений, не можуть навіть уявити собі ту нестримну силу, з якою залежні особи намагаються задовольнити свою пристрасть. Поставте в одному куті кімнати мене, в іншому – пляшку рому та стріляйте з гармат між ними – я все одне пробіжу через кімнату, щоб дістати пляшку; навіть якби я точно знав, що опинюся у пеклі, все одне б не відмовився від випивки, визнається один з них. Гіркий п’яниця в одній з богаділень Цинциннаті, продовжує Джемс, декілька днів марно намагався роздобути рому. Врешті він відрубав собі п’ясть руки сокирою і вбіг у будинок, піднявши до гори скривавлений обрубок і криком вимагаючи спиртного. Розпочалася метушня і йому дали чашку. П’яниця занурив у неї обрубок, потім випив ром і радісно повідомив, що тепер він задоволений.

Існують підстави стверджувати, що “нормальні люди” все ж таки цілком здатні уявити, яку силу мають пристрасті. Це знає той, хто хоч раз у житті кидав палити, або намагався позбутися зайвої ваги, чи стримував себе, щоб не відповісти образою на образу. Можна пригадати, наприклад, численні ситуації, коли ми днями й роками відкладаємо здійснення наших мрій, займаючись безплідним плануванням. Прокрастинація є однією з найголовніших хвороб нашого часу.

Як вже зазначалося, обіцянка винагороди, щастя та страх покарання є поширеними мотивами вчиняти добре. Слід лише пояснити, у чому полягає наше справжнє благо. Коли людина свідомо розрізняє добро і зло, вона не буде чинити зла добровільно. Так вважав, зокрема, Сократ (469 до н. е. – 399 до н. е.). Проте люди, які, наприклад, палять, добре обізнані стосовно ймовірно небезпечних наслідків цієї поганої звички й натомість відвертих переваг здорового способу життя. Зигмунд Фрейд, лікар-невропатолог, психіатр, психолог

знав, що його захоплення сигарами спричинило онкозахворювання, але не зміг відмовитися від задоволення навіть задля самозбереження.

Раціональні розрахунки не здатні протистояти спокусі. Людина може усвідомлювати згубність зла, співчувати піднесеним ідеалам, мати благородні наміри, але ці мотиви бувають неспроможні впливати на поведінку, “як не впливають на швидкісний потяг крики стоячого при дорозі” (В. Джемс). Благо знаю, схвалюю, але прагну до поганого – так описує цю широко відому ситуацію римський поет Овідій (43 до н. е. – 17 н. е.). Усе зазначене дає привід для дуже песимістичних констатацій. Німецький філософ Карл Маркс (1818–1883) називає мораль “безсиллям у дії”, оскільки у боротьбі з пороком вона завжди зазнає поразки.

Християнський моральний закон, масово сповідуваний у добу Середньовіччя, закликає вірних бути доскональними, як Отець Небесний (Мт. 5). Цю вимогу ілюструє епізод з Нового Заповіту. Один багатий юнак запитує Ісуса: “Що мені робити, щоб успадкувати вічне життя?” Ісус відповідає, слід виконувати заповіді: не вбивай, не кради, не свідкуй неправдиво, не кривди, шануй батька та матір. Юнак говорить, що виконує ці приписи ще змалку. Ісус поглянув на нього і мовив: “Одного тобі бракує: розпродай, що маєш, віддай все вбогим і матимеш скарб на Небі”. Юнак засмутився та відійшов, оскільки мав великі маєтки. Тоді Ісус сказав учням, що простіше верблюдові пройти через голчине вушко, ніж багатому увійти в Царство Боже. Учні це жахає та дивує. “Хто ж тоді може врятувати душу?” – непокоїлися вони. Людині це не можливо, відповів Ісус, але не Богу; кожен, хто залишить задля Мене дім, матір, дружину, майно, отримає вічне життя.

У наведеній біблійній історії міститься вимога позбутися будь-яких пристрастей, прив’язаностей, які можуть завадити виконанню обов’язку. Слід бути готовим принести у жертву заради вищої правди все, що є дорогим для тебе, повністю звільнитися від земного, і лише за цієї умови можлива небесна досконалість. Учні це жахає. Хто ж може виконати таке? Ісус говорить, що людина на це не здатна, це може зробити тільки Бог. Він допомагає людині впоратися з будь-якими складнощами та перепонами на шляху до моральної довершеності. Без Мене, говорить Ісус в іншому місці, не можете робити нічого (Ів. 15, 5).

Божа допомога, яку християнство називає Благодаттю, звільнює від влади пристрастей і дає слабкій людині сили для виконання обов’язку. Спаситель бачив, що людська природа знемагає під тягарем

боротьби, зазначає один з учителів християнської Церкви Іоанн Златоуст, тому Він зміцнює її Божою благодаттю, і як би ми хоч тисячу разів намагалися, не зможемо творити добрих справ без горішньої допомоги. Проте людина не мусить просто пасивно очікувати. Слід розпочати й прикласти труд, спрямовуючи себе робити добре. Тоді благодать приходить як відповідь, нерідко несподівана й така, що набагато перевершує найсміливіші сподівання.

Що говорить з цього приводу сучасна психологія? Людська психіка не вичерпується свідомістю, існує несвідоме, яке набагато ширше ніж свідомість. Там вміщуються ті частини нашої психіки, які ми не усвідомлюємо внаслідок їхньої несумісності з нормами моралі, вимогами культури або нашим образом “ідеального Я”. Вони утворюють психічні “комплекси”, які впливають на нашу поведінку всупереч свідомим рішенням. Людина будує плани, прагне щось здійснити у навчанні, кар’єрі, житті, але ці задуми можуть бути зруйновані неконтрольованим втручанням несвідомих шарів нашої психіки. З погляду психоаналізу людина є просто хробаком, стверджує австро-американський психолог Вільгельм Райх (1897–1957), годі фантазувати, що наші свідомі дії вільно визначаються тільки лише індивідуальною волею. Вони – крапля на поверхні моря неусвідомлених процесів, які обумовлюють нашу поведінку. Ми про них майже нічого не знаємо, боїмося їх пізнавати й хибно витлумачуємо.

Існують численні ситуації, коли свідоме “Я” людини не здатне самостійно впоратися з виникаючими проблемами, конфліктами психічного розвитку особистості та потребує сторонньої допомоги, пов’язаної з безсвідомим. Швейцарський психолог і психіатр, засновник аналітичної психології Карл Густав Юнг (1875–1961) у своїх працях стверджує, що існує спільний усьому людству прошарок психіки – колективне несвідоме, де містяться архетипи – психічні утворення, які формуються в процесі еволюції. Вони набувають відображення у релігії, мистецтві, рекламі, культурі в образах Мудрого старого, Фортуни, Музи тощо. Юнг зазначає, що комплекси та архетипи у минули часи називали янголами, демонами, богами. Самоздійснення особистості, виконання індивідуального людського призначення, досягнення повноцінності існування постає у аналітичній психології як діалог свідомого “Я” з архетипом Самості, таємничим центром психіки, який репрезентують такі постаті як Будда, Христос

тощо. На думку К. Г. Юнга, людина може набути підтримку архетипів колективного несвідомого за допомогою певних психологічних процедур і вправ.

Моральне здоров'я та вади душі (любов і гріх)

Розвитком заснованої Аристотелем етики як науки про чесноти стали середньовічні уявлення про позитивні та негативні риси характеру – моральні чесноти й пороки.

За визначенням Василя Великого (бл. 330–379), чеснота є серединою та співмірністю, порок же – надлишком або нестачею. Мужність є серединою між нахабством і боязкістю, смирення – між погордою та людинодогідництвом тощо. Чеснота виступає втіленням краси внутрішнього світу людини, тоді як пристрасті – його потворності.

Дорофей Палестинський (к. VI – поч. VII ст.) називає чесноту природнім здоров'ям, а порок – хворобою душі, яка є злом, позбавленим власної сутності. У рівній мірі є можливим лікування тілесних й душевних недуг. Ліками від останніх виступають християнські моральні заповіді. Дотримуючись їх, людина повертається до здоров'я, тобто, до добродійності, до справжнього, природного існування.

Середньовічна етика розробляє різні класифікації чеснот та пороків. Визначаються сім або вісім головних гріхів: обжерливість, хтивість, грошлюбство, гнів, печаль, зневага, марнославство, гордіня. Зберігається уявлення про чотири класичні, “платонівські” чесноти: поміркованість, мужність, розсудливість, справедливість. До них християнство додає віру, надію та любов.

Середньовічний богослов Іоанн Кассіан (бл. 360–435) здійснює аналіз зазначених чеснот для морального життя. Якщо людина вірить у надприродній світ, у продовження існування після смерті та пам'ятає, що грішників очікує пекло, вона буде уникати поганих вчинків. Віра, вселяючи страх майбутнього покарання, зазначає Кассіан, звільняє від скверни гріха. Надія відвертає розум від земних сподівань, спрямовує на небесну винагороду і зорієнтовує на зневажання тілесними задоволеннями та пристрастями. Любов запалює у вірних любов до Христа, культивує зростання у добрі і привчає з ненавистю уникати протилежного йому. Відтак, **віра** допомагає людині йти шляхом “раба”, який утримується від зла під страхом покарання, **надія** – прямувати шляхом “найманця”, якого приваблює винагорода, **любов** – стати

“сином”, який здійснює добро заради нього самого. Зазначена тріада сприяє протистоянню гріховності.

Головною чеснотою середньовічна етика вважає любов. “...Господа Бога люби свого всім серцем своїм, всією душею своєю і всією своєю думкою. Це найбільша й найперша заповідь. А друга однакова з нею: “Люби свого близького, як самого себе”. На двох оцих заповідях увесь Закон і пророки стоять” (Мт. 22, 37–40). “Люби і чини, що забажаєш”, – так формулює Августин Аврелій (354–430) своє правило моральності. Справді, якщо людина любить інших як саму себе, вона не буде робити їм нічого поганого. І навпаки, піклуватиметься про них, радітиме їхнім успіхам та співчуватиме негараздам.

Середньовічну, християнську етику любові з позицій філософського раціоналізму можна критикувати за те, що в основу моральності покладається почуття, яке може зникнути, поступитися місцем іншим переживанням. Етика обов’язку вважає, що розум є надійнішим фундаментом, спиратися у справах моралі доцільно лише на нього. Потрібно діяти, як вимагає окреслений розумом закон. Теплі ж почуття до інших тільки перешкоджають. Ми маємо чинити, виходячи суто з раціональних міркувань без зайвих сентиментів. Виконувати моральний обов’язок слід не тому, що відчуваємо приязнь і нам приємно догодити, а лише й винятково заради самого обов’язку, морального закону, добра.

Доречно зауважити, що середньовічна етика розуміє під любов’ю чесноту, “добродіяння”, а не мінливе почуття, що виникає та зникає саме собою. Любов треба плекати і навіть примушувати себе любити інших. Більш того, вимагається любити навіть ворогів. Тобто, мова не йде про хвилинні особисті вподобання, яким ми слідуємо, оскільки це приємно. Любити потрібно й тоді, коли ми цього зовсім не бажаємо. Таке добродіяння може стати надійним фундаментом моралі. Любов ніколи не перестає, пише апостол Павло, хоч і пророцтва припиняться, і мови замовкнуть, і знання скасується (1 Кор. 13, 8). Любов сильна як смерть, читаємо у біблійній “Пісні пісень”. Нарешті, “Бог є любов” (1 Ів. 4, 8), а Бог – всемогутня істота.

Отже, християнство також орієнтує на добро заради добра. Любити, тобто чинити морально правильно належить і коли щось не подобається, і коли відповідають ворожнечею та злом. У своїй Нагірній проповіді Ісус повчає, що слід благословляти тих, хто проклинає нас,

творити добро тим, хто ненавидить нас, молитися за тих, хто кривдить нас, щоб ми були синами Небесного Отця. Бо коли ми любимо тільки друзів, чого в цьому особливого? Чи не так само поводять себе й язичники?

Таким чином заповідана Ісусом Христом любов дозволяє подолати вузькі межі природної, психологічної, соціальної належності, поширюючись на всіх людей без виключення. Слід бути чуйними і порядними не лише з друзями, представниками свого соціального прошарку, але й з нижчими та вищими за статусом, і навіть із злочинцями також. Це не означає, що не можна карати правопорушників або вбивати супротивника на справедливій війні. Проте не можна, наприклад, катувати полонених з почуття особистої помсти. Навпаки, слід прагнути полегшати їхні страждання, бути милосердними до них.

Характерною для середньовічної, християнської етики є диференціація *справедливості* і *любові*. У біблійній притчі про блудного сина розповідається, як юнак, взявши свою частину батьківського спадку, пішов з дому та промотав його з п'яницями і повіями. Унаслідок хлопець змушений був працювати на чужині, виконуючи найбруднішу і ганебну працю – догляд за свинями. Молодий марнотрат голодує та бідує. Врешті решт він йде до батька зі словами: “Я негідний бути твоїм сином, прийми мене як простого найманця”. Батько радіє і наказує влаштувати велике свято з приводу його повернення. Старший син невдоволений: “Я постійно тут і сумлінно працюю, але мене ніяк не вшанували жодного разу”. Батько заспокоює його: “Ти завжди зі мною, і все моє належить і тобі, але потрібно радіти, що брат твій був мертвий та ожив, пропадав та знайшовся”.

Як бачимо, тут спрацьовує дещо інший принцип, ніж справедливість. З точки зору здорового глузду батько не правий, що й обурює старшого сина: кожному слід давати по його заслугах. Не називай Бога справедливим, говорить Ісаак Сирін, бо якщо Бог справедливий, то я загинув; якби Бог судив суворо по справедливості, то жодна людина не змогла б дожити й до вечора.

Отже, від кожного також очікується не тільки справедливість, але й любов. Як це можна реалізувати на практиці? Найперше, вміти пробачати, подібно до того, як був пробачений блудний син. Не прагнути до помсти. Не наполягати на покаранні тих, хто викликав

наше роздратування, хоча б це могло видаватися й справедливим. Не чекати похвали, винагороди у відповідь на свої добрі діла, хоча відплата за добро – це, безперечно, справедлива річ. Урешті слід робити більше, ніж ти зобов'язаний. Справедливість вимагає, наприклад, повертати борги. Якщо боржник цього не робить, його можна примусити по закону. До справ же любові не можна примусити. Немає закону, який би вимагав безкорисливо допомагати іншим. До цього спонукає вже не справедливість, а любов.

Формування характеру

Середньовічна етика наполягає, що культивувати слід усі чесноти одночасно. Плекати лише одну з них означає зводити тільки одну стіну будинку, яку повалить перший же порив вітру (Дорофей Палестинський). Розпочинати справу виховання характеру потрібно зі смирення, протилежністю якого є гординя. Це необхідно, щоб стати активним учасником, суб'єктом морального життя. Гордовита людина не бачить своїх недоліків та не хоче виправляти їх, оскільки вважає себе правою в усьому. Гординя перебиває шлях до морального розвитку, не дозволяє покласти начало добродіяння.

Зазначена колізія відбилася у біблійній притчі про молитву митаря та фарисея (Лк. 18). Фарисей – релігійний лідер, вчитель, що намагається виконувати усі вимоги Закону. Митниками називали збирачів податків. Зазвичай ці люди зловживали своїм положенням, грабували народ, нехтуючи моральними приписами. У своїй молитві фарисей перелічує досягнення: я пощу двічі на тиждень, жертвую десятину своїх надбань; дякую, Боже, що я не такий, як інші люди: здиришки, неправедні, перелюбні, або як цей митник. Митар же стояв здалека, не смів навіть очей звести до неба, але бив себе в груди й казав: “Боже, будь милостивий до мене, грішного!” Молитва митника була почута, оскільки він визнавав свою недосконалість. Фарисей же вважав себе бездоганим та ставив себе вище за інших. Так гординя робить людей морально незрячими. Як можна рухатися уперед, якщо необхідність змін навіть не відчувається?

За християнськими, середньовічними уявленнями, зло у світі починається з горделивості Люцифера. Смирення спрямоване саме проти неї, воно не лише виправляє наслідки, а знищує глибинну причину, самі витoki зла. Гординя перебиває будь-якому гріхові. Неможливо, наприклад, розгніватися на когось, перш ніж ми поставимо себе вище за нього (Дорофей Палестинський).

Для погорди знаходимо багато приводів. Можна величатися дорогим одягом, престижною роботою, гарною зовнішністю, фізичною силою, художньою обдарованістю тощо. Гордяться і добрими справами, але в даному контексті вони не сприяють моральній досконалості, а навпаки повертають до зла (початком якого і є погорда). Тому не варто надто радіти та пишатися, коли нас хвалять; потрібно приховувати свої добрі справи, не дозволяючи іншим говорити про них (Антоній Великий).

Тому слід бути якомога скромнішим, не зневажати нікого. Найвища досконалість полягає у тому, щоб ставити себе нижче за інших. Слабшого у чесноті вважай рівним собі, повчає Антоній Великий, рівного собі визнавай таким, що набагато перевершує тебе; не заздри тому, хто крокує догори, але вважай всіх інших людей вищими за тебе. Й чим ближче довершеність, тим більш відчувається власна негідність. Зазначене видається дивовижним з природної точки зору. Доречно тут провести паралель з відомим висловленням Сократа: “Знаю лише те, що нічого не знаю”. Чим більш людина пізнає, тим глибше вона усвідомлює безмежність ще не пізнаного. Й чим добродішнішою стає людина, тим більш недоліків вона у собі вбачає і починає себе вважати гіршою за усіх. Дорофей Палестинський пояснює це таким чином. Коли заможна людина з невеликого міста опиняється у столиці, вона відчуває себе бідною у порівнянні з місцевими вельможами. Якщо ж вона наближається до царя, то починає вважати себе жебраком. Так само й кожна людина вважає себе тим більше грішною, чим ближчою вона стає до Бога, виконуючи Його заповіді.

Смиренна людина не вважає свої добрі справи власним здобутком, але приписує їх Божій допомозі, хоча нам і здається, що ми все робимо самостійно. Дорофей Палестинський зазначає, що такий незвичайний стан свідомості природно народжується з виконання заповідей. Добро – це плід, який породжує душа, виконуючи моральні вимоги. Чим більше плодів на гілці дерева, тим більше вона схиляється. Чим більше добра робить людина, тим більше вона схиляється перед Богом. Причому, якщо не приписувати всі досягнення Богові, то справжнього смирення не отримати. Ми обов’язково будемо гордитися своїми здобутками, коли вони винятково наші, повертаючись таким чином до зла. Погоджуючись з тим, що добро робить через нас і в нас Господь, ми прибираємо привід для погорди. Смирення – це розуміння, усвідомлення того, що сам по собі не можеш чинити нічого (Ів. 15, 5).

У вихованні, прищепленні смирення можна виділити декілька пунктів. Шляхом до смирення є самопізнання, спостереження за собою, тверезий погляд на себе. За християнським вченням усі люди не янголи, й у всіх нас є недоліки. Розмислимо про нашу природу, подумаємо про свої гріхи, пізнаємо, хто ми, і це стане нам достатнім приводом для смирення в усьому (Іоанн Златоуст).

Важливо не любити балаканину та дискусії винятково заради змагання. Справу смирення виконує той, хто уникає порожніх розмов, не суперечить старшим, не наполягає на своїй думці, здатен витримати кривду й нікого не прогнівляє, розмірковує Ісайя Пустельник (приблизно V ст.).

Слід уникати відповідей на образи образою. Навпаки, слід прагнути до злагоди, просити пробачення, навіть якщо не вважаєш себе винним. Той є справді великим перед Богом, хто не соромлячись приймає звинувачування, навіть і несправедливі, щоб дарувати Церкві належну користь – лад і спокій (Василій Великий). Вимогливо аналізуючи свої вчинки, маємо визнати, що у більшості випадків ми перші даємо привід до непорозуміння, несправедливо звинувачуючи у цьому нашого кривдника. За християнським вченням наші негаразди – це спокута за зло, яке ми скоїли раніше, або вчиняємо зараз. За допомогою страждань людина спокутує свої гріхи та позбавляється від них. Знесені у земному житті покарання дозволяють полегшити вирок за труною.

Резюмуючи, вкажемо на головні риси смирення:

1. Нікого не ображати, не принижувати й не засуджувати.
2. Не хвалитися добрими справами, не шукати слави й похвали, вважаючи себе негідним цього; визнавати себе гіршим за інших.
3. Мужньо зносити образи і неприємності, розуміючи, що сам дав привід, так або інакше заслужив це.
4. Приписувати Богові свої здобутки.

Той, хто смиряє себе, відчуває радість та спокій. Критично ставлячись до своїх недоліків і прагнучі не судити інших, людина досягає піднесеного, світлого стану. За судженням Симеона Нового Богослова, спочатку від суму про те, що скоїла погане, в людині народжується смирення, від нього приходять невимовні радість і втіха; довкола смирення зростає надія на порятунок – чим грішнішим від усієї душі вважає себе будь-хто, тим більше розростається у ньому надія як

квітка усередині його серця, і він достовірно дізнається, що буде врятований.

Продовжимо про виховання бажаних рис характеру, та викоренення поганих. Середньовічні знавці людської душі виділяють такі стадії у розвитку гріха, морального зла: 1) з'явлення думки, "помислу" про щось, чого не можна робити, 2) утримання цієї думки, приємні почуття від неї, готовність вчинити щось негідне 3) негативна практична дія, морально неприпустимий вчинок.

Бажано передусім уникнути лихого наміру. Хто своїм спротивом і твердістю від самого початку відкидає від себе спокусу, той водночас відсікає й усе інше (Єфрем Сирійський). Недостатньо лише відкинути лиху думку, слід прищепити собі неприязнь до неї. Ненавидьте зло та туліться до доброго, говорить апостол Павло (Рим. 12, 9). Коментуючи наведений рядок, Іоанн Златоуст зазначає, що багато людей не чинять реального зла, але мають лихі бажання, тому слід відвертатися від злого, оголосити йому війну, відкинути саму прихильність до нього, мати чисті думки й не просто вправлятися у чесноті, але любити добро.

Якщо ж турбує пристрасний помисел, слід сповідувати його, інакше ми даємо помислові сили перемагати та мучити себе, наставляє Дорофей Палестинський. У своїх "Повчаннях" він наводить особистий досвід сповіді: коли приходила якась думка, я записував її, щоб відкрити старцеві, й ще до завершення запису відчував полегшення та користь. Потрібно також приділяти велику увагу "екології середовища". Дотримуючись дієти, не варто оточувати себе зображеннями, предметами, які викликають апетит. Кожен, хто бажає тримати психіку незалежною від злих думок, має слідкувати за "інформаційним потоком" і відкидати небажане, уникати ситуацій, які можуть порушити спокій душі. З чистим чистий будеш, а з лукавим розбестишся (Пс. 18). Нарешті, середньовічна, християнська етика вчить, що марно сподіватися побороти злі думки одним власним зусиллям. Слід звертатися за допомогою до Бога, і вона обов'язково прийде.

Що робити, коли не вдалося відкинути спокусливий образ, він увійшов у душу та призвів до скоєння негарного вчинку? Насамперед потрібно не допустити утворення поганої звички. Пристрастю називають порок, який протягом довгого часу перетворився у псевдо-природну властивість так, що душа сама собою до нього прагне (Іоанн Синаїт). Від багатьох повторень думок і дій людина набуває звички

діяти відповідним чином. Коли справа дійшла до утворення пристрасті, людина не може відмовитися від неї, навіть якщо відчуває на собі її руйнівні, болісні наслідки.

Щоб позбутися хворобливих залежностей, поганих рис характеру та виховати добрі слід витягувати з “поля душі” корені зла. Як зазначалося, головним є гордіня. Перед будь-яким поганим вчинком ми величаємося. Боротьба з гордінею розглядалася вище. Зараз згадаємо слова Єфрема Сирійського: гордість винищується не осудженням і не пониженням інших (як поведився зухвалий фарисей), а, навпаки, уваженням себе найменшим з усіх.

Далі потрібно закласти духовне добриво для підтримки паростків добра. Добривом є каяття, усвідомлення й визнання своїх моральних недоліків і рішення більше не робити погані справи. Грішник обіцяє Богові зректися зла, яке він скоїв. Покаяння, читаємо у “Ліствиці” Іоанна Синаїта, це заповіт (угода) з Богом про виправлення життя, помисел самоосудження, дитя надії та відкидання відчаю. Не жахайся, наставляє Іоанн Синаїт, якщо й щодня падатимеш, не відступай, і янгол охоронець допоможе тобі; свіжа виразка зцілюється легко, застаріла ж рана вимагає багато праці; деякі рани стають невиліковними, але у Бога все можливо (Мт. 19, 26).

Тепер слід закласти насіння – добрі справи. Необхідно не просто “ухилитися зла”, але й “сотворити благо” (Пс. 33). Замало відкидати спокусливі думки та утримуватися від недобрих справ, до яких ці думки схиляють. Потрібно чинити протилежні їм дії, інакше душа залишиться у полоні пристрасті. Грошолобство лікується співчуттям до бідних, нудьга – вдячністю за все Богові, марнославство – таємною добродійністю (Єфрем Сирійський).

Треба наполегливо плекати добру звичку замість поганої, знов і знов повторюючи відповідні дії. Коли я вивчав світські науки, згадає Дорофей Палестинський у “Повчаннях”, це здавалося спочатку настільки обтяжливим, що взяти книгу було так само важко, як доторкнутися до звіра; коли я продовжував нудити себе, то старання перетворилося у такий навик, що від пильності до читання я вже не помічав, що їв або як спав; я навіть ухилився від спілкування з друзями під час читання, хоча був дуже товариським і любив їх.

Справа формування характеру у боротьбі з злими навичками здається практично неможливим подвигом. Проте слід лише розпочати і дещо примусити себе. Середньовічні моральні вчителі наполегливо

зазначають, що докладання зусиль привертає Божу допомогу. Неможливо відразу досягнути повноти досконалості, але цілком у наших силах здійснювати невеликі, поступові кроки. Не гадай, говорить Дорофей Палестинський, що чеснота любові переважає твої сили і важка у виконанні, лише покажи Богові свої бажання і старання й відчуєш Його допомогу. Не чини зла ближньому, не засмучуй його, не обмовляй, не лихослов, не зневажай та не докоряй, відтак почнеш поступово робити й добре своєму братові, співчуваючи йому і даючи йому те, чого він потребує; бо щоденно допомагаючи ближньому, піднесешся до свідомого бажання його користі як своєї власної і його успіху як свого власного; це й означає любити ближнього свого як себе самого.

Педагогічна етика Середньовіччя

Здобутки середньовічної східно-християнської педагогіки викладені у працях Климента Александрійського, Василя Великого, Іоанна Златоуста, Дорофея Палестинського та інших. Тогочасна система виховання була переважно релігійною, спрямованою на досягнення духовно-моральної досконалості й порятунком душі. Проте у своїй “Промові до християнських юнаків” Василій Великий зазначає, що на шляху до вічного життя людину очікує боротьба, до якої потрібно готуватися й вивченням світських дисциплін. При цьому потрібно пам’ятати, що бджоли, по-перше, сідають не на будь-яку квітку, по-друге, не намагаються взяти все, а тільки корисне. Тому потрібно звертати увагу виключно на те, що відповідає високому духовному призначенню людини. Зриваючи троянди в саду, ми стережемося шпичаків. Так само слід уникати шкоди, яку можуть містити знання.

Користь світської науки визнається із вказівкою на її обмеженість. Вона має значення тільки в цьому, земному житті, яке швидко минає. Головним вважається не короткочасне, а вічне. Потрібно приготувати душу до зустрічі з Творцем, підготуватися до вічності. Тому не варто перебільшувати користь світських наук. Не слід надто піклуватися про те, щоб зробити з сина великого оратора, зазначає Іоанн Златоуст, варто виховувати дитину у дусі християнської мудрості. Гідна поведінка краща за вміння говорити, діла цінніші за слова. Лише гарний, добродішний характер є джерелом дійсного блага для людини. Вірні Божому закону діти знаходять щастя й у земному житті. Зі справді

християнською вдачею і бідний викликає повагу та любов, тоді як лихе серце жодне багатство не врятує від зневаги оточуючих.

Християнська етика повчає, що позбутися шкідливої якості характеру можна лише вправляючись у протилежній щодо неї чесноті. У відповідності з цією тезою Василій Великий висловлюється про покарання у виховному процесі. Якщо дитина зробила поганий вчинок словом (лаяла когось, брехала), слід покарати її мовчанням. Свари та озлоблення потрібно долати примиренням і любов'ю. Розумне покарання має налаштовувати учня на спокій та навчати терпінню.

“Повчання” Дорофея Палестинського містять практичні поради для духовних наставників та їхніх учнів. Останніх слід виховувати особистим прикладом, оскільки діла сильніше слів. Не надто обурюватися на провини, але розкривати шкідливі наслідки проступку. Вчителю не бажано часто виговорювати учневі, оскільки це обтяжливо, а звичка до докорів спричиняє нечуття. Краще не наказувати, а говорити із смиренням, немовби висловлюючи пораду – це позитивно сприймається, сильніше переконує та заспокоює. Коли учень суперечить, не можна ставитися до нього зверхньо і гніватися, адже він – людина, тобто, образ Божий, якого спокушає спільний ворог. Промовляючи догану іншому з гнівом, ми лише потураємо особистій пристрасті. Навіть справедливий привід не виправдовує порушення злагоди. Слід заспокоїтися і вже тільки згодом звинувачувати, погрожувати, умовляти.

Учні Дорофей Палестинський закликає не довіряти своєму серцю, оскільки кожному властиво помилятися через пристрасті; не думати, що вони краще за свого вчителя. Вірити, що докори – це ліки проти погорди й зарозумілості, молитися за тих, хто викриває наші темні риси. Не прагнути дізнаватися про недоліки інших, не приймати підозри на оточуючих та намагатися перетворити їх на добрі думки. Перш за все потрібно зберігати совість у відношенні до Бога, людей і речей.

У праці Климента Александрійського “Педагог” змальовано образ ідеального вчителя, втіленням якого виступає Ісус Христос. Подібно до того, зазначає Климент, як полководець все влаштовує, піклуючись про здоров'я солдат, а керманіч – про безпеку подорожуючих, так Ісус (Педагог), дбаючи про нас, своїх дітей, навчає такому способу життя, який веде до спасіння.

Вихователь має любити учнів і турбуватися про їхні потреби так, як це робить Христос. Він наставляє власним прикладом, виступаючи найкращим ідеалом поведінки. Тому будемо уважно дивитися, зазначає Григорій Богослов, куди йде Господь, оскільки Він кличе “йди за Мною” (Мт. 8, 22). Йти за Ним означає наслідувати Йому.

Загальна характеристика середньовічної етики

Етика Середньовіччя ґрунтується на християнстві, однією з характерних рис якого є парадоксальність. Іудеї сприймали християнську проповідь як “спокусу”, тобто те, у що важко, майже неможливо повірити. Для витонченої античної культури християнська релігія була просто “безумством” (1 Кор. 22–25). Парадоксію успадковує й середньовічне вчення про мораль. Адже настанови любити ворогів, вважати себе гіршим за усіх і подібні здаються неприродними, суперечать здоровому глузду.

Середньовічна етика опирається релятивізму та суб’єктивізму, демонструє абсолютні, об’єктивні основи моральної поведінки, чіткі критерії розрізнення добра і зла. За способом обґрунтування моралі вона є теомомною.

Християнська мораль дає людині піднесену мету: будьте досконалими, як ваш Небесний Отець (Мт. 5, 48). У світлі абсолютного ідеалу виразно постає слабкість людини. Її воля не спроможна самотійно протистояти пристрастям (хворобам душі), розум не здатний контролювати хаос бажань і потягів. Для повноцінного морального життя необхідні свідомі зусилля людини та надприродна допомога – Божа благодать.

Моральна філософія Середньовіччя розвиває етику чеснот доби греко-римської Античності. Значна увага приділяється вихованню характеру й формуванню доброчесної особистості. Ісус Христос виступає персоніфікацією довершеності, прикладом, на який належить орієнтуватися.

До класичних (платонівських) чеснот в епоху Середньовіччя додаються віра, надія, любов. Любов утверджується як основа моральної поведінки, провідний принцип побудови відносин між людьми. Тому середньовічну етику слід визначити і як етику любові.

Віра та надія зорієнтовують на духовне, надприродне буття. Християнська мораль передбачає напружене перетворення внутрішнього світу людини. Чим ближче до Абсолюту, тим

повноціннішим стає її існування. Плекаючи чесноти, виконуючи Біблійні заповіді, людина наближається до Бога й отримує вічне життя. Порятунком людської душі – головна мета середньовічної етики.

Література:

1. Авва Доротея Поучення і послання. Львів : Свічадо, 2005. 200 с.
2. Александрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження : підручник. Київ : Вид-во ПАРАПАН, 2002. 172 с.
3. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Київ : Українське біблійне товариство. 1991. 1375 с.
4. Василій Великий Морально-аскетичні твори. Львів : Свічадо, 2007. 380 с.
5. Святий Августин Сповідь. Львів : Свічадо, 2014. 356 с.
6. Святий Антоній Великий Настанови про життя у Христі. Львів : Місіонер, 2006. 192 с.
7. Святий Єфрем Сирійський Подвижницькі настанови. Львів : Місіонер, 2001. 238 с.
8. Святий Йоан Касіян Огляд духовної боротьби. Преподобний Езихій, пресвітер Єрусалимський Слово про тверезіння і молитву. Преподобний Ніл Синайський Аскетичні настанови. Львів : Місіонер, 2004. 340 с.
9. Святий Йоан Ліствичник Ліствиця духовна. Святі преподобні отці Варсануфій та Йоан Про подвиги та боротьбу з пристрастями. Святий авва Доротея Подвижницькі настанови. Львів : Місіонер, 2002. 185 с.
10. Тофтул М. Г. Етика середньовіччя // Етика: Навчальний посібник. Київ : Видавничий центр “Академія”, 2005. С. 293–300.

Завдання та запитання до теми:

1. Як співвідносяться положення середньовічної етики з ідеями сучасної психології?
2. Що говорять про походження, природу добра та зла мислителі Античності, Середньовіччя та сучасності?
3. Як середньовічна етика диференціює феномени справедливості і любові?
4. Яку роль відіграє християнське смирення у справі морального виховання?
5. Які стадії розвитку гріха, моральної вади виокремлює середньовічна етика?
6. Що слід робити, щоб позбутися шкідливої звички?
7. Охарактеризуйте головні ідеї педагогічної етики Середньовіччя.

Тестові завдання:

1. До чільних представників середньовічної етики належить:
 - а) Арістотель;
 - б) Августин Аврелій;

- в) Еріх Фромм;
 - г) Вільгельм Райх.
2. За способом обґрунтування моралі теономною є:
- а) етика Іммануїла Канта;
 - б) етика утилітаризму;
 - в) середньовічна етика.
3. Надприродну допомогу у боротьбі з злом надає:
- а) Божа благодать;
 - б) психоаналіз;
 - в) громадська думка.
4. Головним джерелом моральної недосконалості середньовічна етика вважає:
- а) несправедливі засади суспільного життя;
 - б) погорду;
 - в) природу людини.
5. Середньовіччя додає до класичних, “платонівських чеснот”:
- а) справедливість;
 - б) любов;
 - в) щастя;
 - г) надію;
 - г) віру;
 - д) мужність.

Ключ до тестів: 1 б; 2 в; 3 а; 4 б; 5 б, г, г.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ЕТИКА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ”



ЙОАН КАСІЯН
(бл. 360 – бл. 435)



Святий Йоан Касія – богослов, теоретик та практик чернецького життя, один з основоположників монашества у Галлії. Згідно найбільш поширеній версії народився у римській провінції Мала Скіфія (сучасна Румунія) в достатньо заможній родині, ґрунтовно вивчав світські науки, володів грецькою та латинською мовами. На Сході навчається християнському подвижництву у монастирях Палестини та Єгипту. У Константинополі знайомиться з Іоанном Златоустом (бл. 347–407). Для захисту Златоуста від несправедливих звинувачень вирушає до Риму. Пізніше засновує у Массилії (сучасний Марсель) чоловічу та жіночу обителі, використовуючи набутий на Сході глибокий досвід. Праці Йоана Касіяна присвячені організації монастирського життя, етичній проблематиці, богословській полеміці. Зокрема Касіян вказував на помилки Августина Аврелія стосовно співвідношення Божої благодаті та особистих зусиль людини у моральнісному, духовному зростанні.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Святий Йоан Касія. Огляд духовної боротьби. Преподобний Езихій, пресвітер Єрусалимський. Слово про тверезіння і молитву. Преподобний Ніл Синайський. Аскетичні настанови / пер. з рос. Дам'яна Кічі. Львів : Місіонер, 2004. 340 с.

г) Про боротьбу з духом гніву

83. У четвертій битві мусимо з коренем вирвати смертоносну отруту гніву зі своєї душі. Бо доки вона гніздиться у нас і засліплює око нашого ума згубним мороком, доти не зможемо ми розпізнавати добра й зла, набути гостроти всечасного споглядання, володіти зрілістю поради, бути причасниками життя, триматися неухильно правди, приймати правдиве духовне світло, бо сказано: *З журби в очах мені темніє* (Пс. 6:8). Через гнів не зможемо причаститися мудрості, хоч би всі й називали нас мудрими, бо ж

гнів гніздиться в серці дурнів (Проп. 7:9). Не зуміємо досягнути й життя вічного, хоч би люди й вважали нас розумними, бо, як сказано в Приповідках, *дражливе слово викликає лютощі*. Не зможемо перебувати завжди в правоті серця, *бо гнів людини не чинить справедливості Божої* (Як. 1:20). Нас не будуть поважати навіть смертні віку цього, хоч би й за походженням ми були знатні, оскільки муж гнівливий – неблагочестивий. Ніколи не зможемо дати зрілої поради, *бо запальна людина робить дурниці* (Прип. 14:17). Не уникнути нам також тривоги і метушні, не звільнитися від гріхів, навіть якщо інші не завдаватимуть нам клопотів, *бо ж гнівливий чоловік здійснює сварку, і гарячий – множить провини* (Прип. 29:22).

84. Дехто, силкуючись виправдати гнівливість – цю згубну хворобу своєї душі, намагається применшити її, фальшиво тлумачачи *Писання*. Немає, мовляв, жодної біди, коли гніваємося на братів, що грішать, бо навіть Сам Господь палає гнівом на грішників: *І скинів гнів Господень на народ свій* (Пс. 106:40); або ж в іншому місці читаємо, що Пророк молиться так: *Не докоряй мені, о Господи, в Твоєму гніві і не карай мене в Твоєму обуренні* (Пс. 6:2). Не розуміють вони, що тим і братів своїх заохочують до гнівливості на погибель їм і самим собі, та ще й безмежному Богові – джерелові всякої чистоти – накидають нечисту тілесну пристрасть.

85. Якщо *Писання* розуміти буквально, по-простацьки, в почуттєвому значенні, то виходить, що Бог засинає і прокидається, сидить і ходить, наближається і віддаляється, має тілесні члени – голову, очі, руки, ноги тощо. Як не можна без святотатства думати так про Того, Хто – за *Писанням* – невидимий, незбагнений, всюдисущий, так без богохульства не можна приписувати Йому пристрасть гніву та пересердя. Тілесні члени і рухи означають властивості та діяння Божого Провидіння щодо нас – їх ми ліпше пізнаємо завдяки образним назвам. Очі, наприклад, означають Боже всебачення і всезнання; руки й ноги – Його творче діяння і провидіння; м'язи – силу та вседержительство. Так і про гнів Божий треба розуміти не дослівно, а гідно Бога – далекого від усякого обурення. Господь є Суддя, Який справедливо відплатить за все, що ми вчинили в цьому світі. Тому, читаючи *Писання*, ми повинні всіляко остерігатися того, що суперечить Його волі.

86. Монах, що прямує до досконалості й бажає законно подвизатися у духовному, хай позбудеться усякого поруху гніву й лютощі. Бо заповідає йому обранець Божий: *Усяка досада, гнів, лють, крик та хула мусять бути викорінені з-посеред вас разом з усією злобою* (Еф. 4:31). Апостол також каже: *Всякий гнів нехай відійметься від вас*, не визнаючи тим жодного кінцевого чи нібито корисного гніву. Тим-то монах, якщо й хоче вилікувати брата свого, що грішить, хай робить це так, щоби, подаючи стражденному ліки від, можливо, дуже легкої недуги, не розгніватися самому й не занедужати гіршою від тої хвороби – засліпленням. Бо тому, хто хоче вилікувати рану іншого, треба самому бути здоровим і вільним від усякої

пристрасті, щоби часом не до нього було мовлене Євангельське слово: *Лікарю, вилікуй себе самого* (Лк. 4:23). *Чого ти дивишся на скалку в оці брата твого? Колоди ж у власнім оці ти не добачаєш? Або як можеш своєму братові сказати: Дай, хай вийму скалку в тебе з ока, а он же колода в твоїм оці?* (Мт. 7:3–4).

87. Гнів засліплює очі серця і, накинувши покров на гостроту духовного зору, заслоняє перед ним Сонце Правди. Проте буває і від гніву велика користь: коли сердимося на солодкопристрасні порухи нашого серця і обурюємося, коли з закутків нашої душі підіймається таке, що соромимося робити чи навіть говорити перед людьми. І лякаємося тоді самої думки про Ангелів і Бога всюдисущого, Його всевидючого ока, що перед ним не сховається жодна таємниця нашого сумління. Або якщо ми проти самого гніву повстаємо, коли він підбурює нас проти брата, і гнівно відкидаємо його згубні намовляння, не даючи йому сховку в тайниках свого серця. Так гніватися навчив нас Давид, що рішуче відкидав від своїх почуттів оцю пристрасть, бо навіть своїм явним ворогам, що їх Господь передав йому в руки, не відплачував помстою. Коли Семей кидав каміння на Давида, вголос проклинав його перед усіма людьми, тоді Авішай, син Церуї, за таку образу царя хотів відтяти Семею голову. Блаженний Давид, обурившись побожним гнівом проти цього, зберіг непохитною своєю лагідність і показав взірець смиренності та стійкої терпеливості, кажучи: *Що мені¹ й вам сини Церуї? Якщо проклинає, бо Господь сказав йому: Проклинай Давида, – то хто може йому сказати: чому ти так робиш?*” І каже Давид до Авішай і до всіх своїх слуг: *“Дивіться, ось мій син, що вийшов з мого тіла, наставився на моє життя, то скільки більше оцей веніяминянин? Лишіть його, нехай проклинає, бо це Господь звелів йому. Може, Господь зглянеться на моє горе й віддасть мені добром замість сьогоднішнього прокльону”* (2 Сам. 16:10–12).

88. Отже, нам дозволено гніватися, але тільки ради спасіння нашого, тобто на самих себе і на підступні лихі помисли – *гніватися* на них і не *грішити* на погибель собі. Цей же зміст сокрито і в таких словах: *Роздумайте в серцях ваших, на ложах ваших, і мовчіть* (Пс. 4:5), бо те, що виринає у серцях наших, зумовлене вторгненням спокусливих намов ворога людського. Коли спокійним розмірковуванням, ніби лежачи на вигідному ложі, зуміємо втихомирити всякі пориви гніву, тоді загладжуємо свою вину спасенним упокоренням. Блаженний Павло, сказавши: *Гнівайтесь, та не грішіть*, додав до того: *Хай сонце не заходить над вашим гнівом, і не давайте місця дияволу* (Еф. 4:26–27). Якщо не можна, щоби сонце заходило над гнівом нашим і якщо ми, перебуваючи в гніві, дозволяємо дияволу зайти в своє серце, то як тоді Апостол звелів нам перед тим гніватися: *Гнівайтесь, та не грішіть?* Чи не явно він каже: гнівайтесь на свої пристрасті, на сам гнів ваш, щоб інакше не зайшло у ваших

¹ Що мені – це семітська ідіома з місцевої говірки, що означає: чого нам втручатися у цю справу.

потьмарених від гніву умах Сонце Правди – Христос – і замість Нього не дали ви місця дияволу в собі?

89. Під сонцем образно можна розуміти також розум, бо він освітлює усі помисли й прагнення нашого серця. Під заборонаю гніву – заповідь не гасити цього сонця пристрасстю гніву, щоб з його заходом не охопила серця нашого темінь бурхливого збентеження разом з його володарем дияволом, і ми, огорнені мороком гніву, не опинилися у темряві ночі, не відаючи, що нам далі робити. У такому значенні ці слова Апостола передали нам старці у своїх настановах, котрі забороняють нам навіть на коротку мить гніватися у наших серцях. Ми повинні остерігатися кари, згаданої у Євангелії: *Кожний, хто гнівається на брата свого, підпаде судові* (Мт. 5:22). Якби було дозволено гніватися до заходу сонця, то пристрассть гніву, користаючи з такого дозволу, завжди поспішала би нібито законно задовольнити свою мстивість ще до того, як зайде сонце.

90. Що ж казати про тих, гнів котрих не згасає навіть із заходом сонця, що багато днів гніваються на тих, хто їх розсердив? Хоч на словах вони запевняють, що не гніваються, та на ділі виявляють своє сильне обурення, коли, наприклад, ввічливо й лагідно не говорять до образника свого. Їм здається, що вони не грішать, бо не шукають помсти кривднику своєму. Але вони просто не наважуються або не можуть помститися – серце ж їхнє кипить злобою і тому отрута гніву їхнього служить їм на погибель. Вони відразу не виганяють гіркоти роздратування з душі, а перетравлюють її протягом багатьох днів і лише якимось з часом трохи її приборкують.

91. Можна подумати, що не мститься і не обурюється той, хто за намовою гніву робить тільки те, що може! Ті, що стримують гнів не з миролюбності, а через те, що не можуть помститися, зганяють своє зло іншим робом. Не маючи можливості помститися ділом, вони принаймні привітно не говорять до тих, на кого гніваються. Немовби достатньо не гніватися у ділах, а виривати його з тайників серця – немає потреби! Остерігаймося, щоб не позбутися нам тверезої розсудливості й світла знання, затьмарившись мороком гніву, й не перестати бути храмом Духа Святого. Бо гнів, затаєний у серці, хоча явно не ображає людей, але так само, як і гнів виявлений, затьмарює найсвітліше сяйво Духа Святого.

92. Хіба можна думати, що Бог дозволяє нам хоч одну хвилину гніватися, якщо Він забороняє нам навіть молитися, коли гніваємося на когось або коли хтось інший гнівається на нас: *Коли, отже, приносиш на жертovníк дар твій і там згадаєш, що твій брат має щось на тебе, зостав там перед жертovníком твій дар; піди, помирись перше з твоїм братом і тоді прийдеш і принесеш дар твій* (Мт. 5:23–24). Як же можна думати, що нам дозволено гніватися на брата (не те, що багато днів, а хоч би до заходу сонця), якщо навіть тоді, коли він має щось проти нас, не дозволено нам молитися до Бога?! Апостол же заповідає нам: *Моліться без перерви* (1 Сол. 5:17); *Я хочу, отже, щоб мужі молилися на всякому місці, зводивши*

до неба чисті руки, без гніву й суперечки (1 Тим. 2:8). Якщо ж будемо й далі отруювати гнівом серця наші, то нам залишається: або ніколи не молитися, тобто не сповняти Апостольської та Євангельської заповіді, що велить нам безперервно і на всякому місці молитися; або ж, обманюючи себе, зводити до неба руки, незважаючи на заборону і знаючи притім, що так не молитву приносимо Богові, а виявляємо горду непокору Йому.

93. Не тільки Євангельські та Апостольські заповіді забороняють нам гніватися на брата свого. Навіть Старий Завіт, який дещо потурає немочам нашим, так само остерігає нас від гніву: *Не будеш ненавидіти брата твого в твоїм серці* (Лев. 19:17); *Путі злопам'ятних до смерті* (Прип. 12:28); *Не будеш мститися і не будеш злопам'ятним супроти твоїх земляків* (Лев. 19:18). Як видно зі Старого Завіту, гнів на братів теж присікається не тільки в ділах, а й у таємних помислах, бо ненависть наказано з коренем виривати зі серця, за образу ж не тільки не мститися, а навіть не пам'ятати про неї.

94. Деколи, переможені гордістю чи нетерпеливістю, відчуваємо внутрішню спонуку виправити свою нестійку й безладну вдачу, тож утікаємо в пустиню. Вважаємо, що там нас ніхто не потривожить і ми негайно здобудемо чесноту терпеливості. Тим виправдовуємо своє недбальство щодо вгамування гніву і не вбачаємо причин його у власній нетерпеливості, а, навпаки, звалюємо свою провину на братів. Але якщо ми будемо спихати свою вину на інших, то ніколи не осягнемо належної міри терпеливості й досконалості. Виправлення і втихомирнення свого серця не перекладай на інших, а утримуй його в праведній настанові своєї волі. Наше бажання не впадати у гнів повинно залежати не від досконалості інших людей, а від нашої чесноти, що здобувається не чужою терпеливістю, а власною великодушністю.

95. Самітницьке життя належить досконалим і тим, хто очистився від усякої пристрасті в спільноті братів. У пустиню не втікати треба через свою легкодушність, – а досягати там висоти Божественного споглядання, що його навіть досконали не можуть здобути деінде, як тільки в пустині. Пристрасті, що їх ми перенесемо з собою до пустині, не знищуються там, хоча, можливо, затаяться. Пустиня для очищених серцем – місце найчистішого споглядання і пізнання духовних таємниць. Пристрасті ж неочищеного серця зазвичай не тільки не зникають там, а ще й посилюються. Пристрасний пустинник доти терпеливий і смиренний, доки не зустрічається з людьми. Проте не забариться виявити своєї лихогої вдачі в розмові чи поведінці з братами. Тоді одразу ж повстануть приховані пристрасті, що, як неприборкані коні, відгодовані та відпочилі, з шалом вирвуться зі своїх загород на загибель своєму вершинові. Бо неподолані пристрасті скаженіють, коли їх намагаються приборкати серед людей. І навіть ту крихту терпеливості, що її мав монах у спільноті з братами і яку виявляв принаймні з пошани до них й

сорому показатися слабовільним, втрачає він у безтурботній безпечності пустині.

96. Гнівливі люди подібні до отруйних змій та хижаків, які доти не виявляють своєї лютої природи, доки ховаються по норах чи лігвах. Але за те не вважаються вони мирними тваринами, бо ж не тому не шкодять, що миролюбні, а тому, що такими змушує бути їх пустиня. Та як тільки побачать вони свою жертву, негайно виявляють приховану в собі отруту й лють. Так і спраглим досконалості замало не гніватися на людей, допоки немає з ними жодних стосунків чи зіткнень. Гнів у них тільки причаївся, готовий вибухнути будь-якої хвилини. Пригадую, як живучи в пустині, я деколи сердився на тростину, що нею писав, якщо мені не подобалась її товщина; іноді на ніж, якщо він затупився і повільно різав; деколи на кремій, якщо одразу не міг добути з нього іскри вогню, а мені вже не терпілося читати. Інколи такий сильний гнів закрадався, що мимоволі виривалося прокляття з уст на бездушну річ або доконче на диявола – цим і вичерпувалось обурення, а душа заспокоювалася. Отже, для досконалості замало самої відсутності людей, на котрих би збуджувався гнів. Якщо попередньо не здобудемо терпеливості, пристрасть гніву може вибухати й на німі речі. Бо, залишаючись у нашому серці, вона не дає нам ні досягнути миру, ні визволитися від інших пристрастей.

97. Якщо бажаємо сподобитися вищого Божественного блага, що про нього мовиться: *Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога* (Мт. 5:8), то потрібно прогнати пристрасть гніву не тільки з діл наших, а й з коренем вирвати її з глибини душі. Бо небагато буде користі, коли придушуватимемо гнів у слові й не виявлятимемо його на ділі, якщо Бог, перед Котрим не сховаються сердечні таємниці, бачить його в тайниках нашого серця. Євангельське слово заповідає радше відсікати корені пристрастей, а не їхні плоди, що, певна річ, без коренів усохнуть. Душа зможе постійно перебувати в терпеливості та святості, якщо усунемо гнів не тільки з видимих діл наших, а й з потаємних помислів. Треба викорінювати гнів і ненависть ще й тому, щоби не впасти в гріх душоубства, бо *кожний, хто гнівається на брата свого, підпаде судові* (Мт. 5:22) і *кожен, хто ненавидить брата свого, – душоубець* (1 Йоан 3:15). Бо хоч би хтось тільки в серці своєму бажав смерті тому, на кого гнівається, і в очах людей не вважався б убивцею, однак – через пристрасть гніву – в Господніх очах він душоубець. Адже Бог наш відплачує не тільки за діла, а й за наміри серця, як Сам каже через Пророка: *Я знаю їхні діла й думки їхні. Я прийду, щоб зібрати всі народи...* (Іс. 66:18). Апостол теж мовить: *Вони виявляють діло закону, написано в їхніх серцях, як свідчить їм їхнє сумління і думки, то засуджуючи їх, то оправдуючи, – в день, коли Бог, згідно з моїм Євангелієм, судитиме тайні вчинки людей* (Рим. 2:15-16).

98. Отже, Христовий воїн, що законно подвизається, повинен з коренем вирвати із себе пристрасть гніву. Щоб зцілитися від цієї недуги,

потрібно лікуватися так: спершу усвідомити, що гніватися на людей не можна взагалі. Бо як тільки глибинне світло нашого серця потьмариться гнівом, ми негайно втратимо і світло розпізнавання речей, і твердість розсудливості, і благопристойність, і мірило правди. Відтак ми повинні зрозуміти, що від гніву неминуче тьмяніє чистота нашого духу, що вже не зможе бути храмом Духа Святого. Врешті, в гніві ми не зможемо молитися, зносити до Вишнього Бога своїх сердець. А понад усе постійно треба пам'ятати, що можемо будь-коли відійти з тіла: нам же невідома остання межа людського життя. А там, у вічності, нам анітрохи не допоможуть ні чистота, ні зречення усього майна, ні погорда до багатства, ні труди постів та чужань, якщо за самі лише гнів і ненависть Суддя всесвіту погрожує вічними муками.



АВВА ДОРТЕЙ

(к. 6 – поч. 7 ст.)



Авва Доротей – християнський містик, аскет. Отримав глибоку світську освіту, був знавцем вчення Церкви. Під час монастирського життя вправлявся у чеснотах, демонструючи зразкові самоосуд і терпіння недоліків інших. Авва Доротей вчив, що в усіх неприємних випадках потрібно докоряти собі, а не ближньому. Його “Поучення” належать до найбільш значущих зразків східнохристиянської духовної літератури.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Авва Доротей Поучення і послання / пер. з рос. Симеона (Гермак), Венедикта (Шурат-Глуха). Львів : Свічадо, 2005. 200 с.

Повчання 3. Про совість

Коли Бог сотворив людину, то Він посіяв у ній щось Божественне, немовби якийсь помисел, який має в собі, подібно до іскри, і світло, і тепло. Цей помисел, який просвічує розум і показує йому, що добре і що зле, називається совістю, а вона є природним законом. Це ті криниці, які, як тлумачать святі отці, викопував Ісаак, а філістимляни засипали (Бут. 26). Дотримуючись цього закону, тобто совісті, патріархи і всі святі ще перед написаними заповідями догодили Богові. Та коли люди через гріхопадіння закопали й потоптали совість, тоді виникла потреба в законі написаному, стали потрібні святі пророки, кінцем зробився сам прихід Владики нашого Ісуса Христа, щоб відкрити і піднести її (совість); щоб засипану цю іскру знову запалити дотриманням святих Його заповідей.

Нині ж у нашій владі або знову засипати її, або дати їй світитися в нас і просвічувати нас, якщо будемо її слухати. Бо коли наша совість каже нам щось зробити, а ми нехтуємо цим, і коли вона знову каже, а ми не робимо, а продовжуємо зневажати її, тоді ми засипаємо її, і вона не може вже чітко говорити нам через тягар, що лежить на ній, і як світильник, який сяє за завісою, починає показувати нам речі темнішими. І як у воді, скаламученій від великого намулу, ніхто не може впізнати свого обличчя, так і ми після переступу не розуміємо, що говорить нам наша совість, так що нам здається, нібито її взагалі немає в нас. Однак немає людини, яка не мала б совісті, бо вона є, як ми вже сказали, чимось Божественним, ніколи не гине і завжди

нагадує нам про корисне, а ми не відчуваємо цього, тому що, як уже сказано, нехтуємо нею і зневажаємо її.

Тому-то Пророк оплакує Ефрема і говорить: “Здолав Ефрем супротивника свого, і потоптав суд” (Осії 5, 11). Супротивником же він називає совість. Тому і в Євангелії сказано: “Мирися з твоїм супротивником, коли ти ще з ним у дорозі, щоб противник часом не віддав тебе судді, а суддя – слугам, і вкинуть тебе в темницю; істинно кажу тобі: не вийдеш звідти, доки не заплатиш останнього шага” (Мт. 5, 25, 26). Але чому ж совість називається противником? Противником називається вона тому, що противиться завжди злій нашій волі і нагадує нам, що ми маємо робити, а не робимо; і навпаки, чого не маємо робити, а робимо, і за це вона осуджує нас, тому й Господь називає її супротивником і заповідає нам, кажучи: “Мирися з твоїм супротивником, коли ти ще з ним у дорозі”. Дорога, як говорить Василій Великий, – це оцей світ.

Отож стараймося, браття, берегти нашу совість, поки ми перебуваємо в цьому світі, не допустімо, щоб вона викривала нас у якому-небудь ділі; не зневажаймо її в жодному разі ні в чому, хоча б то було й найменше. Знайте, що через занедбання цього найменшого і, по суті, незначного ми переходимо й до нехтування великим. Бо якщо хтось почне говорити: “Що тут такого, як я скажу це слово? Що поганого в тому, коли я з’їм оцю дещицю? Що поганого в тому, коли я подивлюся на цю чи на ту річ?”, то від цього “що поганого в тому, що поганого в іншому” він впадає в лиху звичку й починає нехтувати великим і важливим, зневажає свою совість, а таким чином, шкарубнучи (у злі), перебуває в небезпеці прийти й до цілковитого нечуття. Тому остерігайтесь, браття, нехтувати малим, остерігайтесь зневажати його як мале і незначне – воно не мале, через нього утворюється погана звичка. Будьмо ж уважні до себе й дбаймо про легке, поки воно легке, щоб воно не стало тяжким. Бо і чесноти, і гріхи починаються від малого і приходять до великого добра і зла. Тому заповідає нам Господь оберігати свою совість і немовби особливо наставляє (кожного з нас), кажучи: “Подивись, що ти робиш, нещасний! Опам’ятайся, помирись зі твоїм противником, коли ти ще з ним у дорозі”. <...>

А оберігати совість можна по-різному: людина мусить оберігати її щодо Бога, щодо ближнього і щодо речей. Щодо Бога оберігає совість той, хто не нехтує Його заповідями навіть у тому, чого не бачать люди і чого ніхто не вимагає від нас; він оберігає свою совість до Бога в тайні. Наприклад, чи лінивий хтось до молитви, чи пристрасний помисел увійшов у його серце, а він не спротивився йому і не вгамував себе, а прийняв його; також, якщо хтось, бачачи ближнього, який робить чи говорить щось, і, як (звичайно) буває, осудив його. Коротко кажучи, все, що буває в тайні, чого ніхто не знає, крім Бога і нашої совісті, ми мусимо оберігати. Ось це і є оберіганням совісті стосовно Бога. А оберіганням совісті стосовно ближнього вимагає, щоб не робити ніколи нічого такого, що, як ми знаємо, ображає чи

спокутує ближнього ділом, або словом, або виглядом, або поглядом: бо і виглядом, як я часто повторюю, навіть і поглядом можна образити брата. Коротко кажучи, людина не має робити нічого такого, про що знає, що вона робить це з наміром образити ближнього. Усвідомлюючи, що це вчинено для того, щоб пошкодити братові чи засмутити його, вона осквернює свою совість. Це й означає оберігати свою совість стосовно ближнього. А оберігання совісті щодо речей полягає в тому, щоб не поводитися недбало з якою-небудь річчю, не допускати її псування і не кидати її як-небудь, а якщо побачимо що-небудь кинуте, то не слід нехтувати цим, хоча б воно було й незначне, а підняти і покласти на місце. Не слід також поводитися недбало зі своїм одягом: бо трапляється, що хтось міг би носити одягу тиждень чи два або навіть місяць, а він часто пере її передчасно і тим псує її, і замість того щоб носити її п'ять місяців чи більше, він частим пранням робить її старою і непридатною; а це проти совісті. Також і щодо постелі: часто хтось міг би задовільнитися однією подушкою, а він шукає більшої постелі; або має волосяницю, але хоче змінити її і придбати іншу, нову або гарнішу, через марнославство або від нудьги. Інший може обійтися одним покривалом, але шукає іншого, кращого, іноді навіть і сперечається, коли не одержить його. А якщо він ще почне помічати за братом своїм і говорити: “Чому в нього є, а в мене нема?”, то такий далекий від поступу. Також якщо хтось розвішає свою одягу або покривало на сонці й полінується вчасно зняти їх і дасть їм від спеки псуватися, то й це проти совісті. Також і в їжі: хтось може задовільнити свою потребу малою кількістю якогось овоча, або сочевицею, або кількома маслинами, а він не хоче цього, а шукає іншої їжі, смачнішої і кращої – це все проти совісті. Отці ж говорять, що монахи ніколи не мають допускати, щоб совість викривала його в будь-чому. Отже, треба нам, браття, дослухатися до себе завжди й оберігати себе від усього цього, щоб не зазнати лиха, від якого Сам Господь остерігає нас, як ми вище згадали. Нехай дасть нам Бог чути й виконувати це, щоб слова отців наших не послужили нам на осудження.

Повчання 8. Про злопам'ятність

Отці сказали, що монахам не властиво гніватися, також і зневажати кого-небудь, і ще: “Хто подолав гнів, той переміг демонів, а кого поборює ця пристрасть, той взагалі далекий від монашого життя” тощо. Що ж маємо сказати про себе, коли ми не лише не позбуваємося роздратування й гніву, а й поринаємо у злопам'ятність? Що нам робити, як не оплакувати такий жалюгідний і нелюдський стан наших душ? Отож зважаймо на себе самих, браття, і постараймося з Божою поміччю визволитися від гіркоти цієї згубної пристрасті.

Трапляється, що коли між братами станеться непорозуміння чи виникне невдоволення, один із них поклониться іншому, просячи прощення, але й після цього далі журиться і має помисли проти брата. Такий не має цим нехтувати, а скоро їх відкинути, бо це є злопам'ятність; а вона, як я вже

казав, вимагає від людини багато уваги, щоб у ній не заостеніти і не загинути. Хто поклонився, просячи прощення, і зробив це задля заповіді, той тепер вилікував гнів, але проти злопам'ятності ще не подвизався і тому продовжує нарікати на брата. Бо одне – злопам'ятність, інше – гнів, ще інше – роздратування і ще інше – збентеження; і щоб ви краще це збагнули, наведу вам приклад. Хто розпалює вогонь, той бере спочатку маленьку вуглинку: це слово брата, який завдав образи. Ось це поки що лише маленька вуглинка: бо що таке слово твого брата? Якщо ж ти його перетерпиш, то ти і згасив вуглинку. Якщо ж будеш думати: “Навіщо він мені це сказав, і я йому скажу те й те, і якщо б він не хотів образити мене, він не сказав би цього, і я неодмінно зневажу його”. Ось ти і підклав скіпки, чи щось інше, подібно як той, хто розпалює вогонь, і спричинив дим, яким є збентеження. Збентеженням же є той самий порух і збудження помислів, що розбурхує і draжнить серце. Роздратуванням же є мстиве обурення на того, хто засмутив, яке перетворюється в зухвалість, як сказав блаженний авва Марк: “Злоба, що живиться помислами, роздражнює серце; а вбита ж молитвою і надією, вона приводить його в сокрушення”. Коли б ти стерпів мале слово твого брата, то згасив би, як я вже казав, оцю маленьку вуглинку ще до того, ніж сталося збентеження; однак і його, якщо хочеш, можеш легко згасити, поки воно ще невелике, мовчанням, молитвою, одним поклоном від серця. Якщо ж ти будеш продовжувати диміти, тобто подражнювати й розбурхувати серце згадкою: “Навіщо він мені це сказав, і я йому скажу те й те”, то від цього самого напливу і, так би мовити, зіткнення помислів серце розігрівається і розпалюється, і виникає спалах роздратування, бо роздратування є жаром крові біля серця, як говорить св. Василій Великий. Ось як виникає роздратування. Його також називають жовчністю (запальністю). Якщо хочеш, можеш згасити і його, перш ніж виникне гнів. Якщо ж ти й далі непокоїш і непокоїшся, то уподібнюєшся до людини, що підкладає дрова у вогонь і ще більше розпалює його, через що утворюється багато палаючого вугілля, і це є гнів. Так само сказав і авва Зосима, коли його запитали, що означає вислів: “Де немає дратівливості, там мовчить ворожнеча”. Бо якщо хтось на початку збентеження, коли воно починає, як ми вже казали, диміти й іскритися, поспішить докорити собі й поклонитися (ближньому, просячи прощення), перш ніж розгориться роздратування, то він збереже мир. Також коли розгориться роздратування, якщо він не замовкне, а буде далі бентежитися й розпалюватися, то він, як ми вже казали, уподібнюється до того, хто підкладає дрова у вогонь, і вони горять, поки, нарешті, утворюється багато палаючого вугілля. І як палаюче вугілля, коли воно згасне й буде зібране, може лежати кілька років без шкоди, і навіть якщо хтось полле його водою, не зазнає гниття, так і гнів, якщо зашкарубне, перетворюється у злопам'ятність, від якої людина не визволиться, якщо не пролле своєї крові. Ось я вам показав відмінність. Чи розумієте? Ось ви чули, що таке перше збентеження, а що роздратування, що

таке в гнів, а що злопам'ятність. Чи бачите, як через одне слово доходять до такого лиха? Бо якби ти відразу докорив собі самому, терпеливо переніс слово брата і не хотів би відімести йому за себе й на одне слово відповісти два чи п'ять і віддати злом за зло, то визволився б від усіх цих бід. Тому й кажу вам: завжди відсікайте пристрасті, поки вони ще молоді, перш ніж вони вкоріняться і закріпляться у вас і почнуть гнівити вас, бо тоді доведеться вам багато постраждати від них; тому що одна справа вирвати маленьку билинку, а інша – викоринити велике дерево.

<...>

Віддати ж злом за зло можна не лише ділом, а й словом, і виглядом. Хтось гадає, що він на ділі не віддає злом за зло, а виявляється, що він, як я вже казав, віддає словом або виглядом, оскільки трапляється, що хтось одним виглядом, чи порухом, чи поглядом бентежить свого брата; бо можна й одним поглядом чи порухом тіла образити свого брата, і це також є відплатою злом за зло. Інший намагається не мстити за зло ні ділом, ні словом, ні виглядом, ні порухом, але у своєму серці має невдоволення на свого брата і нарікає на нього.

Чи бачите, яка неоднаковість душевних станів! Ще інший хоча не має жалю на свого брата, але як почує, що хтось зневажив його в чомусь, або його насварили, або принизили, чуючи це, радіє, то виявляється, що і він таким чином віддає злом за зло у своєму серці. Ще інший не має злоби у своєму серці й не радіє, чуючи про зневагу свого кривдника, навіть сумує, коли того скривдять, однак же не радіє і його благополуччям; але якщо бачить, що того прославляють і тому догоджають, то він журиться; і це є також, хоча й найлегший, однак вид злопам'ятності. Кожен (із нас) має радіти умиротворенням свого брата і все робити, щоб пошанувати його.

Ми сказали на початку слова, що хтось, і поклонившись своєму братові, усе ще продовжує нарікати на нього; і говорили, що він, зробивши поклін, зцілив оцим гнів, але ще не подвизався проти злопам'ятності. Ще інший, якщо трапиться комусь образити його, і вони поклоняться один одному, примиряться між собою, живе у згоді з тим і не має проти нього жодного помислу у своєму серці; коли ж за деякий час тому знову трапиться сказати щось образливе для нього, то він починає пригадувати й колишнє, і бентежитися не тільки про друге, а й про давніше. Такий подібний до людини, що має рану і наклала на неї пластир, і хоча він на цей час загоїв рану, і вона затягнулася, але місце ще болюче; і якщо хтось кине в нього камінцем, то це місце пошкоджується скоріше за все тіло і відразу починає кровити. Те ж саме зносить і ця людина; була в неї рана, і вона наклала пластир, тобто зробила поклін, і подібно, як перша, зцілила рану, тобто гнів; і почала також ставати проти злопам'ятності, намагаючись не плекати жодного помислу у своєму серці, бо це означає, що рана затягується. Проте вона ще не цілком загоїлася; є ще залишок злопам'ятності, який становить верхнє покриття рани, і від нього легко відкривається вся рана, якщо людина

отримає хоча б легкий удар. Отож слід намагатися очистити цілковито і внутрішній гній, аби хворе місце зовсім затягнулося і щоб не залишилось жодного неподобства та й взагалі, щоб неможливо було впізнати, що на цьому місці була рана. Як же можна цього досягти? Молячись з усього серця за кривдника, кажучи: “Боже! Допоможи моєму братові і мені, задля його молитов”. Таким чином людина і молиться за свого брата, а це є ознакою співчуття й любові; і смиряється, просячи собі допомоги задля його молитов; а де співчуття, любов і смирення, що може там досягнути роздратування, чи злопам’ятність, чи інша пристрасть? І авва Зосима сказав: “Якщо диявол підійме всі хитрощі своєї злоби з усіма своїми демонами, то всі його підступи знищаться і скрушаться від смирення за Христовою заповіддю”. А інший старець сказав: “Хто молиться за ворога, буде незлопам’ятним”. Виконуйте це на ділі й тоді добре збагнете те, що чуєте; бо по правді, якщо не будете цього виконувати, не можете одними лише словами навчитися цього. Яка людина, прагнучи навчитися ремесла, осягає його з самих слів? Ні, спершу вона працює і псує, трудиться і знищує свою працю; і так, потрохи, трудами і терпінням навчається ремесла з допомогою Бога, Який споглядає на її труд і бажання. А ми хочемо мистецтва із мистецтв навчитися самими словами, не беручись за діло. Чи це можливо? Отож будемо вважати на себе, браття, і старанно трудитися, поки ще маємо час. Бог нехай дасть нам пам’ятати й виконувати те, що чуємо; нехай не послужить нам це на осудження в день Господнього суду. Богові належить слава, честь і поклоніння на віки віків. Амінь.



ДОБРОТОЛЮБІЄ



Збірка порад, думок, аскетичного та містичного досвіду видатних подвижників християнського Сходу 4–15 ст. Грецькою мовою книга називається “Філокалія”, буквально – “любов до краси”. Вона була укладена коринфським митрополитом Макарієм Нотарою та афонським монахом Никодимом Святогорцем у 18 ст. Один з примірників був надісланий архімандриту Паїсію Величковському (1722–1794), який переклав “Добротолюбіє” на давньослов’янську мову.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви / пер. з рос. М. Лемик. Львів : Свічадо, 2008. 212 с.

Самолюбство

Максим Ісповідник. “Бережися матері зол – самолюбства, яке є нерозумною любов’ю до тіла. Бо від нього з ілюзорною обґрунтованістю народжуються три перші родові пристрасті й несамовиті помисли, а саме: чревоугодництво, грошолюбність і марнославство. Вони виправдовують себе потребою тіла, а від них розбухується ціле полум’я пристрастей. Ось тому необхідно надто остерігатися самолюбства й надзвичайно пильно йому протистояти. Адже, винищивши самолюбство, позбудешся і всіх його породжень. *Пристрасть самолюбства навіює монахові цадити тіло й попускати йому в харчах під приводом збереження здоров’я і розумного його використання, щоб чернець потрохи хилився вбік та й упав до безодні сластолюбства. Мирянин саме тим, що є мирянином, дбає “про тіло задля похотей”* (Рим. ІЗ, 14).

Початком усіх пристастей є *самолюбство*, а кінцем – *гордість*. *Самолюбство* – це нерозсудливе люблення тіла. Відкинувши його, відсічеш усі пристрасті, що від нього походять. Коли нехтуєш самолюбство – матір усіх зол, – то разом з ним відкидаєш усе, чим воно порочне: бо ж якщо не матимемо його, то й жодний вигляд чи слід зла не зможе в нас перебувати.

Благодать

Преподобний Йоан Касіян. Божа благодать завжди скеровує нашу волю в бік добра, однак і від нас вимагає чи очікує відповідних зусиль. Так, щоб її дари не перепали байдужому чоловікові, вона дошукується нагод, щоб пробудити його з холодної безпечности, а для того, щоб щедре уділення її дарів не видавалося нам безпідставним, благодать посилає їх людині тоді, коли та їх запрагнула й доклала для цього чимало труду. А попри те благодать, усе ж таки, дається як дар, бо зростає вона незмірно щедро за наші мізерні зусилля. Тому жодні людські труди не можуть учинити благодать “заслуженим даром”. Апостол народів, хоча й каже: “...Я працював більше всіх, – та все ж додає, – та не я, але благодать Божа, що зо мною” (1 Кор. 15, 10). Таким чином, словом “*працював*” апостол передає зусилля своєї волі, а кажучи: “не я, але благодать Божа”, – виявляє співдію Господа, “зі мною” ж свідчить, що благодать співдіяла не з байдужим і марнотратним, а з тим, який трудився.

Про грошоловність і безкорисливість

Преподобний Йоан Ліствичник. Безкорисливість є зреченням від турбот, неклопітливостю про житейське, мандрівником, що не знає перешкод, вірою в заповіді. Безкорисливість не знає суму.

Безкорислива людина чиста під час молитви, а користолюбна молиться до матеріяльних божків.

Грошоловність – корінь усього лиха (див: 1 Тим. 6, 10), бо вона сіє ненависть, обтяжливість, заздрість, розлучення, ворожнечу, сум’яття, злопам’ятність, безсердечність, убивство.

Максим Ісповідник. *Той, хто приймає з радістю, а дає з журбою, виказує пристрасть грошоловности.*

Некористолюбним є той, хто зрікся будь-якого майна і не має на землі нічого, окрім тіла, та й до нього також відкинув прив’язання, а всю опіку над собою довірив Богові й благочестивим людям. Між тими, хто набуває маєток, є такі, що *набувають його безпристрасно*, тому й коли позбуваються статків, то не журяться, подібно до тих, які з радістю приймали грабунок свого майна (див.: Євр. 10, 34). Інші ж *наживають його пристрасно*, тому й коли пропоновано таким позбутися добра, вони журяться і, немов євангельський заможний юнак, відходять сумні (див.: Мт. 19, 22). А коли насправді втраять майно, смертельно сумують. Так утрата пожитків викриває настрій безпристрасного чи пристрасного здобувача.

Любов до багатства має три причини: сластолюбство, марнославство та невіру, яка сильніша за дві перші. Сластолюбний полюбляє срібло, щоб за його допомогою насолоджуватися, марнославний – щоб прославитися, а невіруючий – аби сховати й берегти його у страсі перед голодом чи старістю, або недугою чи ж вигнанням, – сподівається-бо більше на срібло, аніж на Господа, що є Творцем і Благочинцем усього суцього.

Неосудження

Преподобний Ісаак Сірійський. Нікого не осуджуй, не викривай, не обмовляй, навіть тих, які геть нікчемні. Розпрости свою одіж над тим, хто падає, і покрій його. Та й без потреби не виходь за двері своєї келії, аби не довідатися тобі про негідні вчинки людей. Так, у невіданні свого ума, в кожному бачитимемо людину святу й добру.

Якщо хтось у твоїй присутності почне зводити на свого брата пересуд, не слухай такого, а понурся. Якщо зробиш це швидко, виявишся обережним і перед Богом, і перед співрозмовником.

Преподобний Ніл Синайський. *Початком спасіння є самоосудження.*

Якщо будемо уважними до себе, то не осуджуватимемо інших, бо самі маємо багато такого, за що ганимо когось.

Спам'ятай того, хто грішить, але не осуджуй того, який падає, бо останнє – це діло злоріки, а перше – доброзичливця, який хоче виправити.

Авва Доротей. Соромити, осуджувати і шкодити – чия це справа, якщо не бісівська? Отак ми виявляємося помічниками бісів на погибель свою і ближнього. А чому? Бо немає в нас любові! Адже “любов силу гріхів покриває!” (1 Пет. 4, 8). Святі не осуджують того, хто грішить, і не відвертаються від нього, а співстраждають з ним, про нього журяться, його напоумлюють і втішають та вигоюють його, немов хвору частину тіла, докладаючи всіх зусиль для її спасіння.

Преподобний Антоній Великий. Побачивши, що твій брат грішить, не зневажай його, не відвертайся від нього й не осуджуй його, а то сам упадеш в руки своїм ворогам.

Преподобний Максим Ісповідник. Хто цікавиться чужими гріхами або, підозрюючи брата, судить його, той ще не поклав початку покаянню і не потрудився дізнатися, які ж його власні гріхи, а вони, на правду, важчі за багатопудовий свинцевий тягар. Така людина не відає, чому чоловік буває “твердосердим, любить суєту і шукає неправди” (див.: Пс. 4, 3). Тому й,

кинувши свої гріхи, немов безумний та заблудлий у темряві, він мріє про чужі: істинні чи уявні лишень зі самого підозріння.

Блаженний Діадох. Ніхто неспроможний щиро любити чи вірити, якщо не матиме самого себе собі ж осудником. Бо ж коли наше сумління бентежать самовикривання, тоді ум не може відчувати пахощів небесних благ, а одразу ж роздвоюється зарозумілістю. Усе ж завдяки колишньому досвідові віри спрагло поривається до них теплим порухом, але вже не спроможний любовно прийняти ці пахощі в почуття серця через часті докори сумління. Утім, якщо очистимося теплою молитвою й уважністю, то знову успадкуємо це бажане благо, досвідчивши Бога й маючи ще більший у Ньому досвід. Як до видимих діл нас мимоволі манять тілесні почуття, так до невидимих благ зазвичай нас спрямовує почуття умове, духовне, коли причаститься Божественної благодаті. Усе прагне собі спорідненого: душа, як безтілесна – небесних благ, а тіло, як земний порошок – земних насолод. Отож непомильно досягнемо ми стану досвідчити нетлінного, якщо *витончимо трудами* своє земне тіло.

ЕТИЧНА ДУМКА ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ ТА НОВОГО ЧАСУ



*Лицар, смерть і диявол,
Альбрехт Дюрер, 1513 р.*

Новий час – культурно-історичний період, який відкривається добою Відродження (XIV–XVI ст.) та завершується на межі XIX та XX століть. У чому головна відмінність між Середньовіччям (V–XIV ст.) та культурою, що прийшла йому на зміну? У центрі культури

Середніх віків стояв Бог, вона була теоцентричною. Нова культура стала антропоцентричною, її центр посідає людина. Провідну ідейну течію нової доби називають гуманізмом (лат. *humanus* – людський, людяний). Людина проголошується вищою цінністю, її всебічний розвиток і добробут розглядаються як мета історичного поступу. Богоцентричне Середньовіччя було просякнуте релігією. У Новий час відбувається перехід соціокультурного життя від релігійного до світського. Однією з суттєвих ознак гуманістичної культури є секуляризація (лат. *secularis* – мирський, світський).

Зазначені вище загальні тенденції доби з необхідністю проявляють себе й в етичній думці. Італійський гуманіст, філолог, філософ **Лоренцо Валла** (1405–1457) у своїх працях критикує Римську церкву, чернецтво, полемізує із схоластичною філософією, яка панувала протягом Середніх віків. Валла схильний більше спиратися на власне міркування та розуміння, ніж на релігійні встановлення. Він відходить від християнської моральної традиції, стверджуючи інші цінності. Наприклад, середньовічна аскетика не рекомендує без зайвої необхідності дивитися навіть на власне оголене тіло. У своїй головній праці “Про істинне та хибне благо” [19] Валла наводить міркування такого гатунку: приховувати красу тіла під одягом недоцільно, зображення оголених античних богинь найприємніші.

У зазначеній книзі Лоренцо Валла розмірковує про те, як слід розуміти істинне благо, як його досягнути, що є джерелом блаженства, щасливого життя. Книга побудована як диспут між епікурейцем, стоїком та християнином. Стоїцизм та епікурейство – філософські течії доби Античності. Як типовий носій ідей Відродження, Валла з великим пієтетом ставиться до античної спадщини. Самий термін “Відродження” вказує на відновлення цінностей античної культури, у чому бачили своє завдання гуманісти того часу. У своїй головній праці Валла дає власну інтерпретацію епікурейству, етиці стоїків і християнським уявленням про благо, добро і зло.

У контексті розгляду Валлою етичного вчення Епікура (342–270 до н. е.) насолода постає найвищим благом. Лоренцо Валла підкреслює цінність чуттєвих, тілесних задовольень, наголошуючи на тому, що сама природа їх створила та віддала у владу людини, а природа не може бути нерозумною та несправедливою. При цьому Валла демонструє, як захоплення чуттєвими втіхами повністю змінює зміст моральних чеснот, добродітностей, яким надавали великої уваги

філософи Античності та Середньовіччя. Розсудливість постає засобом для розрізнення корисного та шкідливого; поміркованість дозволяє відмовлятися від певних задоволень, щоб отримати ще більше насолоди у кінцевому рахунку; смирення, скромність допомагає отримати пошану та приязнь у оточуючих, а справедливість – користь і людську вдячність. Усі чесноти, таким чином, служать насолоді, користі.

Для зрівняння варто подивитися, як розуміла зазначені добродієвості середньовічна етична думка. Августин Аврелій (354–430) стверджує, що відома антична класифікація чеснот є нічим іншим як класифікацією видів любові. За його думкою, поміркованість, цнота – це любов, яка зберігає себе для того, що людина любить. Мужність – любов, яка з готовністю переносить усі труднощі заради предмета любові. Справедливість – любов, яка служить тільки тому, що любить і, таким чином, діє правильно. Розсудливість, мудрість – любов, яка вирізняє те, що їй перешкоджає і сприяє. Об'єктом цієї любові, зазначає Августин, є не що завгодно, а лише Бог, основне добро, найвища мудрість, досконала гармонія.

Під смиренням середньовічна етика розуміє усвідомлення власних недоліків, відсутність намагання ставити себе вище за інших. Досконалий у цій чесноті вважає себе гіршим за усіх (Авва Дорофей (к. VI – поч. VII ст.)).

Спрямованість середньовічного погляду на добродієвості суто духовне, “не від світу цього”. Наведене Лоренцо Валлою ставлення до чесноти прагматичне, утилітарне, воно стосується успіху у навколишньому “цьому світі”, у земних справах та обставинах.

Говорячи про стоїків, італійський гуманіст відкидає тлумачення слави як блага, котре є найкращою й вічною винагородою за чесноту. Концентрація на славі, визнанні, пошані порушує мир у суспільстві, стимулює зайву конкуренцію, що негативно впливає на соціум.

Таку надмірну увагу до слави Валла приписує етиці стоїків, ставлячись дуже критично до цієї філософської школи, хоча Стоя здебільшого цікавилася не славою, а природою людини та добродієвостю. Стоїки твердили, що метою людини є життя згідно чесноті. До насолоди ж вони підходили дуже стримано, їхня етика заохочувала аскетизм, сувору самодисципліну й самообмеження. У Валли між рядків ховається симпатія до епікурейського гедонізму (грець. *hēdonē* – насолода). Він у різних контекстах наводить тезу,

згідно якій задоволення є єдиним благом людини. Не дивно, що Валла намагається представити стоїків як носіїв хибної позиції.

Інтерпретація християнської моралі у Лоренцо Валли також дуже специфічна. Аналізуючи Біблію, він робить висновок, що потрібно прагнути до насолоди заради неї самої. В цьому й полягає пошук блага. При цьому Валла розрізняє пов'язану з моральними вадами земну насолоду та насолоду небесну. Потрібно орієнтуватися саме на останню, сподівання лише на земну насолоду марні. Без надії на небесну винагороду наше життя стає суцільним гріхом. Християнська чеснота – це любов до Бога. Вона дозволяє досягати найвищого задоволення, справжнього блаженства.

Після знайомства з промовами епікурейця, стоїка та християнина важко з'ясувати, якого підходу дотримується сам автор. Усі погляди на питання нібито рівнозначні. Проте є підстави стверджувати, що італійський гуманіст все ж таки схиляється до гедонізму. Традиційна християнська мораль вже не задовольняє Лоренцо Валлу, він вважає за належне додати до неї античні моральні уявлення, реабілітуючи епікуреїзм, що асоціювався у Середньовіччя здебільшого з нестриманим прагненням до задоволень тіла та всілякою розпустою.

Постійне повторення Лоренцо Валлою думки про насолоду як мету людського існування звучить дисонансом із середньовічними уявленнями про призначення людини. Для зазначеної доби мета життя – наближення до Бога, порятунок душі. Християнство закликає збирати скарби на Небі, а не на землі. Середньовічні філософи, теологи також говорять про те, що Бог створив людину для радості, яка полягає у причетності до Його блаженства. Однак внаслідок гріхопадіння наше земне існування потрібно використовувати для покаяння, для того, щоб повернутися у втрачений “Рай солодощі”, а не для гонитви за поцейбічними втіхами, спотвореними перворідним гріхом.

У своїх “Пробах” [9] французький філософ **Мішель Монтень** (1533–1592) висловлює ідеї, співзвучні з етикою Лоренцо Валли. Єдине завдання розуму – створення умов для того, щоб творити добро та жити у своє задоволення, як сказано у Святому Письмі; усі визнають насолоду остаточною метою, стверджує Монтень. Питання лише у тому, що є справжнім задоволенням.

Найкращим шляхом до задоволення, на думку Монтеня, є чеснота. Вона – мати всіх утіх. Чеснота стримує прагнення до них, деякі з них забороняє, оберігаючи нас від пересичення. Втім, добродієність

дозволяє більш ніж достатньо насолод, які узгоджуються з природою. Чеснота любить життя, красу, славу та здоров'я. Головне завдання доброчесності – навчити нас правильно насолоджуватися, користуватися дозволеними благами, оскільки задоволення може бути й низьким. У цьому випадку його зазвичай називають пожадливістю, хтивістю. Невід'ємною частиною такого виду насолоди є страждання та пересичення.

Мішель Монтень критикує схоластичний, відірваний від життя підхід до доброчесності (на думку філософа, схоластика робить її занадто похмурою) та християнське “умертвіння плоті” (приборкання пристрастей за допомогою посту та подібних вправ), яке Монтеню здається занадто обтяжливою та шкідливою надмірністю. Привертає увагу й те, що замість слова “Бог” він використовує слово “природа”, коли мова йде про критерії розрізнення морально прийняттого і неприпустимого.

Мудрість по суті своїй життєрадісна, стверджує Монтень, вона не закіптюжує людей, це роблять схоласти, які захоплюються заумними силогізмами формальної логіки. Доброчесність мешкає не на вершині кам'янистої гори, а на гарній полонині. Шлях до справжньої чесноти є гладким схилом, що не встелений терням. Вона товаришує зі щастям і втіхою, ворогує з незадоволенням, страхом і примусом, має за провідницю природу. Сполучені з доброчесністю труднощі не роблять її обтяжливою, але ушляхетнюють й посилюють те божественне задоволення, яке отримуємо від неї.

Доречно порівняти міркування Монтеня з відомими біблійними положеннями. Початок премудрості – страх Господній (Приповісті 1, 7), ми занадто слабкі й пихаті, щоб здобути доброчесність без страху. Боже Царство – радість і мир (Рим. 14, 17). Воно є найбільшим скарбом з усього існуючого (Мт. 13, 45–46). Щоб його успадкувати потрібно примушувати себе (Мт. 11, 12), вийти у Царство можна лише вузькими вратами через велику скорботу (Мт. 7, 13), оскільки позбавлятися від своїх моральних недоліків – дуже болісний процес. Цей світ лежить у злі, тому добрій людині у ньому буде незатишно, добрих будуть гнати й відштовхувати (Ів. 15, 18–19). Хто зробив щось добре, очікуй на спокусу, випробування (Сир. 2,1). Потрібно напружено працювати над собою, бути готовим до неминучих ускладнень. Відсутність перешкод, повний комфорт – ознаки того, що ви на хибному шляху, горе, якщо всі говорять про вас добре (Лк. 6, 26). З іншого боку – виконання

заповідей, “тягар Бога” є благом (Мт. 11, 29–30), оскільки зло, пристрасті, хворобливі залежності тощо обтяжують і поневолюють людину, руйнують фізичне та психічне здоров’я. Належить завжди молитися й радіти, ніколи не сумувати (Лк. 18, 1).

У міркуваннях Мішеля Монтеня відчувається прагнення полегшити ту напружену морально-духовну працю над собою, яку вимагає християнство. Відродження та Новий час обирають більш матеріальну, необтяжливу духовність, яка обіцяє моральну досконалість і досягнення Неба без відмови від земних втіх.

Головною проблемою для комфортного земного існування є страждання, що його супроводжують. Апофеоз страждання – смерть. Вона здатна отруїти будь-яке задоволення. Тому одне з головних благодіянь, що дарує нам чеснота – це презирство до смерті, говорить Монтень. Він повторює думку античних мудреців про те, що філософія є підготовкою до смерті. Уся мудрість цього світу зводиться до того, щоб навчити нас не боятися її.

Люди відвертаються від трагічного фіналу свого життя і намагаються знайти полегшення у тому, щоб не думати про смерть взагалі й навіть не вимовляти цього слова, говорячи, наприклад, “він пішов” замість “він вмер”. На думку Монтеня, потрібно робити протилежне – постійно пам’ятати про смерть. Смерті не можна уникнути. І вона може схопити нас у будь-яку мить.

Монтень наводить відому античну мудрість: живи кожен день так, нібито цей день є останнім. Важко не помітити, наскільки зазначений принцип дозволяє вірно визначити пріоритети у житті. Якщо цей день останній, то на що варто його витратити? На свару з близькими чи колегами? Або на помсту? Може краще побачити своїх батьків, з якими не було спілкування протягом останніх декількох років?

Думка про смерть є думкою про свободу, стверджує Монтень, хто вчить людей вмирати, той вчить їх жити. Хто навчився вмирати, той вже не здатен бути рабом. Жодний примус не має влади над такою людиною. Душа, що пройшла таку школу, позбавляється від турбот, не страхається негараздів, мізерії, образ, приниження, сміється над в’язницями й кайданами.

Для більш виразного унаочнення міркувань Монтеня варто звернутися до досліджень сучасного американського психолога Ірвіна Ялома (нар. 1931). У своїй книзі “Вдивлячись у Сонце” Ялом розповідає про хворих на рак, яким він надавав психологічну допомогу.

Один з них сказав: шкода, що мені знадобився рак для того, щоб навчитися жити. Смертельна хвороба примушує людину постійно пам'ятати про смерть, про те, що кожен день може бути останнім. У такій ситуації людина нарешті отримує сміливість робити не те, що від неї вимагають обставини, соціальні стереотипи та примуси, а те, що дійсно йде з середини, до чого повертається серце. Взаємини з іншими стають більш глибокими, розкривається справжня цінність звичайних речей і подій – зміни пори року, краси природи, зимових свят. Смерть дозволяє не скніти, а жити повноцінно, насичено, яскраво.

Мішель Монтень прагне здолати страх смерті, щоб він не отруював задоволення. Середньовічна етика робила наголос на моральному та духовному значенні підсумку людського існування: пам'ятай про смерть і ніколи не згрішиш (Сир. 7, 36). Монтень вже просто намагається підвищити якість життя.

Окремої згадки заслуговує початок “Проб” французького філософа. Монтень відкриває свою працю таким попередженням: при її написанні мене цікавила виключно власна персона, тому читачеві варто подумати, чи є сенс витратити час на цю книгу. Зазначений вступ добре ілюструє індивідуалізм, який є однією з суттєвих ознак доби.

Відчутний вплив на європейську культуру справила творчість вченого-гуманіста Північного Відродження **Еразма Роттердамського** (1466–1536), зокрема його книга “Похвала Глупоті” [14], у якій Еразм гостро критикує сучасні йому реалії: церковні установи, чернечі ордени, станову структуру суспільства, систему освіти й науки, вдачі, побут. Роттердамець висміює юристів, риторів, граматиків, філософів і поетів, медиків, ченців, римських пап та кардиналів, державців, їхніх придворних і простий народ. Людське життя постає перед читачем “Похвали” як гра дурості.

На початку книги Еразм перелічує супутників Глупоти: самозакоханість, улесливість, лінь тощо. Глупота є королевою усіх цих моральних вад. Далі він “звеличує” нерозум та “критикує” мудрість. Саме королева Дурість з її світою роблять людину щасливою, від них уся користь, а не від чеснот, як вважали, наприклад, стоїки. Глупота – справжня основа блаженства й добробуту.

Стоїки у розсудливості вбачали благо. Проте, запитує Еразм, чи знайшов хтось щастя у мудрості? Розум, освіченість не доводять до добра ані в індивідуальному житті, ані у житті суспільства. У підтвердження Еразм наводить численні приклади. Мудрецю Сократу

довелося випити цикуту, просвічений філософ-стоїк, імператор Марк Аврелій залишив батьківщині жорстокого Коммода в якості спадкоємця, чим дуже сильно нашкодив співвітчизникам тощо.

Дружба та кохання передбачають терпіння до недоліків іншого, продовжує Еразм, а це можуть виносити лише дурні. Або ж гонитва за славою – що може бути нерозумнішим? Але саме їй ми зобов'язані тими відкриттями та досягненнями, плодами яких із задоволенням користуємося. Дуже важливі сфери людського існування – дітородіння й війна настільки обтяжливі, що розумна людина ніколи б не приступила до них. Отже, хай живе Глупота! Наука – батіг, лихо роду людського. Однієї граматики більш ніж достатньо, щоб зробити життя нестерпним. Але людство винаходить все нові й нові знаряддя розумових тортур.

Звісно, Роттердамець не звеличує дурість серйозно, він непрямо намагається довести протилежне. Мудрість – ось справжня основа щастя й благополуччя індивіда та соціуму.

Таким чином головною моральною вадою, найтяжким гріхом стає глупота, нецтво, а не погорда, як вважає християнство, що панувало у Середні віки. Відповідно головне добродіяння – це розвиток науки, збільшення знань. Мудрість постає як найбільша чеснота із своїми супутницями – просвітою та освіченістю. Подібним чином міркував Сократ (469–399 до н. е.), який ототожнював знання та благо, а єдиним злом вважав невігластво. Потрібно збільшувати знання, розвивати науку та освіту, що буде вирішенням усіх проблем людства, включно й моральних.

Еразм Роттердамський належить до Північного Відродження, яке було дуже сильно релігійно забарвлене. Стосовно релігії він зокрема пише, що ставити свічки Богородиці навіть удень, коли й так світло, без піклування про наслідування її чеснотам, про ушляхетнення своєї душі є дуже дурною справою. У подібних сентенціях висловлюється особливий релігійний настрій, незадоволення католицькою версією християнства, пануючою на той час у Західній Європі. Спрямованість цього настрою – перенесення наголосу з зовнішнього на внутрішнє, з обрядів на віру, яка живе у серці. На думку Еразма, потрібно не шанувати релігійні зображення, а наслідувати добродітності зображених святих, саме це приємно небожителям, а не формальне дотримання ритуалів.

Дійсно, сумлінне виконання повсякденних обрядів, відвідування церкви щонеділі, регулярні Сповідь і Причастя, дотримання обов'язкових постів, зовнішня відповідність поведінки моральним заповідям має тенденцію вироджуватися у суто механічну дію, здійснюючи яку людина впевнена, що вона догоджає Богові, хоча усередині ця людина може бути духовно, моральнісно мертвою, позбавленою живої віри й благодаті. Горе лицемірам, що чистять зовнішність кухля та миски, а всередині повні здириства й кривди (Мт. 23, 25). Вчинок має не лише зовнішньо відповідати вимогам моралі, необхідне також внутрішнє морально позитивне налаштування.

Еразм Роттердамський вважає, що Римська церква все більше й більше віддаляється від справжнього християнства, а моральність вихованих католицизмом сучасників занепадає. Приводів для подібних тверджень було більш ніж достатньо. Торгівля церковними посадами, розпуста церковної ієрархії, продаж індульгенцій тощо були дуже поширені у той час. Такі прикрі зловживання викликали обурення й незгоду, що поступово оформилися як Реформація (лат. *reformatio* – перетворення), протестантській рух, метою якого було відновлення первісного християнства.

У 1517 році католицький чернець, теолог **Мартін Лютер** (1483–1546) виступає проти продажу індульгенцій, що вважається початком Реформації. За переконанням Лютера, для порятунку душі необхідна лише віра, а не добрі справи. У посланні до римлян ап. Павло пише, що людина виправдується вірою, без діл Закону (Рим. 3, 28). Перекладаючи це висловлювання на німецьку, Лютер надає йому значення “тільки вірою”. Таким чином, виконання культових дій, допомога бідним, пожертви на церкву, а тим більш купівля індульгенцій – ніщо не може врятувати душу. Бог всемогутній, жоден чинник не може Його обмежувати або впливати на Нього. Бог сам обумовлює все. Тому будь-які людські бажання й зусилля не можуть щось вирішувати. Навіть коли людина хоче врятуватися, вона не може вплинути на волю Бога. Він сам вирішує, хто буде врятований, а хто покараний. У зазначеному посланні апостол Павло пише, що Бог помилує, кого хоче помилувати і змилюється, над ким хоче змилюється, отже, це не залежить ні від того, хто хоче, ні від того, хто біжить, але від Бога, що милує (Рим. 9, 15–16). Протестанти починають заперечувати значення добрих діл для порятунку душі, наполягаючи на формулі *sola fide* (лат. “лише вірою”).

Проте у Святому Письмі неодноразово підкреслюється необхідність творити добро. Хто нагодував, напоїв та одягнув одного з найменших братів Моїх, той Мені це вчинив, говорить Ісус у Євангелії від Матвія (Мт. 25, 33–46). Чи ви бачите, що людина виправдується від діл, а не тільки від віри, пише у своєму посланні апостол Яков, віра без діл мертва (Як. 2, 17–26). Мартін Лютер проголошує ці слова ап. Якова апокрифом, стверджуючи, що кожен має право самостійно вирішувати, які книги Біблії вміщують християнську істину, дух вчення Ісуса. Протестанти проголошують принцип всезагального священства. Кожен вірянин безпосередньо самостійно спілкується з Богом, минаючи посередників у особі церковного духовного керівництва. З зазначеної позиції випливає відсутність єдино вірного канонічного тлумачення Святого Письма, кожен може робити це на свій власний розсуд без огляду на Переказ, церковну традицію та авторитет.

Тут постає питання, що має велике моральнісне значення. Що саме слід розуміти під “справами Закону”, про які пише ап. Павло? Належить зауважити, що сучасні Ісусу юдеї надто захоплювалися суто формальним виконанням заповідей Мойсея, різними ритуальними діями на кшталт обрізання, дотримання суботнього спокою, пожертв на Храм тощо, надаючи їм гіпертрофованого значення і залишаючи поза увагою внутрішнє морально-духовне спрямування, діла любові. Ісус викривав таку виключно зовнішню праведну моральну поведінку. Він порушував суботу, щоб зціляти хворих, демонструючи перевагу милосердя над буквою закону. Отже, є підстави розуміти під “справами Закону” не усі взагалі добрі діла, а лише надмірну обрядовість. Приниження ж значення добрих справ справляє у цілому негативний вплив на моральне життя.

Наступною суттєвою рисою протестантизму є вчення про предестинацію (напередвизначення; лат. *prae* – перед, *destinare* – визначати) Мартін Лютер послідовно підкреслює, що існують всемогутність, передбачення, всезнання Божі. Бог знає все, усі події здійснюються у відповідності з Його волею так, як Він передбачив. Такій погляд – різновид детермінізму (лат. *determinatio* – обмеження, визначення), вчення, згідно з яким усе відбувається з необхідністю, усі події визначені наперед, людина діє виключно під впливом, тиском зовнішніх чинників, а свобода волі – лише фікція. Позиція Лютера стосовно зазначеного питання відображається у назві одного з його трактатів – “Про рабство волі”. У праці “Настанови у християнській

вірі” відомий діяч Реформації **Жан Кальвін** (1509–1564) розвиває ідеї Лютера про напередвизначення і стверджує, що одні люди обрані Богом до спасіння, а інші – до загибелі.

Можна помітити, що Всесвіт постає як дещо дивне та несправедливе, якщо усе так жорстко визначено наперед і деякі приречені на покарання (пекло), а деякі на винагороду (Рай) незалежно від їхніх особистих зусиль, від їхніх діл. Навіть виникає запитання, чи влаштована світобудова на засадах добра? Чи є Бог люблячим батьком?

Еразм Роттердамський полемізує з лютерівською концепцією предистинації у “Діатрібах, або міркуваннях про свободу волі”. Роттердамець наголошує на тому, що підхід Лютера зводить нанівець прагнення боротися з моральним злом, гріхом та перешкоджає любити Бога. Еразм не заперечує важливості особистих зусиль людини, що повинні взаємодіяти з благодаттю, допомогою Бога, намагається обґрунтувати наявність самохітної волі, за рішення якої людина несе відповідальність.

Дійсно, людина несе моральну відповідальність за свої дії лише за умовою наявності свободи волі, можливості здійснювати вибір між добром і злом. Якщо людина позбавлена свободи самовизначатися стосовно добра і зла, то просто неможливо ідентифікувати, оцінити її вчинок як добрий або злий.

Протестанти виходили з під влади Папи Римського й утворювали власні церкви. Проте відчуття необхідності оновлення католицизму не обов’язково мало антипапський характер. Вірні Римському престолу християни також відчували потребу у змінах і намагалися привести католицьку церкву у відповідність з духом часу. Реформація стимулює зазначену тенденцію, одним з проявів якої стало виникнення нових чернецьких орденів, зокрема ордену єзуїтів або “Товариства Ісуса”, “роти Ісуса”. Один з засновників ордену, колишній офіцер **Ігнатій Лойола** (1491–1556) усе влаштовує на військовий лад з суворою дисципліною, його самого називають “генералом”. Один з принципів роти Ісуса – абсолютна покора Папі. Накази керівництва не обговорюються (хоча вони й можуть бути дуже дискусійними з огляду на мораль), а негайно виконуються найкращим чином. Новостворене товариство прагнуло поширювати католицтво проповіддю, духовними вправами, подвигами любові, намагалася відстояти віру від ересі (зокрема від протестантизму), захистити Папський престол, зміцнити

його владу. З часом Ігнатій Лойола проголошується святим Римською церквою.

З діяльністю ордена пов'язана важлива моральна проблема – співвідношення мети і засобів, оскільки всередині товариства формується специфічна моральна поведінка, яка знаходить вираження у гаслі “Ціль виправдовує засоби”. Мається на увазі, що піднесена, гідна мета може бути досягнена й за допомогою морально сумнівних і навіть неприпустимих засобів. Слугуючи добру, вони нібито “очищуються”, “втрачають” свій моральний негатив. Мета єзуїтів висока – повністю присвятити себе Богові, що виражається у девізі ордену – *Ad maiorem Dei gloriam* (лат. “Для більшої слави Божої”). Заради задекларованої цілі єзуїти застосовували відверто аморальні методи: політичні інтриги, підкупи, залякування, вбивство.

Недивно, що такий підхід викликає обурення. Французький математик, фізик і філософ **Блез Паскаль** (1623–1662) у “Листах до провінціала” гостро критикує єзуїтську етику, яка обґрунтовує порушення моральних заповідей, коли людина не має злих намірів. У зазначеній праці Паскаль наводить численні приклади єзуїтської моральної філософії. Так, практика дуелі суперечить духу Святого Письма, що орієнтує на прощення особистих образ, а не на помсту (Второзаконня 32, Мт. 5, Рим. 12). Проте, говорить репрезентуючий єзуїта герой “Листів”, якщо метою дуелі буде захист честі, а не помста, то вбивство образника припустиме. Або, якщо метою крадіжки буде не крадіжка сама по собі, не спричинене покражою зло, а сильна нужда, то крадіжка дозволяється. Таким чином ціль виправляє порочність засобу.

Зрозуміло, що керуючись описаною етикою, можна легко виправдовувати будь-які аморальні вчинки. Подібна вивертливість у питаннях моралі викликала й викликає неприйняття. Слово “єзуїтство” навіть використовується як синонім лицемірства. Висока мета не виправдовує недостойних засобів. Якщо засоби негідні, а мета піднесена, то уся справа у цілому буде морально негативною. І навпаки, коли засобі добрі, а мета погана, то справа у цілому буде морально злою.

У контексті розмови про співвідношення мети й засобів доречно згадати й про інквізицію (лат. *inquisitio* – розшук, слідство) – судову установу, інститут католицької церкви, що займається протидією ересі, відступництву від віри, чаклунству, моральним злочинам. Інквізиція здійснювала розслідування, світська влада – покарання. Пік активності

інквізиції припадає на добу Відродження, під час Реформації інквізиція намагалася також покласти край поширенню протестантизму.

Інквізиція декларувала гідну мету – сприяти порятунку душі, відстоювати чистоту віри, поліпшувати вдачі. Серед засобів, що застосовувалися для досягнення цілі, були й дуже жорсткі, сумнівні, насильницькі: нашіптування, конфіскація майна, вигнання, катування, смертна кара. Представникам інших релігій могли запропонувати або прийняти християнство, або залишити країну проживання. Оponentів погрозами примушували публічно зректися своїх поглядів. Нерозкаяних еретиків після слідства нерідко спалювали на вогнищі.

Подібний підхід має свою логіку. Припустимо, наприклад, що полум'я під час страти допомагає очистити душу впертого злочинця від гріхів, сприяючи її порятунку. Тоді може краще йому зазнати нелюдської муки у цьому житті й отримати вічне блаженство за труною? Врешті решт, йдеться про Вічність...

Однак зрозуміло, що не можна примусити людину любити Бога, це її вільний вибір, який має виходити з серця. Не можна нав'язати людині любов до добра, палична любов це не буде справжньою любов'ю. Можна силоміць змусити людину зробити гарний вчинок, проте, він не буде дійсно добрим, він буде тільки зовнішньо виглядати як порядний. Добрим його можна визнати лише тоді, коли людина самохітно обирає добро як мету, як підставу для своїх дій.

Флорентійський політичний діяч, історик і філософ **Нікколо Макіавеллі** (1469–1527) – інша відома постать, ім'я якої стоїть поруч з принципом “Ціль виправдовує засоби”. Макіавеллі жив у складний для Італії час (політична роздрібненість, іноземні вторгнення), він був великим патріотом і мріяв про об'єднання Італії. Флорентійський політик пише працю “Державець” [8] з метою дати раду володареві, як правити ефективно та досягти добробуту у країні. Книга Макіавеллі викликала багато гострих дискусій, стала одним з найвідоміших творів політичної філософії у всьому світі, справила та справляє непересічний вплив.

Нікколо Макіавеллі вважав, що у питаннях етики потрібно виходити з реалістичного розуміння людської природи та орієнтуватися на успіх у діяльності. Людська ж природа, за думкою Флорентійця, дуже зіпсована, далека від ідеалу: люди у цілому невдячні, лицемірні, боягузливі, жадібні, схильні більше до зла, ніж до добра. Вони переслідують власні інтереси, які щільно пов'язані з матеріальною

користю. Людина скоріше пробачить смерть батька, ніж втрату майна, констатує Макіавеллі.

Для того, щоб вгамувати егоїстичні нахили людини, необхідний жорсткий примус, зло у людині можна приборкати лише силою. Тому потрібна міцна влада з вольовою особистістю на чолі, що буде тримати людину у прийнятних межах. Особистість, яка очолює державу, має керувати ефективно. А для цього належить знати людську природу без жодної ідеалізації.

За думкою Нікколо Макіавеллі, державець має прагнути до величних діянь, які принесуть йому славу й добру пам'ять нащадків, а цього не можна досягнути, якщо сліпо практикувати чесноти, котрі описують філософи, оскільки добродієність не завжди веде до слави й величі. Тому в разі потреби можна не виконувати свої обіцянки, говорити неправду, бути немилосердним, нещирим, порушувати вимоги благочестя.

Можна сказати, що Макіавеллі формулює свої моральні судження стосовно лише політичної діяльності, яка за визначенням є "брудною справою", а поза політикою зазначена позиція неприпустима. Проте ніщо не перешкоджає поширенню моралі й на інші сфери соціокультурного життя. Наприклад, ніщо не заважає стверджувати, що бізнес має опікуватися виключно отриманням прибутку без огляду на моральні зобов'язання перед суспільством, піклування про працівників, благодійність. Оскільки великі досягнення у бізнесі далеко не завжди сумісні з вимогами моралі, то краще прибрати її з економіки.

Далі виникає питання, чи є підстави бути добрим, якщо перемога добра не гарантована? Якщо людина скоріше зла, ніж добра, то просто нерозумно керуватися моральними нормами, коли бажаєш досягти успіху. Потрібно виходити з реалій життя і критерієм морально доброго вважати не відповідність моральним заповідям, а практичний результат. Наприклад, добрим є те, що сприяє отриманню надприбутків. Для обраної мети усі засоби є дозволеними.

У такому спрямуванні думок простежується тенденція до видалення моралі з політики, економіки, науки, мистецтва та інших сфер людської діяльності, що є характерним для Нового часу. Належить зазначити, що подібні міркування розхитують обґрунтування моралі. З факту нерідкої результативності аморальних особистостей аж ніяк не випливає доцільність заперечення моралі. Навпаки, потрібно

зміцнювати її вимоги, щоб наше життя остаточно не перетворилося на пекло.

Тут доречна така аналогія. З того, що порушення правил дорожнього руху, наприклад, перевищення швидкості дозволяє скоріше доїхати до пункту призначення аж ніяк не впливає, що правила дорожнього руху варто відкинути. Коли їх не буде, то пересування містом взагалі припиниться. Подібне відбувається з мораллю. Вона регулює соціальні процеси. Якщо мораль прибрати з політики, бізнесу, мистецтва, з життя суспільства у цілому, то суспільство взагалі не зможе функціонувати.

Варто також згадати, що являє собою Чезаре Борджія (бл. 1475–1507) – політичний ідеал Нікколо Макіавеллі. Макіавеллі був у захваті від зазначеного державного діяча, якому були притаманні нестримана енергія та залізна воля і який, на думку Макіавеллі, був здатен об'єднати Італію. Серед діянь Чезаре Борджія: інцест, братовбивство, згвалтування, жорстокі катування, вбивства з метою оволодіти дружиною або майном вбитих тощо. Чи дійсно життя під владаю подібного державця є благом? Питання риторичне.

Один з найвпливовіших філософів Нового часу **Бенедикт Спіноза** (1632–1677) висловлює ідеї, що корелюють з протестантським детермінізмом. У своїй “Етиці” [18] філософ поділяє все існуюче на природу творчу та природу створену. Творчу природу Спіноза називає Богом, вона з необхідністю породжує усі речі Всесвіту, людину з її думками й прагненнями включно. Бог Спінози є внутрішньою причиною буття та дій породженого, він не існує окремо від свого створіння. Подібне злиття Бога та природи називають пантеїзмом (грецьк. *pan* – усе, *Theos* – Бог).

Бог визначає існування та дії усього створеного необхідним чином. У Світобудові Бенедикта Спінози панує жорстка необхідність. Будь-яка річ у природі має певну причину. У свою чергу, ця причина також має причину і так далі. Людина нездатна відслідкувати весь ланцюг причин, що й створює ілюзію наявності випадковості та свободи.

Воля людини також жорстко детермінована, причинно обумовлена. Свободи волі не існує. Люди усвідомлюють свої бажання та дії, але не знають про причини, що їх визначають. Тому ми й вважаємо себе вільними. Дитина думає, що вона вільно шукає молока. П'яниця переконаний, що він за власним бажанням висловлює те, про

що тверезий промовчав би. Нам здається, що помста розгніваного або втеча боягуза є їхніми самохітними рішеннями.

Стани гніву, боязні, заздрості, ненависті, любові, надії тощо Спіноза називає афектами (лат. *affectus* – хвилювання, пристрасть). Афекти, їхній вплив на наші дії також підкоряються необхідності. Кожен може пригадати численні випадки, коли він шкодував про зроблене. Ми часто розуміємо, що є кращим, але обираємо гірше, не володіючи собою. Курець, наприклад, зазвичай дуже добре обізнаний про наслідки паління, проте він не відмовляється від згубної звички. Таким чином, людина є рабом афектів. Наше безсилля перед афектами, стверджує Спіноза, є наслідком загальної могутності природи, а не недоліком природи людської.

Слід зауважити, що такі міркування ставлять під сумнів поняття відповідальності, винагороди за добро та покарання за зло, що має негативні наслідки для моралі. Якщо усе без виключення так жорстко детерміноване, то людина є лише продуктом середовища, жертвою обставин. За що її судити або заохочувати? Вона не може нести жодної відповідальності. Усі провини перекладаються на зовнішні чинники.

За думкою Спінози, добро і зло є уявленнями, які формуємо в залежності від того, як світ впливає на нас. Вплив одних речей приємний та корисний, вплив інших – неприємний та шкідливий. Ці уявлення, стверджує філософ, не говорять нічого про речі самі по собі, оскільки одне й те саме може бути добрим, поганим та нейтральним. Наприклад, музика є корисною для меланхоліка, неприйнятною для того, хто носить траур, глухий же буде байдужим до музики. Отже, добром Спіноза називає те, що ми вважаємо корисним, а злом – те, що перешкоджає володіти якимось добром.

Людський розум, стверджує Спіноза, не суперечить природі, тому він вимагає від нас любити себе самого, шукати для себе найбільш корисного та приємного, зберігати своє існування. Доброчесність полягає у тому, щоб діяти за законами власної природи, тому в її основі лежить прагнення до самозбереження. Щастя, говорить Спіноза, полягає у здатності існувати, зберігати себе.

Ми сильнішаємо та більш ефективно задовольняємо свої потреби, коли діємо спільно. Тому інша людина завжди корисна для нас і той, хто керується розумом, є справедливим, вірним і чесним, він бажає близькому лише того, чого бажає собі. Негаразди у суспільстві виникають тому, що ми, на жаль, слухаємо розум мало коли. Люди –

раби своїх дурних афектів, пристрастей, що призводить до соціальних конфліктів. Розум і добродетель безсилі перед афектами, афект приборкується лише сильнішим афектом. Тому необхідний страх перед покаранням, який би примушував дотримуватися загальноприйнятих поглядів та державних законів. Корисно те, стверджує Спіноза, що сприяє суспільній згоді, ненависть ніколи не є корисною.

Життя у суспільстві далеко не завжди є суцільним задоволенням, люди здебільшого ставляться один до одного неналежним чином. Проте, наголошує Спіноза, користь від спільної діяльності переважає усе прикре. Тому варто пробачати образи і на ненависть, гнів та презирство до себе відповідати великодушністю.

Спіноза наводить й інший спосіб приборкати афекти ненависті, гніву, заздрості тощо крім загрози бути покараним. Могутність зовнішніх чинників нескінченно перевищує силу людини. Могутність же людської душі, як вважає філософ, полягає у пізнавальній здатності. Тому у пізнанні слід шукати порятунку від безсилля перед владою афектів.

У пізнанні полягає доступна людині свобода. Чим більше ми пізнаємо самих себе, свої афекти, природу з її необхідністю, тим більше ми пануємо над афектами, іншими словами, тим менш ми страждаємо від них, говорить Спіноза. Пізнання необхідності збільшує контроль над афектами. Наприклад, незадоволення від втрати якогось блага тихішає, коли людина розуміє, що це благо ніяк не можна було зберегти.

З інтуїтивного пізнання, вважає Спіноза, народжується пізнавальна любов до Бога. Чим більше людина наближається до Бога, тим більше вона стає вільною, оскільки Бог – вільна причина, яка діє лише за законами своєї сутності без зовнішнього примусу, визначається до дії лише собою, на відміну від інших, “примушених” речей світу, які обумовлені причинами зовнішніми.

Найкориснішим для людини є вдосконалення пізнання, говорить Спіноза, найвище щастя, блаженство – це задоволення душі, яке є наслідком споглядального, інтуїтивного пізнання Бога або природи. Добром, таким чином, є те, що сприяє насолоджуватися пізнанням, а злом – те, що перешкоджає цьому. Вища чеснота полягає у пізнанні. Воно дозволяє якщо не повністю викоринювати дурні афекти, то щонайменше суттєво обмежувати їхню владу над нами.

Етика Бенедикта Спінози належить до раціоналізму (лат. *ratio* – розум), філософського напрямку, який провідну роль у пізнанні надає розуму, мисленню. Один зі стовпів новочасового раціоналізму, французький вчений, філософ **Рене Декарт** (1596–1650), вважав, що філософська система має будуватися на безперечно достовірному знанні. У “Засадах філософії” Декарт пише, що для отримання такої безсумнівної основи потрібно сперш усе піддати сумніву. Можна сумніватися у тому, чи дійсно існують речі навколо нас (можливо вони – лише ілюзія), можна сумніватися у будь-чому, але не у самому акті сумління. Воно очевидно існує. Існування самого процесу мислення, коли піддаємо усе сумніву, незаперечне. Таким чином, перше достовірне твердження, яке отримуємо: “Мислю, отже існую”. На цьому фундаменті Декарт розгортає систему знання.

Спіноза йде шляхом Рене Декарта, створюючи своє етичне вчення. Він шукає безперечні достовірності – аксіоми, на основі яких формулюються теореми та будуються подальші міркування. Свою етику Спіноза називає “доведеною у геометричному порядку”. Любов до Бога у етиці Бенедикта Спінози інтелектуальна, пізнавальна. Бог також постає як здебільшого розумове поняття.

Спіноза вчить, що усе створено та визначено Богом не за Його самохітною та благою волею, а внаслідок необхідності Його природи (сутності) і не могло бути створеним інакше, ніж воно створено. Усі події впливають з природи Бога так, як з ідеї трикутника впливає, що три його кути дорівнюють двом прямим.

Бог у Новий час вже не біблійна любляча Особистість, а суто наукова абстракція. Філософію Спінози називають пантеїзмом. Інший впливовий напрямок думки тієї доби, деїзм (лат. *Deus* – Бог) розглядає Бога як першопричину усього (оскільки все у світі має причину, то повинна бути й першопричина). Бог створює світ та встановлює закони, за якими він далі функціонує як механізм, годинник, а Творець вже не втручається у природний перебіг подій. Деїзм був дуже поширений у Новий час, до деїстів належали Рене Декарт, Вольтер (1694–1778) та багато інших.

Блез Паскаль (1623–1662) у своїх “Думках” [11] гірко констатує, що деїстичний бог вже не є християнським. Бог християн, наголошує філософ, не є просто творцем геометричних істин та порядку природи. Бог християн, Бог Авраама, Ісака і Якова є Богом любові та розради, який сповнює душі смиренням і радістю.

Блез Паскаль наполягає на тому, що світ існує завдяки Ісусу Христу; пошуки Бога поза Ісусом без виходу за межі природи не дають душі справжнього світла. Можна порівняти це твердження з відомим положенням “Етики” Бенедикта Спінози, згідно якому усе існує завдяки творчій природі, котру Спіноза називає Богом; пантеїстичний Бог Спінози зливається з природою.

Бенедикт Спіноза багато уваги приділяє любові до себе, пошукам корисного та приємного, природному інстинкту самозбереження. Блез Паскаль говорить про ненависть до себе (тобто, до внутрішнього зла) та причетність людини до надприродного Бога. У “Думках” Паскаля людина постає як суперечлива, двоїста істота, яка вміщує мізерію, ницість і велич, здатність уподібнюватися Богові.

З одного боку, людина не спроможна любити нічого, крім себе, вона пожадлива, немічна й страждає від погорди. Ліки від зазначених хвороб і слабкостей – каяття, смирення, умертвіння плоті, молитва, звернення до Бога з проханням допомогти любити Його та дати сили виконувати моральні заповіді. Без Божої допомоги людина не може робити анічого. Потрібно, щоб Ісус її зцілив, просвітив і сповнив радощі, блаженства. Він визволяє від зла, гріха, моральної вади. Лише у Ньому вся чеснота та найвище щастя, поза Ним – порок, смерть, відчай.

З іншого боку, у людини є здатність до добра й пізнання істини. Але в людині немає постійної та задовільної істини, констатує Паскаль, належить знайти справжню істину та йти за нею, зненавидивши у собі пожадливість, пристрасті, що затьмарюють істину та самочинно визначають людину. Справжня чеснота – ненависть до себе, оскільки людське “я” своєю зіпсованістю заслуговує лише ненависті.

Хто ненавидить себе, той шукає істоти, яка справді гідна любові, говорить Паскаль. Любов до Бога – головний моральнісний закон. Потрібно любити Творця, а не створене, останнє не є довговічним. Ми сповнені зла, тому потрібно ненавидити себе, тобто, своє себелюбство, самообожнення, пожадливість, усі залежності, що відвертають від любові до Бога. Він – єдине благо душі, і любов до Нього дарує справжню радість.

Благо людини не у плотських утіхах, а зло – не у перепонах до чуттєвої насолоди. Злом є гріх, беззаконня, усе те, що відхиляє від Бога; Бог – єдине благо, добро.

Належить зауважити, що зазначені етичні міркування та релігійні настрої Блез Паскаля великою мірою вже не узгоджуються з панівним духом Нового часу, який переводить свої сподівання на світську науку.

Англійський політичний діяч і філософ **Джон Локк** (1632–1704) критикує раціоналізм, але зовсім у іншому контексті, ніж це робив Блез Паскаль. Локк вважає, що чуттєвий досвід є основою пізнання. Зокрема, англійський філософ виступає проти теорії вроджених ідей, яка мала багато прихильників серед раціоналістів (її обстоювали, наприклад, Рене Декарт та його послідовники).

В якості вроджених ідей фігурували необхідні для пізнання та регуляції поведінки принципи: ціле більше за частину, існує Бог, найкраще Його шанування – добродесність, благочестя тощо. Локк дотримується поглядів, згідно яким до чуттєвого досвіду душа є “чистою дошкою”. Таку позицію зазвичай називають сенсуалізмом (лат. *sensus* – відчуття, почуття).

Для спростування теорії вроджених ідей у “Розвідці про людське розуміння” [5] Локк використовує аргументи такого гатунку. Якби існували вроджені принципи моральності, то їх би ясно бачили і визнавали всі. Але не існує всезагальних правил, з якими б усі погоджувалися. Багато людей не знає про них, засвоює їх повільно, вчиняє всупереч ним. Моральнісних правил не видно, якщо спеціально їх не шукати, їхню справедливість потрібно доводити. Отже, вони не є вродженими.

Здається, що вірність, справедливість, дотримання договорів, правдивість – принципи, які визнають навіть злочинці у стосунках між собою, але, наполягає Локк, вони не вважають їх вродженими практичними принципами, не погоджуються з ними, а дотримуються їх усередині своїх товариств не тому, що вони є вродженими, а оскільки вони є корисними і без них жодна спільнота встояти не може. Ніхто не наважиться стверджувати, що грабіжники та шахраї визнають справедливість практичним принципом.

Стосовно твердження, що згодою у душі може визнаватися те, чому суперечать вчинки, Локк говорить, що людські дії є надійним свідченням про внутрішні переконання, а не слова. Більшість людей своїми вчинками піддають сумніву або заперечують принципи добродесності. Вчиняй з іншими так, як бажав би, щоб вчиняли з тобою – великий принцип, проте він більше вшановується, ніж виконується. Якщо правило практичне, то воно реалізується у дії, а не лише у

розмислах, стверджує Локк. Даний природою практичний принцип має породжувати узгоджену з ним діяльність, а не просто змоглидне схвалення.

Дійсно вроджені принципи, закладені у людину природою – це прагнення до щастя і відраза до нещастя. Ми постійно відчуваємо їхній вплив на нас, вони є мотивами, рушіями усіх наших дій, але вони є схильностями, а не істинами розуму, говорить Локк.

У зазначених міркуваннях Джона Локка спостерігається небезпечна тенденція до ототожнення морального принципу та природного потягу. Вимоги моралі впливають на нас іншим чином, ніж інстинкти. Реалізація принципу моральності може вміщувати розумовий аналіз, внутрішню боротьбу, примушення себе до добра. Тваринам також властиво тікати від болісних відчуттів і шукати приємні (“прагнення до щастя і відраза до нещастя”). Людина ж є більш складною істотою. Вона здатна підніматися над своїми природними потягами, наприклад, відмовлятися від їжі, стримувати статевий інстинкт, жертвувати своїм життям тощо, коли цього потребує моральний обов’язок. Людина може відкидати задоволення, щастя задля піднесеної мети.

Доброчесність схвалюється не тому, що вона вроджена, а тому, що вона корисна, стверджує Джон Локк. Кожен розуміє щастя на свій манер, тому, на думку Локка, й маємо різноманітність правил моральності, чого не було б, якби правила були вроджені або накреслені у душі рукою Бога.

Локк визнає, що істиною основою моральності є воля й закон Бога. Проте, зауважує філософ, можна шанувати та виконувати правила виключно з міркувань власної користі, без огляду на Законодавця та Його вимоги. Бог сполучив суспільне та індивідуальне благо з чеснотою, тому людина може її практикувати, суто зовнішньо схвалювати моральнісні правила на словах, але це не доводить, що вони є вродженими і люди щиро погоджуються з ними у серці.

Совість, яка за християнським етичним вченням є внутрішнім законом, закладеним у людину Богом, також не є вродженою, говорить Локк. Совість, стверджує філософ, є нашим власним судженням про правильність або негідність наших вчинків. Вона активізується нашим переконанням у обов’язковості правил. Наявність совісті не доводить вродженість принципів моральності, оскільки люди нерідко спокійно

порушують їх без жодних докорів сумління і в одній культурі схвалюється те, що неприпустиме в іншій.

Варто зауважити, що різноманітність моральних принципів, які можуть суперечити один одному, та порушення вимог совісті можна пояснити й іншим чином. Щоб добрий вчинок був дійсно щирим, має бути можливість ухилитися від нього. Тобто, вимоги совісті як морального закону мають впливати на нас так, щоб була можливість не слухати їх і вчиняти всупереч. Оскільки така можливість має місце, то й спостерігаємо багато дивовижних з огляду на совість вчинків та суперечливість, різноманітність моральних принципів.

За думкою Локка, зазвичай моральнісні норми засвоюються за допомогою навчання, авторитету вихователів, суспільної думки, з наявними у ній упередженнями та марновірством включно. Ми отримуємо правила моральності у ранньому віці, вони вміщуються у наших найперших спогадах, з дитинства нас оточують люди, які їх поділяють і схвалюють. Тому дорослому вони здаються самоочевидними та вродженими.

Люди зайняті здебільшого пошуками засобів для існування, гонитвою за задоволеннями тощо і не досліджують джерела своїх моральнісних переконань, хоча й нерідко готові за них вмирати. До того ж, зауважує Локк, розвідка походження загальноприйнятих принципів часто є дуже небезпечною справою, яка чревата засудженням та переслідуванням.

Зазначимо, що Джон Локк, говорячи про волю Бога як основу моралі, зосереджується здебільшого на природних чинниках її формування, на впливі виховання, середовища, традиції та звичаю.

Німецький вчений та філософ **Готфрід Лейбніц** (1646–1716) намагався синтезувати сенсуалізм Локка та раціоналізм Декарта. Лейбніц розробляє концепцію напередвстановленої гармонії: у світі все оптимально узгоджено, в ньому панує порядок, він створений Богом найкращим чином.

Проте у зв'язку з природними катаклізмами, війнами, соціальними потрясіннями, особистими бідами виникають запитання, чи дійсно наша Світобудова є найдосконалішою і як благий та всемогутній Бог допускає існування у ній зла?

У своїй “Теодицеї” [16] (“виправдання Бога”; грецьк. *Theos* – Бог, *dike* – справедливість, право) Лейбніц наголошує, що хоча у створеному Богом світі й існує зло, однак присутність зла часто призводить до

більшого блага, якого б не було без цього зла. Помилка генерала на війні може привести до перемоги, дисонанс у належному місці посилює гармонію тощо. Лейбніц висловлює думку, згідно якій всемогутній Бог отримує більше блага з допущення гріхів, ніж це було б можливо до гріхів. Творець допускає зло для отримання блага, тобто, для отримання найбільшого блага.

Бог не є деспотом, який не гідний любові, підкреслює Лейбніц, належить пізнати Його досконалість, що викликає справедливу любов до Нього, у якій полягає блаженство люблячих. Богу притаманні могутність, найпіднесеніша мудрість і нескінчена воля до добра, тому Він не може не обрати найкраще, а Він створив саме цей світ. Бог міг створити світ без гріха та страждань, говорить Лейбніц, але тоді світ не був би найкращим.

Питання про сенс зла і страждань є дуже гострим. Чому людське існування не є суцільним щастям? Чому ми приречені переносити образи, приниження, різноманітні лиха? Чому наша Світобудова влаштована саме так? У зазначеному контексті цікаво порівняти міркування Готфріда Лейбніца з ідеями класика сучасної психології та філософії Віктора Франкла (1905–1997). У книзі “Людина у пошуках справжнього сенсу” наводиться приклад юнака, який зламав шию під час нуртування, що зробило його майже нерухомим. Проте юнак відкриває для себе нові обрії, навчається у коледжі, знаходить задоволення у творчості, самореалізації. За його визнанням, своїм яскравим і насиченим життям він завдячує саме зазначеному нещасному випадку. Трагедію можна обернути на тріумф, говорить Віктор Франкл.

Французький письменник, філософ **Вольтер** (справжнє ім'я – Франсуа Марі Аруе, 1694–1778) полемізує з оптимістичним підходом Лейбніца, згідно якому добро у Всесвіті перевищує зло. У сатиричній філософській повісті “Кандід” [1] Вольтер зосереджується на негараздах, глупоті, нищості, абсурді, якими сповнений світ. Персонажі повісті постійно потрапляють у якусь халепу. Так, Кандід виховується у замку заможного барона і закохується у його доньку. Після цього хлопця виганяють, він проти своєї волі стає солдатом, його проганяють крізь стрій, відправляють на війну тощо. Вчитель Кандіда Панглос, послідовник філософії Лейбніца проповідує, що усе має причину і є таким, як належить бути; усе рухається до кращого, ми мешкаємо у найкращому зі світів. Кандід, отримавши за своє кохання один

поцілунок і дуже багато стусанів, намагається второпати, як така “прекрасна причина” могла призвести до таких паскудних наслідків. Панглос твердить, що усі прикрі події – необхідна складова світової гармонії, незважаючи навіть на власні кошмарні лиха. Інший персонаж, опонент Панглоса переконаний, що цей світ створений з метою постійно бісити нас.

Після усіх пережитих злигоднів герої повісті опиняються у Туреччині. Там вони відвідують вченого дєрвіша, який мав славу найкращого місцевого філософа. Він повідомляє, що кількість добра і зла на землі не має значення, оскільки султан не опікується долею корабельних щурів, відправляючи корабель у подорож. Про найкращий зі світів, походження зла та призначення людини дєрвіш відповідає мовчанкою.

Султан у зазначеному діалозі уособлює Бога. Що ж робити людині у сповненому зла світі за умови байдужості Бога до своїх створінь? Інший турок, садівник розповідає Кандіду та його товаришам, що він не знає імені жодного поважного посадовця і аж ніяк не цікавиться станом справ у столиці, а задовольняється тим, що відправляє туди плоди зі свого саду. Праця зберігає його від трьох різновидів зла – нудьги, порока та мізерії.

Кандід з супутниками приходять до висновку, що цей садівник щасливіший за відомих їм королів, що людина призначена для діяльності і краще мовчки обробляти свій сад, не заглиблюючись у глобальні філософські питання – це робить життя хоч якоюсь мірою стерпним.

Вольтер був яскравим представником Просвітництва – ідейного руху, якому були притаманні віра у можливість вирішення проблем людства за допомогою науки й поширення знань, прагнення до побудови ідеального, справедливого суспільства. Саме у дусі Просвітництва можна тлумачити гасло Вольтера “Належить обробляти свій сад”: людина покликана змінювати недосконалий світ на краще.

Повертаючись до питання про співвідношення добра і зла у Світобудові слід зауважити, що відповідь на нього має великий вплив на моральність. Важливо з’ясувати, чи побудований світ на основі порядку, гармонії, чи є він благом для людини. Якщо у Всесвіті панує зло, то який сенс чинити добро? Зло, коли воно є домінуючим, все одно переможе і усі наші зусилля залишаться марними.

На завершення акцентуємо на характерних рисах етики Відродження та Нового часу. Якщо середньовічна етична думка була спрямована на Небо, на порятунок душі, то етика Відродження і Нового часу сходиться з Неба на землю. Моральне вдосконалення розглядається у контексті побудови оптимальних умов існування у поцейбічному світі, добро визначається як задоволення, щастя, користь.

Антична етична спадщина відновлюються та інтегрується у моральне життя. Християнські моральні уявлення (любов до Бога й близького тощо) переосмислюються і трансформуються у відповідності з духом доби.

Загострюється питання пошуків результативних, морально виправданих засобів для отримання земного добробуту, побудови гармонійного суспільства. Зокрема, актуалізується проблема співвідношення мети і засобів.

Розвиток освіти, науки, техніки розглядається як ефективний шлях вирішення проблем, що постають перед людством, і сприймається як справжнє добродіяння, а невігластво – як один з найголовніших різновидів зла.

З одного боку, оскільки людина посідає місце головної цінності, етика епохи носить гуманістичний, індивідуалістичний характер, зосереджується на переживаннях, проблемах, потребах і гідності особи.

З іншого боку, у відповідності з механістичним, детерміністським духом Нового часу Всесвіт розглядається як велетенський годинник, у якому людина функціонує немов шестірня, у зв'язку з чим великого значення набуває проблема свободи та відповідальності.

Література:

1. Вольтер Кандід : філософ. повісті / пер. з фр. ; передмова та примітки Я. І. Кравця. Харків : Фоліо, 2011. 411 с.
2. Гоббс Т. Левіафан / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2000. 606 с.
3. Гусев В. І. Нариси з історії філософії Нового часу. Київ : Національний університет "Києво-Могилянська академія", 2020. 344 с.
4. Лок Дж. Два трактати про правління / пер. з англ. П. Содомора. Київ : Наш Формат, 2020. 312 с.
5. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння : у 4-х кн. / пер. з англ. Н. Бордукова. Харків : Акта, 2002. Кн. 1. 152 с.
6. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння : у 4-х кн. / пер. з англ. Н. Бордукова. Харків : Акта, 2002. Кн. 4. : Про знання і ймовірність. 408 с.
7. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння : у 4-х кн. / пер. з англ. Н. Бордукова. Харків : Акта, 2002. Кн. 2. : Про ідеї. 608 с.

8. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець / пер. з іт. А. Перепаді. Харків : Фоліо, 2007. 511 с.
9. Монтень М. Проби. Книга перша / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 2005. 365 с.
10. Мурга Т. Свобода волі та предестинація в реформаторській і контрреформаторській полеміці. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2021. Випуск 35. С. 86–93. URL : http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/35_2021/12.pdf (дата звернення: 31. 05. 2023).
11. Паскаль Б. Думки / пер. з фр. Київ : Дух і літера, 2009. 704 с.
12. Покотило К. М., Таранов С. В. Філософські мандри (Антологія текстів з історії філософії) : науково-методична розробка. Бровари : ВНЗ “ЕТУ”, 2005. 108 с.
13. Релігієзнавство : навчальний посібник / ред. Л. І. Мозгового, О. В. Бучми. Київ : Центр учбової літератури, 2008. 264 с.
14. Роттердамський Еразм Похвала Глупоті / пер. з лат. В. Литвинова. Київ : Толока, 2012. 192 с.
15. Роттердамський Еразм Похвала Глупоті. Домашні бесіди / пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова. Київ : Основи, 1993. 319 с.
16. Leibniz G. W. Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil / Translated by E. M. Huggard from C. J. Gerhardt's Edition of the Collected Philosophical Works, 1875–90. Edited with an Introduction by Austin Farrer, Fellow of Trinity College, Oxford. Published by Open Court Publishing Company, Peru, Illinois 61354, 1985. URL : <https://www.gutenberg.org/files/17147/17147-h/17147-h.htm> (дата звернення: 31. 05. 2023).
17. Luther M. Martin Luther's Large Catechism, translated by Bente and Dau / Translated by F. Bente and W. H. T. Dau. URL : <https://www.gutenberg.org/cache/epub/1722/pg1722.html> (дата звернення: 31. 05. 2023).
18. Spinoza B. The Ethics (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata) / Translated from the Latin by R. H. M. Elwes. URL : <https://www.gutenberg.org/files/3800/3800-h/3800-h.htm> (дата звернення: 31. 05. 2023).
19. Valla L. On pleasure. De voluptate / Translated by A. K. Heatt and M. Lorch. Introduction by Maristella de Panizza Lorch. New York : Abaris Books, 1977. 417 p.

Завдання та запитання до теми:

1. В чому відмінність етики Відродження та Нового часу від середньовічної етики?
2. У чому полягає справжнє благо людини на думку Лоренцо Валли?
3. Які міркування щодо досягнення справжнього задоволення висловлює Мішель Монтень?
4. Чим відрізняються погляди на предестинацію Мартіна Лютера та Еразма Роттердамського?
5. Чи виправдовує мета засоби? Обґрунтуйте свою думку.
6. Дайте загальну характеристику етиці Бенедикта Спінози.
7. Як Бенедикт Спіноза тлумачить свободу людини?
8. Як визначають добро і зло Бенедикт Спіноза та Блез Паскаль?

9. Які думки висловлював Джон Локк стосовно походження принципів моральності?

10. У чому розбіжності між світоглядними позиціями Готфріда Лейбніца та Вольтера?

Тестові завдання:

1. Праця Лоренцо Валли “Про істинне та хибне благо” побудована:
 - а) як диспут між протестантами та єзуїтами;
 - б) як диспут між епікурейцем, стоїком та християнином;
 - в) як диспут між Платоном, Арістотелем і Діогеном.
2. Мішель Монтень закликав:
 - а) ніколи не згадувати про смерть;
 - б) постійно тримати смерть в умі;
 - в) широко застосовувати евтаназію.
3. Славнозвісна книга Еразма Роттердамського:
 - а) “Гімн Афіні”;
 - б) “Похвала Лютеру”;
 - в) “Про презирство до розуму”;
 - г) “Похвала Глупоті”;
 - г) “Поради Глупоти”.
4. На думку Жана Кальвіна:
 - а) людина здатна врятувати душу лише завдяки власним зусиллям;
 - б) жодна людина не заслуговує на спасіння, усі люди потраплять до пекла;
 - в) одні люди обрані Богом до спасіння, інші – до загибелі;
 - г) жодна відповідь не є правильною.
5. Гасло “Мета виправдовує засоби” пов’язують з іменами:
 - а) Бенедикта Спінози;
 - б) Мартіна Лютера;
 - в) Ігнатія Лойоли;
 - г) Нікколо Макіавеллі.
6. “Довести” етику “у геометричному порядку” намагався:
 - а) Рене Декарт;
 - б) П’єр-Сімон Лаплас;
 - в) Бенедикт Спіноза;
 - г) Евклід.

7. За думкою Бенедикта Спінози, найвище щастя, блаженство людини полягає у:
- а) незнанні;
 - б) пізнанні;
 - в) недіянні;
 - г) революційній діяльності;
 - г) усуненні від громадських справ;
 - д) чуттєвому задоволенні.
8. Джон Локк стверджував, що вродженими є:
- а) золоте правило моральності;
 - б) принципи справедливості, чесності, вірності;
 - в) уявлення про істину, добро красу;
 - г) жодна відповідь не є правильною.
9. Готфрід Лейбніц розробляв:
- а) вчення про напередвизначену гармонію;
 - б) теорію передвічного хаосу;
 - в) копенгагенську інтерпретацію.

Ключ: 1 б; 2 б; 3 г; 4 в; 5 в, г; 6 в; 7 б; 8 г; 9 а.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ЕТИЧНА ДУМКА ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ ТА НОВОГО ЧАСУ”



МІШЕЛЬ МОНТЕНЬ
(1533–1592)



Гасконський шляхтич, письменник і філософ Мішель де Монтень справив відчутний вплив на європейську культуру: Блез Паскаль критично відгукувався про нього, Вольтер називав його своїм предтечею тощо, у 20-му столітті “Проби” Монтьєна ілюструє сюрреаліст Сальвадор Далі (1904–1989). “Проби” написані від першої особи, головний предмет цікавості автора – він сам. Монтень справляє враження своєю щирістю, в його есеях відсутнє бажання здаватися чимось іншим, ніж він є. У наведеному уривку Монтень висловлює свої міркування стосовно виховання та навчання.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Монтень М. Проби. Книга перша / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 2005. 365 с.

ПРО ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ

Пані Діані, де Фуа, графині де Гюрсон

Я ніколи не бачив батька, який, хоч би його син був горбатий чи там шолудивий, не визнав би його через це за свого; не тому (якщо тільки він не засліплений батьківською любов'ю), щоб він не помічав цієї ганджі, а тому, що це ж таки його кровинка! Так само я ліпше, ніж хтось інший, бачу, що ця моя базгранина – лише химери людини, яка надгризла колись у дитинстві лишень шкуру науку і зберегла в пам'яті найзагальніше і вельми невиразне уявлення про її середину: трохи того, трохи того, а разом майже нічого, одне слово, з-французька. Загалом беручи, я знаю, що таке медицина, правознавство, математичні дії, і так само приблизно знаю предмети кожної з цих наук. Зрештою також знаю, що науки загалом мають служити людям. Але залазити в їхні хащі, кусати собі нігті, гибіючи за Арістотелем, монархом новочасної науки, або заглиблюватися в якусь окрему царину, я ніколи не намагався; і нема такої дисципліни, ази якої я міг би накреслити. Кожен учень середнього класу зуміє міркувати вченіше від мене; знань би

моїх не стало, аби екзаменувати його бодай з першого завданого йому уроку. А якби мене все-таки до цього змусили, я б, не маючи іншої ради, вибрав би з такого уроку, та ще й зовсім нездарно, якісь загальники, щоб на них перевірити, як він міркує, керуючись природженим здоровим глуздом: метода, незгірш чужа для наших школярів, ніж знов їхня – для мене.

Я не прочитав як слід жодної путньої книжки, окрім Плутарха та Сенеки, з яких черпаю, як данаїди, невпинно наповнюючись і виливаючи з себе всотане. Дещо потрапило звідти на цей папір, а так – майже нічого в мені не осіло.<...>

Одна читачка, яка ознайомилася з попереднім розділом, свого часу сказала мені, що треба було б трохи ширше зупинитися на вихованні дітей. Отож, пані, якби я мав більше знань у цій дисципліні, я не міг би їх краще застосувати, як зробити подарунок тому дрібняткові, яке наміряється незабаром живосилом видобутися на світ із вас (у вас надто гарна душа, щоб починати інакше, як із хлопчика). <...>

Роля педагога, якого ви призначите, і від вибору якого залежать плоди виховання, передбачає багато інших завдань, але їх я не торкаюся, бо не зумію тут сказати нічого путнього. Що ж до питання, з якого я дозволю собі дати йому раду, то тут він також хай дослухається до мене лише тою мірою, якою вона здасться йому слушною.

Хлопця високого коліна навчають наукам не ради зиску (бо така мета нікчемна і не гідна ласки та фавору Муз, до того ж стосується інших і від інших залежить), а також не про людське око, а для того, щоб він почувався певніше, аби збагатив і прикрасив себе зсередини, радше прагнучи зробити з нього розвинену людину, ніж учену. Ось чому я волів би, щоб йому якнайстаранніше вибрали вихователя, який був би головатий з природи, а не просто мав туго натоптану голову, який би відзначався і тим, і тим, але зацністю та розумом ще більше, ніж голою вченістю і хай, виконуючи свої обов'язки, він застосує новий спосіб навчання.

Зазвичай нам лиш невпинно кричать у вуха, дослівно вливають у нас знання, мов крізь лійку, а наше завдання тільки повторювати те, що почуємо. Тож-бо я хотів би, щоб вихователь поправив цю методу і щоб від самого початку згідно з нахилами душі, яку йому припоручено, заходився прищеплювати самостійність, давати йому куштувати речі на смак, вибирати і розрізняти їх, коли показуючи йому шлях, а коли даючи змогу шукати шлях самому.

Я не бажаю, щоб вихователь говорив усе сам і сам усім орудував; хай він також вислухає свого учня. Сократ, а після нього Аркесилай спершу давали висловлюватися учням, а вже потім говорили самі. *Часто авторитет наставників стримує і позбавляє сміливості учнів. Цицерон, Про природу богів, I, 5.<...>*

Хай вихователь вимагає від учня не лише слів вивченого матеріалу, а також і його сенсу та змісту його і судить про принесену користь за

свідченням не його пам'яті, а його життя. Те, чого він навчає, хай він покаже йому в сотні підходів, застосованих до сотні розмаїтих предметів, аби переконатися, чи добре учень сприйняв і засвоїв матеріал, і оцінити його успіхи за Платонівською педагогічною методою. Якщо хто вертає їжу в такому вигляді, як спожив, це свідчить про її нестравність і грубість. Шлунок не впорався, якщо ґрунтовно не переробив як маси, так і форми того, що він мусив перетравити.

Наша душа керується лише чужим авторитетом, спутана і заповнена чужими настановами, зневолена й уярмлена прикладом інших. Нас так засупонено в шлейки, аж нам уже не хист ходити вільно; сила наша і свобода пропали: *Їм зроду не позбутися опіки. Сенека, Листи, 33.* Я близько знав у Пізі одного достойного мужа, який так шанував Арістотеля, що головним догматом його віри було: “Пробою і мірою слухності всіх понять і будь-якої істини є згода з Арістотелевою наукою; поза нею все лише химера та бридня, бо він усе зглибив і все передбачив”. Це його твердження, зіткнувшись зі своїм аж надто вже узвичаєним антидотом, стало причиною великого непорозуміння з римською інквізицією, і втекло багато води, поки він викрутився з цієї халепи.

Хай учитель радить вихованцеві усе в голові просіювати крізь сито; хай нічого не втокмачує йому, спираючись на свій авторитет і знання. Хай не перетворюються на догмат Арістотелеві засади чи там максими стоїків або епікурейців; краще йому викласти різні погляди; а учень, як зможе, зробить свій вибір; а ні, то хай залишається із сумнівами. Тільки дурні впевнені й рішучі.

Не менше, ніж знання, мене втішає сумнів.

Данте, Пекло, XI, 93

Якщо учень осягне думки Ксенофонта і Платона власним розумом, вони вже будуть не їхньою власністю, а його. Хто сліпо йде за іншим, той іде за нічим; він нічого не знайде, бо нічого й не шукає. *А ми не під царем; хай кожен сам собою управляє. Сенека, Листи, 33.* Хай принаймні знає, що він знає. Він повинен проїнятися духом цих любомудрів, а не повторювати їхні сентенції. А потім при бажанні хай сміливо забуває, звідки їх узяв, але хай уміє міцно їх засвоїть. Істина та умовивід – то спільне добро всіх і не більше належить тому, хто їх висловив раніше, ніж тому, хто – пізніше, потім. Те-то й те-то сказане так само у Платоновому дусі, як і в моєму, оскільки він і я розуміємо і бачимо його однаково. Бджоли перелітають із квітки на квітку, аби робити з них мед, що належить їм; це вже не тим'ян ані материнка. Так само й учень нехай переробить і стопить водно запозичене в інших, перетворивши його на власний твір, тобто на свій суд. Виховання, праця та наука має на меті сформувати його. <...>


Який зиск із нашої науки? Ми повинні стати кращими й розумнішими. То розум, твердить Епіхарм, усе бачить і чує, то він з усього користує, він діє і панує; решта все сліпе, глухе й бездушне. Звісно, ми робимо його послужливим і похлилим через те, що не даємо йому чинити, як мовиться, своїм богом.

Хто коли-небудь спитав учня, якої він думки про риторику чи граматику або про якусь Цицеронову сентенцію? Їх утовкмачують нам у голову вже готовенькими, уподібнюючись до якихось оракулів, в яких літери та склади і становлять саму сутність. Знати напам'ять ще не означає знати; це означає – лише держати в голові те, що в неї покладено на схов. Якщо хто знає що на правду, то розпоряджається ним, не озираючись на задні колеса, не звертаючи погляду на книжку. Жалюгідна вченість – ученість чисто книжна! Гадаю, вона має правити – як радить Платон: за оздобу, а не за підмурок; незламність духу, вірність даному слову, щирість – ось правдива філософія.



ТОМАС ГОББС

(1588–1679)



Англійський філософ Томас Гоббс – один з найзначніших мислителів Нового часу. Його легендарний Левіафан – це образ держави, “смертного бога”, що здатен вгамувати егоїстичну сутність людини і зробити суспільне життя можливим. Природа, говорить Гоббс, створила людей вільними, жоден не може вимагати для себе виняткових привілеїв. Тому, коли двоє бажують річ, якою не можуть володіти одночасно, вони стають ворогами. За відсутністю влади, що тримає всіх у страхі, люди перебувають у стані війни усіх проти усіх. Землеробство, ремісництво, науки, мистецтво неможливі в умовах зазначеної ворожнечі, людське життя небезпечне та жалюгідне. Тому виникає надіндивідуальне велетенське утворення, держава як результат угоди людей, що змушені відмовлятися від природньої свободи і делегувати її правителям. Держава рятує людину від себе самої і забезпечує гідні умови для існування. У запропонованому фрагменті з праці “Левіафан” Гоббс висловлює свої думки щодо історичного розвитку науки та освіти.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Гоббс Т. Левіафан / пер. з англ. Київ : Дух і Літера, 2000. 606 с.

Про темряву, яка походить із неспроможної філософії та вигаданих традицій

Про начала і поступ філософії. Оскільки здатність міркувати нерозривно залежить від уживання мови, неможливо, щоб не існувало дещо загальних, так само давніх, як і сама мова, відкритих шляхом міркування істин. Дикі племена Америки не позбавлені певних добрих моральних правил і трохи знають арифметику, щоб додавати й ділити не дуже великі числа, а проте в силу цього вони ще не філософи. Бо ж, подібно до того, як перш ніж люди дізналися про прекрасні властивості хлібних злаків та виноградної лози, або навчилися використовувати їх для харчування, або стали спеціально вирощувати їх на полях і виноградниках, тобто в той час, як люди харчувалися жолудями й пили воду, вже були, хоч і в невеликій кількості, хлібні злаки і виноградні лози, що були розкидані по полях та по лісах, – так само споконвіку існували різні правильні, універсальні і корисні

міркування (*speculations*), такі собі природні рослини людського розуму. Проте спочатку цих міркувань було дуже мало, і люди жили грубим досвідом. Не було ніякого методу, тобто ніякої сівби й ніякого догляду знання, окремо від бур'янів і диких рослин – помилок і здогадів. Оскільки ж причиною такої відсутності філософських знань була відсутність дозвілля у зв'язку з необхідністю дбати про задоволенням життєвих потреб і захищатись від сусідів, то ситуація не могла бути іншою, аж поки не було засновано великі держави. *Дозвілля* – це мати *філософії*, а *держава* – мати *миру* і *дозвілля*. Там, де вперше постали великі й квітучі міста, там уперше почали займатися філософією. *Гімносфісти* Індії, перські *маги*, халдейські та єгипетські *жерці* вважаються найдавнішими філософами¹, і ці країни були найдавнішими царствами. *Філософія* не постала у *греків* та інших народів Заходу, поки їхні *держави* (що були не більшими, либонь, за Лукку чи Женеву) не мали ані *миру* (бо вони постійно боялися одна одною), ані дозвілля (бо їм треба було постійно спостерігати одна за одною). Згодом, коли війна об'єднала багато цих дрібних грецьких міст у кілька більших держав, тоді *сім мужів* з різних частин Греції зажили слави *мудреців*: деякі – за їхні *моральні* та *політичні* висловлювання, інші ж – за їхню обізнаність із науками *халдеїв* та *єгиптян*, цебто *астрономією* та *геометрією*. Але й на той час ми ще нічого не чуємо про якісь *філософські школи*.

Про філософські школи афінян. По тому, як афіняни, перемігши перські полчища, здобули владу над морем, а отже, і над усіма островами і морськими містами *архіпелагу* як в Азії, так і в Європі, та розбагатіли, – ті, хто ані вдома, ані за кордоном нічим не займався, могли пробавляти час лише за тим, щоб (за словами апостола Луки, Дії. 17.21) *говорити* або *слухати щось нове*, або публічно викладати *філософію* юнакам міста. Кожен вчитель обирав собі для цієї мети певне місце. Платон вибрав для цього відомі публічні алеї, названі *Академією*, від імені Академа; Арістотель – алеї храму *Пана*, що мали назву *Лікею*; інші – *Стої*, криту галерею, куди купці звозили свої товари, дехто – інші місця, де вони проводили своє дозвілля, навчаючи чи дискутуючи з приводу своїх поглядів; а дехто – там, де вони могли натрапити на міську молодь і знайти поміж неї своїх слухачів. Те саме Карнеад чинив у Римі, коли він був там амбасадором, що спонукало Катона порадити сенатові швидше виправити його з Рима, бо Катон боявся занепаду моралі серед молоді, яка в захопленні слухала Карнеадові витончені (як вона гадала) промови.

Тому місце, де кожен з них навчав та вів розмови, називалося *школою*, що гречиною означає “дозвілля”, і самі їхні розмови мали назву *diatribae*, тобто *розваги*. Подібним чином і самі філософи називалися відповідно до свого напрямку, а деякі з них – ім'ям своїх шкіл. Скажімо, послідовників

¹ Тут Гоббс некоректно ототожнює релігійно-міфологічну думку Сходу з філософською, що виникла у Давній Греції. *Гімносфісти* – дослівно “голі мудреці”. Так давньогрецькі автори називали індійських брахманів (жерців).

вчення Платона було названо академіками, послідовників вчення Арістотеля – *перипатетиками* – через прогулянки, під час яких він навчав, а учні Зенона звалися стоїками – від Стої, подібно до того, якби й ми стали називати людей, котрі часто збираються, щоб побазікати й розважитись, у *Морфілді, в Церкві Святого Павла* чи на *Біржі*, на ім'я цих місць.

Отож людям дуже сподобався цей звичай, і з часом він поширився по всій Європі та у значній частині Африки – і майже у кожній державі створювалися й державним коштом підтримувалися школи для лекцій та дискусій.

Про школи євреїв. У давні часи як до Пришестя нашого Спасителя, так і після нього існували школи і серед євреїв, але то були школи, де навчали їхнього закону. Бо хоч і звалися ці школи *синагогами*, тобто “зборами народу”, проте, оскільки у них щосуботи читали, пояснювали та тлумачили закон, від публічних шкіл вони відрізнялися не за своєю природою, а тільки за назвою. Синагоги ж ці були не тільки в Єрусалимі, а й у кожному місті язичників, де жили євреї. Була така школа у Дамаску, до якої увійшов Павло, аби переслідувати християн. Інші школи були в Антиохії, Ікопії та Фессалоніках, куди він увійшов задля дискусій. Такою була синагога *лібертинців, кіренейців, александрійців, кілікійців* та євреїв з *Азії*, тобто школа *лібертинців* та *євреїв*, що були чужоземцями в Єрусалимі; саме з цієї школи походили ті, що почали сперечатись із *Святим Степаном* (Дії. 6.9).

Школи греків не дали жодної користі. Але якою була користь від цих шкіл? Яке знання можна здобути у наші дні завдяки читанню книг цих філософів та спричиненим ними диспутам? Свої знання з геометрії, матері всіх наук про природу, ми не завдячуємо цим школам. Платон, що був найбільшим філософом Греції, не брав до себе у школу тих, хто не знався бодай трохи на геометрії. Було багато тих, хто вивчав цю науку задля великої користі людства, але нема жодної згадки про школи геометрів; і не було ніякого особливого напрямку геометрів, і ніхто з них не називав себе філософом. Натурфілософія (*natural philosophy*) у цих школах була радше фантастикою, аніж наукою, і викладали її безглуздою мовою, що неминуче для тих, хто хоче навчатись філософії, не набувши спершу безлічі знань з геометрії. Адже природа діє через рух, напрями та ступені якого не можна пізнати без знання пропорцій і властивостей ліній та фігур. їхня ж моральна філософія є лишень описом їхніх власних пристрастей. Адже моральний закон (*rule of manners*) поза цивільною державою є природним законом, а всередині такої держави – цивільним законом. Саме ці закони визначають, що значить бути *чесним* і *нечесним*, *справедливим* і *несправедливим* і взагалі що таке *добро* та *зло*, тоді як ці школи створюють правила для *доброго* та *поганого* виходячи з того, *подобається* це їм чи *не подобається*. Останнє означає, що в питаннях моралі за такого величезного розмаїття смаків немає нічого загальнообов'язкового; натомість кожен може чинити (тією мірою,

якою він наважується на це) те, що йому особисто здається добрим, а це неминуче веде до розвалу держави. Їхня логіка, яка мала б бути методом міркування, зводиться до мудрування довкола слів та трюків, вигаданих, аби заплутати тих, хто міг би викрити їхні софізми. Словом, немає такого безглуздя, якого не дотримувалися б деякі зі стародавніх філософів (як про це каже Цицерон, що сам був одним з них). І я гадаю, що важко сказати щось абсурдніше про природну філософію, ніж те, що тепер зветься “*Метафізикою*” Арістотеля, або щось шкідливіше для держави за багато що того, що було сказано в його “*Політиці*”, або щось більш неуцьке, ніж переважна частина його “*Етики*”¹.

Так само і школи євреїв. Школа євреїв була спочатку школою закону Мойсея, який заповів (5 М. 31.10) наприкінці кожних семи літ, на свято Кучок, читати закон перед усім народом, щоб той слухав і навчався. Тому читання закону щосуботи, що стало звичаєм після полону, не повинно було мати жодної іншої мети, як ознайомити людей із заповідями, яким вони мали коритися, та витлумачити їм писання пророків. Але євреї, як це видно з багатьох доган нашого Спасителя на їхню адресу, спотворили текст закону своїми хибними коментарями та безглуздими традиціями, і так мало розуміли пророків, що не прийняли ані Христа, ані діянь, які Він здійснив і про які провіщали пророки. Отож вони своїми лекціями та диспутами в синагогах перетворили вивчення свого закону на фантастичний тип філософії про непізнавану природу Бога та духів, на філософію, зліплену з філософії й теології греків, в суміші з їхніми власними вигадками, зіпертими на найменш зрозумілі місця Святого Письма, що їх легко було витлумачити у бажаному їм сенсі, та з фантастичними переказами своїх предків.

Що таке університет. Те, що тепер зветься університетом, є зведенням до купи та об’єднанням під єдиним управлінням багатьох державних шкіл в одному місті. У такому університеті основні школи було встановлено для трьох професій: католицької теології, римського права і медицини. А філософії було відведено місце служниці католицької теології. А відтоді як у цій галузі запанував лишень авторитет Арістотеля, дисципліна ця стала не стільки філософією, природа якої не залежить від авторів, як арістотелізмом (*aristotelity*). Для геометрії, що служить лишень суворій істині, в університетах донедавна взагалі не було місця. І якщо хтось завдяки власним здібностям досягав якогось рівня досконалості, то його вважали чаклуном, його мистецтво мали за диявольське. <...>

¹ Даючи поширене тлумачення висловлювання Цицерона (див. нашу прим. 9 до ч. I), Гоббс критично оцінює ідеї головних арістотелівських творів. Основна причина цього – у пануванні схоластизованого арістотелізму в англійських та й взагалі в європейських університетах. Сам Гоббс дещо нижче (наприкінці підрозділу “Помилки, внесені до релігії з арістотелівської “Метафізики””) констатує відмінність між тим, що сам Арістотель називав “першою філософією”, і тим, що стало йменуватися “метафізикою”, особливо у схоластів.

ЕТИКА НІМЕЦЬКОГО ІДЕАЛІЗМУ



Зоряна ніч,
Вінсент Ван Гог, 1889 р.

Німецький ідеалізм – це філософський напрям, який виник у Німеччині наприкінці XVIII – початку XIX ст. Основою німецького ідеалізму стали роботи видатного філософа І. Канта. До цього філософського напрямку відноситься вчення ще одного з найбільш відомих філософів у світі – Г. В. Ф. Гегеля, а також вчення Й. Г. Фіхте, Ф. В. Шеллінга та Л. А. Фейєрбаха. Філософські ідеї цих мислителів різняться, проте всі вони є прихильниками ідеалізму – напрям філософії відповідно до якого ідеальне, або духовне є першоосновою реальності.

Першим ми розглянемо вчення німецького філософа **Іммануїла Канта (1724–1804)**. Від початку своєї викладацької діяльності у Кенігсберзькому університеті він був досить популярним лектором і з часом став однією з найвпливовіших постатей західної філософії.

Важко переоцінити його внесок у розвиток, як філософії загалом, так і етики зокрема. У багатьох працях І. Канта отримали свій розвиток його етичні ідеї, але найповніше вони висловлені у працях “*Основи метафізики моральності*” (1785), “*Критика практичного розуму*” (1788), “*Метафізика нравів*” (1797), “*Лекції з етики*” (1782) та інших.

І. Кант поставив в центр своєї філософії людину. Чи не найвідомішою фразою філософа є наступна: “*Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон у мені*” [3, с. 176]. Ця безперечно сповнена глибини фраза, по-перше, допомагає нам збагнути те, з яким пієтетом філософ ставився до моралі, а, по-друге, з цієї фрази стає зрозумілим, що джерелом морального закону, на думку І. Канта, є саме людина.

Особливістю філософського знання (а етика, як ми пам’ятаємо, – це філософська наука) є те, що воно починається із запитання. Вміння віднайти запитання та правильно його сформулювати є чи не найважливішим досягненням для філософа. Концепція того, чи іншого філософа і є по-суті відповіддю на такі запитання. І. Кант у своїй роботі “*Критика чистого розуму*” також визначив основні, на його думку, питання філософії. Він запропонував три таких запитання:

“*Що я можу знати?*”,

“*Що я повинен робити?*”,

“*На що я можу сподіватися?*”.

Ці три питання об’єднує четверте: “*Що таке людина?*”.

На друге питання – “*Що я повинен робити?*” – дає відповідь саме мораль. Мораль є “*практичним розумом*” людини. На думку І. Канта, у справах пов’язаних з мораллю ми не можемо покладатися суто на наші відчуття, характер, природу чи схильності. Тут підґрунтя для наших вчинків має бути більш вагомим. І таким підґрунтям є розум, який допомагає нам розрізняти правильні та неправильні вчинки, тобто, розрізняти добро та зло. Принципи моралі диктуються нашим розумом.

Людина за І. Кантом є моральним суб’єктом, вона є вільною і саме вона вирішує, як чинити в тій чи іншій ситуації. У “*Критиці практичного розуму*” філософ наполягає на тому, що свобода є необхідною умовою існування морального закону, тому хоча ми і не можемо її досягнути, але знаємо про її існування а priori (тобто, до досвіду та не залежно від нього) [3, с. 8]. Без припущення існування свободи, без її визнання ми взагалі не могли б давати моральну оцінку вчинкам людини.

І. Кант намагався визначити, що є головним принципом моралі. Він припускав, що мораль є абсолютною. Моральні закони є точними та однаковими для всіх людей, як і, наприклад, закони фізики. Вони не залежать від суб'єктивних відмінностей, таких як віра, досвід, політичні погляди, раса, релігія, вік тощо. Моральні закони чинні для всіх, хто має розум та волю. Більше того, Іммануїл Кант наполягав на тому, що такий закон мав би стосуватися будь-якої розумної істоти.

На думку Канта, засади наших вчинків або правила, якими ми керуємося, бувають суб'єктивними (тоді вони називаються *максимами*) та об'єктивними законами (тоді вони називаються *імперативами*). Пояснюючи відмінність між максимою та імперативом філософ наводить такий приклад: ”...хтось може встановити собі за максимум не терпіти невідплатеною жодної образи, і проте водночас розуміти, що це не практичний закон, а тільки його максима” [3, с. 21]. Таким чином, максими є суб'єктивними засадами людини, тоді як імперативи мають об'єктивне значення. Суб'єктивні максими виникають внаслідок того, що люди не завжди керуються суто розумом. Іноді людина може керуватися бажаннями або схильностями. Натомість імперативи або практичні правила завжди є продуктом розуму. Оскільки для волі людини розум є не єдиною підставою, то імперативи виступають як певна повинність або об'єктивна вимушеність до вчинку. Імперативи примушують нас вчиняти таким чином, як ми би необхідно вчинили у тому випадку, якщо наша воля і наші вчинки цілковито визначались би розумом. І. Кант у праці “*Критика практичного розуму*” наводить цікавий приклад. Він каже, що якщо хтось програв у грі, то він може сердитися на себе та свою некмітливість, але якщо він виграв, обдуривши інших, то він має визнати себе негідником. Він має зневажати себе, хоча і здійснив своє бажання – наповнив свій гаманець, але його вчинок негідний, він протирічить тому, що приписує мораль.

На думку І. Канта, існують два типи імперативів: *гіпотетичний* та *категоричний*. Гіпотетичний імператив дає пояснення, чому ми маємо діяти певним чином. У такому випадку наші дії є засобом для досягнення чогось іншого. Вони спрямовані на результат. Категоричні імперативи приписують діяти певним чином незалежно від результату. Вони мають визначати нашу волю, перш ніж ми визначимо (і навіть перш ніж запитаймо себе), чи спроможні ми досягти бажаного результату. Як лікар Ріє у знаменитому романі Альбера Камю (французький філософ, письменник та журналіст) “*Чума*” (1947 р.)

незважаючи на хаос та паніку, які панують навколо, незважаючи на примарність надії на перемогу та безліч смертей навколо, продовжує вести нерівну боротьбу зі страшною хворобою. Він усвідомлює обмеженість своїх можливостей, не знає чи призведе його боротьба бодай хоч до якогось результату, але все ж робить те, що мусить. *“Я не знаю, ні що мене чекає, ні що буде по всьому цьому. Зараз є хворі і треба їх лікувати”*, – каже лікар Ріє. Тобто вчинок, який ми вчиняємо керуючись категоричним імперативом відповідно до свого морального обов’язку, на думку І. Канта, є хорошим сам по собі, оскільки в такому разі ми чинимо правильно.

Гіпотетичні імперативи є практичними приписами, але тільки категоричні імперативи є практичними законами. Практичні закони і є законами моралі. І. Кант в якості прикладу практичного припису наводить те, що потрібно в молодості працювати та заощаджувати, щоб у старості не бідувати. Це хороший, розумний принцип для більшості людей. Але все ж таки він залежить від певних умов, як то бажань, поглядів та умов життя конкретної людини. Тому цей припис не буде однакоим для всіх суб’єктів в однаковій мірі. А відтак, він буде гіпотетичним. Натомість припис ніколи не давати неправдивих обіцянок не стосується зовнішніх умов, а стосується тільки волі самої людини. Він існує незалежно від конкретного досвіду і не вимагає ніякого підтвердження досвідом, тобто є апіорним. Тому, такий припис може бути категоричним імперативом. При цьому неправдиві обіцянки розглядаються як зло самі по собі. Якщо б ми, як зазначає І. Кант у праці *“Основи метафізики моральності”* [7], натомість сказали: *“Ви не повинні давати брехливих обіцянок, щоб не втратити довіру, якщо це стане відомим”* [7; 30], то такий формальний припис став би гіпотетичним. Він перетворився би на простий практичний припис, який радить нам, як діяти найбільш вигідним для нас чином. Проте, моральний закон не містить в собі ніяких додаткових умов, крім необхідності його дотримуватися. Тобто він є безумовним.

Практичні закони або закони моралі є апіорними (позадосвідними) та в цьому сенсі “формальними”. Усі люди незалежно від їх конкретного особистого досвіду підлягають універсальному та безумовному закону моралі, який сформульований І. Кантом у вигляді категоричного імперативу. Філософ пропонує декілька формулювань категоричного імперативу:

Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального законодавства.

Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі і в особі будь-кого іншого як до мети і ніколи не ставився би до нього лише як до засобу.

I. Кант наполягає на тому, що воля кожної розумної істоти встановлює загальні закони. Отже, кожна конкретна людина не лише підкоряється моральним законам, але і сама їх встановлює.

На думку I. Канта, речі мають обумовлену цінність, вони виступають нашими засобами для досягнення певної мети. Але з розумними істотами ситуація є іншою. Розумні істоти є цілями самі по собі, оскільки кожна розумна істота усвідомлює своє власне існування. Відповідно до категоричного імперативу, по-перше, людина не може розпоряджатися як їй заманеться собою. Вона не може бути лише засобом для досягнення своєї мети, не може себе калічити, вбивати тощо. По-друге, інших ми також не можемо використовувати як засіб для досягнення своїх цілей, оскільки вони не могли б погодитися з такими нашими діями щодо них. Іншими словами, кожна людина є цінною сама по собі, а не лише з огляду на ту функцію, яку вона виконує, на користь, яку вона здатна принести іншим.

Моральний закон або категоричний імператив, як вже зазначалося, є “формальним”, він не пов’язаний з конкретною ситуацією, але при цьому він стосується усіх ситуацій. Тобто категоричний імператив вказує нам, як слід чинити в усіх ситуаціях. Водночас за допомогою цього загального закону ми можемо перевірити свої конкретні вчинки на моральність. Категоричний імператив I. Канта є практичним механізмом, який може допомогти нам здійснити той чи інший моральний вибір, або вирішити, чи були морально правильними вже скоєні вчинки. Дати таку моральну оцінку користуючись категоричним імперативом може кожен, адже усі люди, на думку Канта, мають “моральний закон у собі”, тобто здатні розрізняти правильні та неправильні вчинки. Для цього, перш ніж зробити той чи інший вчинок, потрібно замислитися над запитанням, чи хочемо ми, щоб такий вчинок став всезагальним законом, тобто, щоб такий спосіб дій був загальноприйнятий, щоб так робили всі. Якщо ми можемо ствердно відповісти на це запитання - “так”, тоді цей вчинок можна вчиняти, але, якщо наша відповідь - “ні”, то і вчинок вчиняти не можна.

Тому, порушення норм моралі завжди шкідливе, оскільки воно вводить у правило морально неправильну поведінку, робить її унормованою.

Чудовою ілюстрацією таких поглядів І. Канта є його робота “*Про уявне право брехати з людинолюбства*” [5]. У цій праці І. Кант піднімає питання правди та брехні та критикує ідею “права на правду”. Він не погоджується з Бенжаменом Констаном (франко-швейцарський мислитель, письменник, політичний діяч) щодо того, що говорити правду є обов’язком лише по відношенню до тих, хто має право на правду. Тобто, таким чином виходить, що деякі люди мають право на правду, а інші – ні. І. Кант виступає категорично проти цієї позиції та зауважує, що людина має говорити правду не через те, що хтось має на неї право, а через те, що говорити правду є моральним обов’язком кожного. Суперечка між Іммануїлом Кантом та Бенжаменом Констаном розгортається навколо гіпотетичної ситуації, чи припустимо збрехати людині, яка прийшла вбити вашого друга про його присутність у вашому домі.

І. Кант дотримується такої точки зору, що якщо ви змушені відповідати і цього ніяк не можна уникнути, то все ж є формальним обов’язком кожного говорити правду, не зважаючи на те, яку шкоду може принести правда вам чи іншій людині. Своїм обманом ми порушуємо формальний обов’язок. Брехня, як запевняє І. Кант, є завжди шкідливою, якщо не комусь конкретному, то людству загалом. Вона може призвести до того, що будь-які свідчення втратять довіру, угоди втратять свою силу, а право загалом буде спотворене. Тому німецький філософ наголошує, що правдивість є безумовною і не обмеженою ніякими зовнішніми обставинами, заповіддю розуму.

Отже, на думку І. Канта, мораль вимагає усвідомлення та безумовного дотримання обов’язку. Його етику навіть називають етикою обов’язку. Джерелом обов’язків є розум людини. Власне моральним обов’язком людини є вчиняти згідно з законами моралі. Якщо ж ми порушуємо свої моральні обов’язки, на думку І. Канта, ми сподіваємося, що інші все ж таки будуть дотримуватися цих обов’язків і робимо виключення лише для себе. Тому, ми не можемо порушувати моральні принципи, навіть якщо нібито знаходимо собі виправдання, наприклад, обманювати інших, навіть якщо вважаємо, що так буде краще для них, або давати списувати домашнє завдання друзям під приводом допомоги або начебто “по дружбі” тощо.

Людина постійно здійснює велику кількість різних дій. Ці дії можуть бути моральними, морально-нейтральними або аморальними. І не всі вчинки, які нам здаються моральними, навіть ті, які нібито зроблені для інших, на думку І. Канта справді є такими. Як же ми можемо відрізнити моральний вчинок від інших? Для цього потрібно поглянути на мотив вчинку, на те, що спонукало його зробити. Моральними є вчинки, які здійсненні лише з доброї волі, тобто з поваги до морального закону. Якщо ми зробили щось корисне для інших, але при цьому розраховували на власну вигоду (у будь-якому вигляді), то, на думку І. Канта, такий вчинок ще не можна вважати моральним. У цьому випадку важливо не лише, що ми робимо, але і наші наміри, тобто з яких причин (чому?) ми це робимо. Тому, якщо ми робимо щось хороше для інших, ввічливо спілкуємося, допомагаємо іншим для того, щоб до нас добре ставилися, щоб нам допомагали, або щоб стати більш популярними, то ми діємо згідно з практичним приписами, а не законами моралі.

Етичне вчення Іммануїла Канта стало величезним внеском у розвиток світової етичної думки. При цьому, він залишив нам не лише свої теоретичні роздуми, але і категоричний імператив, який, по суті, є практичним механізмом перевірки вчинків на моральність.

Філософські ідеї І. Канта вплинули на формування поглядів відомого німецького філософа **Йоганна Готліба Фіхте** (1762–1814). Працю Й. Фіхте *“Спроба критики всякого одкровення”*, опубліковану в 1792 році без зазначення авторства, спочатку навіть сприйняли за роботу самого І. Канта. Пізніше Й. Фіхте намагався переосмислити концепцію І. Канта, побудувавши свою власну філософську систему, основи якої він виклав у праці *“Про поняття науковчення”* (1794). У праці *“Система вчення про моральність за принципами науковчення”* (1798) Й. Фіхте намагався знайти підвалини моральної природи людини, досліджував волю та свободу людини. Він стверджував, що наша безмежна свобода має взаємообмежуватися у суспільстві: *“Я мислю в нескінченному обсязі свободи <...> мою сферу необхідно обмеженою, і, таким чином, мислю свободу та вільних істот поза мною, з якими я через взаємне обмеження приходжу в суспільство”* [5]. Також, як і І. Кант, особливого значення він надавав поняттю обов’язок. Критерієм правильності переконань щодо обов’язку виступає внутрішнє безпосереднє почуття істинності та достовірності. Почуття достовірності виникає при поєднанні сили судження з

моральним спонуканням, тобто теоретичного міркування з певною практичною здатністю. Безпосереднє усвідомлення нашого певного обов'язку, на думку Фіхте, є совість [5]. Моральність наших вчинків полягає в тому, щоб просто заради совісті чинити те, що вона вимагає. Й. Фіхте наголошує, що кожен зобов'язаний сам судити згідно зі своєю совістю, натомість дії вчинені лише згідно з авторитетом він називає безсовісними [5].



Поранений янгол, Гуго Сімберг, 1903 р.

Одним з найвидатніших німецьких філософів ХІХ сторіччя, представником німецького ідеалізму є **Георг Вільгельм Фрідріх Гегель** (1770–1831), який запропонував свою філософську систему. Власне проблемам етики відведена значна частина його праці *“Філософія права, або природне право та державознавство”* (1821), також вони згадуються у *“Феноменології духу”* (1806–1807). Відправною точкою, як і для І. Канта, для етичної концепції Г. В. Ф. Гегеля виступає людина. Але, якщо перший розглядає людину суб'єктивно, то другий намагається це зробити об'єктивно. Для Г. В. Ф. Гегеля людина виступає частиною суспільства та його інститутів таких, як сім'я, громадянське суспільство та держава.

Гегель досліджує питання свободи волі. На його думку, найпоширенішим уявленням про свободу є уявлення про те, що свобода полягає в тому, щоб *“робити все, що завгодно”*. *“Коли говорять, що*

взагалі свобода полягає в тому, щоб робити все, що завгодно, то таке уявлення свідчить про цілковиту відсутність культури думки, яка не має й натяку розуміння того, що існують самі в собі й для себе вільна воля, право, моральність та ін.”, – писав Гегель [1, с. 35]. У цьому випадку свободу розуміють як сваволю, тобто випадковість, яка виступає в якості волі. Така свобода передбачає можливість вибору, але цей вибір полягає між зовнішніми речами, незалежними від людини. Тому, Гегель зазначає, що сваволя виступає як свобода, але в той же час саме в ній є причина несвободи людини. В сваволі ще немає внутрішнього змісту та мети. Воля ж, на думку філософа, є істинною тоді, коли її зміст тотожній з нею. Тобто, коли “свобода воліє свободи” [1, с. 40]. Свобода є своєю метою, вона містить в собі необхідність самоусвідомлення. У “Філософія історії” (1822–1831) Гегель зазначав, що всесвітня історія є прогресом в усвідомленні свободи: східні народи знали, що одна людина є вільною, тому вона виявляється деспотом, а її свобода – свавіллям; грецькі та римські світи знали, що деякі є вільними, тому така свобода була лише випадковістю; ми знаємо, що вільні всі люди як такі (за Гегелем до усвідомлення цього доходять германські народи у християнстві).

Г. В. Ф. Гегель критикував І. Канта за формалізм та абстрактність. Він відмовився від абстрактної формули морального закону та наполягав на значущості конкретної реалізації моральності. Абстрактне добро неможливо здійснити, воно має набути визначеності. Добро має свій зміст. У “Філософії права” Г. В. Ф. Гегель зазначає, що добро “не абстрактно правове, а наповнене змістом, і цей його зміст обіймає як право, так і благо” [1, с. 120]. Без цього змісту абстрактне добро може легко перетворитися на зло, оскільки кожен може вкладати в нього свій власний зміст. На думку філософа, добро без права не може існувати, але і право без блага не є добром. “*Fiat iustitia ne повинне мати своїм наслідком pereat mundus*” [1, с. 120], – каже філософ. Тобто принцип “Хай здійсниться справедливість” не повинен мати наслідком “хоч би загинув світ”. При цьому, оскільки ми живемо у реальному світі, в дійсності, ми маємо дотримуватися його законів.

Добро, на думку Гегеля, в першу чергу має бути реалізованим у вчинках людини, а не у її намірах. І тут об’єктивні та суб’єктивні цілі можуть доповнювати одна одну. Мораль не має існувати у протистоянні з задоволенням людиною її потреб, у боротьбі із власними схильностями людини, як вважав І. Кант. Якщо якийсь

хороший вчинок був зроблений не лише з моральних намірів, а також і з суб'єктивних причин, то від цього він не перестає бути хорошим. Дії говорять, якою є людина. *“Суб'єкт – це низка його вчинків”*, – зазначав Г. В. Ф. Гегель

[1, с. 115]. Якщо ці вчинки нічого не варті, то і не має значення, які у людини були наміри і, навпаки, якщо вчинки моральні, то така і внутрішня воля людини. Тобто, наміри набувають значення тільки тоді, коли перетворюються у вчинки. Потрібно не лише хотіти чогось доброго, *“великого”*, але і вміти його досягти, інакше наші добрі наміри не мають ніякого значення. Як писав філософ: *“Лаври самого лише воління – то сухе листя, яке ніколи не зеленіло”* [1, с. 117].

Ніякий добрий (моральний) намір не може слугувати виправданням поганого, тим паче неправового вчинку. А внутрішнє натхнення та задушевність не можуть бути критерієм правового, розумного та бездоганного [1, с. 117]. Гегель наводить за приклад Св. Кріспіна, який крав шкури, аби шити взуття бідним. Його вчинок *“моральний, але неправомірний водночас”*, і тому, на думку Гегеля, він *“не має значущості”* [1, с. 118]. У той же час, філософ вводить поняття *“права крайньої необхідності”*. Воно означає, що коли життя перебуває у небезпеці, то можна вчинити всупереч абстрактному праву. Якщо життя людини може бути підтримане крадіжкою шматка хліба, то цим, звісно, порушується власність іншої людини, їй наносяться збитки, проте було б неправомірним розглядати цей вчинок як звичайну крадіжку [1, с. 118]. Життям людини не можна жертвувати навіть на користь права.

Гегель розрізняє поняття мораль та моральність (або моральні устої). Мораль існує у сфері індивідуального, а моральність – у сфері суспільного. Філософські принципи І. Канта, на його думку, обмежуються сферою моралі, тож мораль є суб'єктивною: *“у цій сфері вся справа в моєму розумінні і намірі, моїй меті, оскільки зовнішнє визначається, як байдуже...”* [1, с. 48]. Моральна воля, так би мовити, є недосяжною, оскільки у внутрішні переконання неможливо втрутитися, їх не можна змінити силою. В цьому людина є вільною незалежно від зовнішніх обставин. Вираженням моральної волі є вчинок. Втім, людина є моральною не просто, якщо вона чинить морально, а якщо діє у такий спосіб постійно і це стає рисою її характеру. Втілення морального у характері людини є чеснотою.

Суб'єктивна воля, мораль, “одержує зовнішнє буття” у моральності. У моральності є як суб'єктивний, так і об'єктивний компоненти. Людина має права, тому що має обов'язки, а обов'язки, тому що має права. Тобто, моє благо має поєднуватися з обов'язками та бути об'єктивним. “Раб не може мати обов'язків, їх має тільки вільна людина”, – зазначав Гегель. Моральність Гегель вважав вищою за мораль. Вагомого значення філософ надавав педагогіці, зазначивши, що “Педагогіка – це мистецтво робити людей моральними: вона розглядає людей як природне створіння і вказує шлях, як її відродити, як перетворити її першу природу на другу духовну, так щоб це духовне ставало в ній звичкою” [1, с. 152]. На запитання батька про найкращий спосіб морального виховання сина, за словами Гегеля, один піфагорієць відповів: зробити його громадянином держави з хорошими законами. Формами буття моральності є сім'я, громадянське суспільство та держава. Таким чином, розділивши мораль та моральність, Гегель перейшов від розгляду внутрішніх моральних принципів та намірів до соціально значимого рівня – моральності.

Німецький філософ **Фрідріх Вільгельм Шеллінг** (1775–1854) у молоді роки був близьким другом Г. В. Ф. Гегеля, хоча пізніше їхня дружба розпалася, а їхні філософські погляди розійшлися. Філософські ідеї самого Ф. В. Шеллінга зазнали значних змін протягом розвитку його філософської системи. Етико-філософські ідеї філософа викладені у праці “Філософські дослідження про сутність людської свободи й пов'язані з нею предмети” (1809) [8]. Ф. Шеллінг досліджував протилежність свободи та необхідності, аналізував причини існування добра та зла, любов. Як зазначав Шеллінг, будь-яка сутність відкривається у своїй протилежності: любов – лишень у ненависті, а єдність – у конфлікті [8, с. 41]. Людина рівною мірою містить у собі джерело добра та зла. Вона перебуває у ситуації морального вибору, у якій вона змушена обирати. І коли вона обирає перше чи друге, то її рішення стає вчинком. Саме людина є здатною до такої свободи. В той же час, зло є реальним не саме по собі, а лише як протилежність добру. Зло може виникнути лише як протилежність абсолютній тотожності, тобто любові.

Філософія Г. В. Ф. Гегеля позначилася і на ранніх ідеях **Людвіга Андреаса Феєрбаха** (1804–1872). Л. Феєрбах навіть навчався у Г. В. Ф. Гегеля, але пізніше відійшов від його ідей. Етичні проблеми викладені в його працях: “Сутність християнства” (1841), “Основи

філософії майбутнього” (1841) та “Евдомонізм” (1867–1869). Критика християнства Людвіга Феєрбаха мала вагомий вплив на філософські ідеї багатьох мислителів, таких як К. Маркс, Ф. Енгельс, Ч. Дарвін, Ф. Ніцше та інших.

У своїй найбільш відомій праці “Сутність християнства” [6] Феєрбах стверджував, що джерелом релігії є природа людини. “Релігія є сном людського розуму” [6; 12], – каже філософ. Релігія перетворилась на ілюзію та дотримання зовнішніх обрядів. Натомість, Л. Феєрбах робить спробу виявити “справжню”, – або, як він каже: “антропологічну сутність релігії”.

Л. Феєрбах зазначає, що людина, на відміну від тварин має свідомість, вона здатна осмислювати свій вид і свій спосіб існування. Людина є роздвоєною, оскільки в неї є внутрішнє та зовнішнє життя. Вона одночасно є і “Я” і “ти”, тобто вона може вести діалог з самою собою, ставити себе на місце інших. Бог, на думку філософа, і є, так би мовити, лише зовнішньою проекцією самої людини.

Свідомість є ознакою досконалої істоти. Людина усвідомлює свою обмеженість, свою кінечність, але це, на думку Феєрбаха може відбуватися лише на фоні усвідомлення нескінченності людського роду. У християнстві людина протиставляє досконалість Бога своїй власній недосконалості. Але, на думку філософа, це не зовсім вірно, насправді в релігії реалізується ставлення людини до самої себе, до своєї сутності, яку людина розглядає, як щось зовнішнє. “Релігія - це сон, у якому наші власні уявлення та емоції постають перед нами як істоти, які існують поза нами” [6; 282], – каже філософ. Насправді ж божественна сутність, на його думку, і є людською сутністю позбавленою індивідуальних обмежень.

Основною ознакою людини, на думку Феєрбаха, є три речі: розум, воля та серце (тобто любов): “сила думки – це світло знання, сила волі – енергія характеру, сила серця – любов” [6; 22]. Відповідно і Бог наділяється людиною нескінченним розумом, моральною досконалістю та любов’ю. Уявлення про морально досконалу істоту вимагає і від нас діяти відповідно до моралі, це є практичне уявлення. Але в той же час, оскільки людина не є морально досконалою, це стає приводом до розладу з самою собою. Таке усвідомлення своєї ницості зменшується завдяки тому, що людина вбачає у Богів не лише досконалий розум, моральну досконалість, а і люблячу істоту. Любов жаліє людину, відпускає гріхи, звільняє її від тягара цієї досконалої моральності.

Почуття є найбільш благородним та піднесеним, тобто, на думку Феєрбаха, божественним в людині. Саме любов є зв'язком між божественним та людським. Тобто, за Феєрбахом, вона примирює людину з самою собою.

Філософські концепції представників німецького ідеалізму мали величезний вплив на різні сфери філософських досліджень, в тому числі і на етику. Переважна частина цих ідей не втрачає актуальності і сьогодні. При чому вони є не тільки предметом наукового інтересу для професійних філософів, а й можуть допомогти осмислити такі актуальні Питання для кожного з нас, як місце людини у світі, визначення стратегії моральної поведінки та здійснення свідомого морального вибору у конкретній ситуації в особистого життя та професійної діяльності.

Література:

1. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / пер. з нім Р. Осадчука, М. Кушніра. Київ : Юніверс, 2000. 361 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / з нім. пер. П. Тарашук ; наук ред. пер. Ю. Кушаков. Київ : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. 548 с.
3. Кант І. Критика практичного розуму / пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ : Юніверс, 2004. 240 с.
4. Кант І. Про гадане право брехати з людинолюбства / пер. з нім. Віктор Чорний Перекладено з видання: Kant, I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. AA VIII: Abhandlungen nach 1781. 425-430 (проект "Контур"). URL : <https://kontur.media/immanuel-kant>.
5. Fichte J. System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre/Johann Gottlieb Fichte, tr. Günter Zöllner and Daniel Breazeale. United Kingdom : Cambridge University Press, 2005. 399 pp.
6. Feuerbach L. The Essence of Christianity/ Ludwig Feuerbach; Intr. tr. Zawar Hanfi, tr. George Eliot. United Kingdom : Cambridge Library Collection. 371 pp.
7. Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals/ Immanuel Kant; tr. Mary Gregor; intr. Christine M. Korsgaard. United Kingdom : Cambridge University Press, 1998. 120 pp.
8. Schelling F. W. J. Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom / Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von; tr. J. Love, D. J. Schmidt. Albany : State University of New York Press, 2006. 222 pp.

Завдання та запитання до теми:

1. Як ви розумієте відомий вислів І. Канта: *"Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон у мені"*?

2. Чим відрізняють кантівські гіпотетичні та категоричні імперативи? Наведіть приклади таких імперативів.

3. Якого саме значення Фіхте надавав совісті в питанні морального вчинку?

4. В чому полягає різниця між свободою та свавіллям за Гегелем?

5. Чому добро не може бути абстрактним на думку Гегеля?

6. Що означають поняття “мораль” і “моральність” і як вони пов’язані у філософії Гегеля?

7. Як ви розумієте думку Шелінга, що будь-яка сутність відкривається у протилежності?

8. В чому полягає сутність божественного начала людини за Феєрбахом? Яким чином бог і любов пов’язані у філософії Феєрбаха?

Тестові завдання:

1. Моральні закони, на думку І.Канта, є

- а) однаковими для всіх;
- б) суб’єктивними;
- в) залежними від історичного періоду;
- г) залежними від звичаїв.

2. На думку І.Канта:

- а) до людини завжди потрібно ставитися як до мети;
- б) до людини можна ставитися і як до мети і лише як до засобу;
- в) до людини потрібно ставитися як до засобу;
- г) до людини потрібно ставитися як до мети, але у крайніх випадках можна ставитися і лише як до засобу.

3. На думку І. Канта моральним обов’язком людини є:

- а) чинити з поваги до морального закону;
- б) чинити найкорисніше для найбільшої кількості людей;
- в) вчиняти вчинки з найкращими результатами;
- г) чинити найкорисніше для себе.

4. На думку Гегеля, добро в першу чергу визначається:

- а) за намірами людини;
- б) за відповідністю вчинків категоричному імперативу;
- в) за результатами вчинків.

Ключ: 1 а, 2 а, 3 а, 4 в.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ЕТИКА НІМЕЦЬКОГО ІДЕАЛІЗМУ”



ІММАНУЇЛ КАНТ
(1724-1804)



Видатний німецький мислитель, засновник філософського напрямку німецького ідеалізму (зустрічається також ще одна назва цього напрямку, а саме “німецька класична філософія”) І. Кант, а за ним – інші представники цього напрямку (Г. В. Ф. Гегель, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Шеллінг, Л. А. Фейєрбах), вважав, що першоосновою реальності є ідеальне або духовне начало.

Важко переоцінити його внесок у розвиток, як філософії загалом, так і етики зокрема. І. Кант поставив в центр своєї філософії людину. Чи не найвідомішою фразою філософа є наступна: “Дві речі сповнюють душу завжди новим і чимраз дужчим подивуванням і пієтетом, чим частіше й триваліше роздумуєш про них, – зоряне небо наді мною й моральний закон у мені”. Ця безперечно сповнена глибини фраза, по-перше, допомагає нам збагнути те, з яким пієтетом філософ ставився до моралі, а, по-друге, з цієї фрази стає зрозумілим, що джерелом морального закону, на думку І. Канта, є саме людина.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Кант І. Про гадане право брехати з людинолюбства

У есе “Про гадане право брехати з людинолюбства” (1797) року німецький філософ Іммануїл Кант розглядає проблеми допустимості брехні та радикальної чесності. І. Кант виступив проти позиції Бенжаміна Констана (франко швейцарський мислитель, письменник, політичний діяч), який вважав, що говорити правду є обов’язком лише по відношенню до тих, хто має право на правду. На думку І. Канта, людина має говорити правду не через те, що хтось має на неї право, а через те, що говорити правду є моральним обов’язком кожного. Суперечка між філософами розгорнулася навколо гіпотетичної ситуації, чи припустимо збрехати людині, яка прийшла вбити вашого друга, що того не має у вас вдома. На думку І. Канта навіть у

такій ситуації потрібно сказати правду. Він наголошує, що правдивість є безумовною і ніякими зовнішніми обставинами не обмеженою заповіддю розуму.

Нижче наводимо фрагменти есе, у якому філософ наполягає на необхідності дотримання формального обов'язку говорити правду. Уривок наведений за виданням Кант І. Про гадане право брехати з людинолюбства / пер. з нім. Віктор Чорний Перекладено з видання: Kant I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. AA VIII: Abhandlungen nach 1781. 425-430. (проект "Контур"). URL : <https://kontur.media/immanuel-kant>.

“Правдивість у висловленнях, від яких годі ухилитися, є формальним обов'язком людини стосовно кожного **), хоч якої значної прикрасі це може завдати їй [самій] чи комусь іншому. І хоч я й не завдаю кривди тому, хто несправедливо приневолює мене до висловлення, коли те висловлення спотворюю, проте таким спотворенням, яке [саме] тому можна також назвати брехнею (хоч і не в юридичному сенсі), я посутньо завдаю кривди обов'язку взагалі. Себто тією мірою, якою це від мене залежить, я роблю так, щоби висловленням (заявам) взагалі не йняли віри, а отже, щоби занепали і втратили силу всі права, що ґрунтуються на угодах, – а це кривда, яка стосується людства взагалі”.

“Бути правдивим (чесним) в усіх заявах – це, отже, святий, безумовно наказовий, не обмежений жодними умовностями, наказ розуму.”

ЕТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ XIX СТОЛІТТЯ



Європейський міст,
Гюстав Кайботт, 1876-1877 роки

Філософи Нового часу провідного значення надавали розуму та науці. Але вже у XIX ст. мислителі зосереджують свій погляд на дослідженні значення ірраціональних аспектів людського життя. З одного боку, широкого розповсюдження набуває матеріалістична картина світу: віра в прогрес, “машини”, можливість підкорення природи, дарвінізм, у фактичні знання, з іншого боку, відчувається певне розчарування у раціоналізмі і все частіше людина сприймається як ірраціональна істота. Філософи намагаються відійти від абстракцій та абсолютів й звертають увагу на реальний світ, справжню сутність і буденне життя людини. Відповідно, вони починають шукати і новий фундамент моралі: Шопенгауер знаходить його у волі та співчутті,

Ніцше – у волі до влади, Маркс – у потребах пролетаріату, Бентам і Мілль у принципі корисності, або ж у принципові найбільшого щастя, Дарвін – в еволюції природи тощо. Втім, етичні концепції XIX ст. досить різноманітні. Розглянемо деякі з них.

Етичні ідеї “філософії життя”

“Філософія життя” – ірраціоналістичний напрямок філософії кінця XIX – початку XX ст., джерелом якого стали філософські ідеї А. Шопенгауера та Ф. Ніцше (який і вважається її засновником). Центральним поняттям виступає, як зрозуміло вже із самої назви, – “життя”, яке пояснює, а іноді і замінює все інше: природу, Бога, творчість тощо, при цьому розвінчується культ розуму та науки.

Артур Шопенгауер (1788-1860) – німецькій філософ, ідеї якого справили потужний вплив на багатьох мислителів і митців XIX–XX ст.: Т. Манна, Р. Вагнера, Ф. Ніцше, Л. Толстого та інших. Один з героїв роману І. Ялома, американського психіатра та письменника, “Шопенгауер як ліки” (2005 р.) зазначає, що “Шопенгауер назавжди змінив інтелектуальну карту Західного світу, й без нього ми мали би зовсім інших, набагато слабших, і Фрейда, і Ніцше, і Хараді, і Вітгенштейна, і Беккета, і Ібсена, і Конрада” [4]. Філософські ж та, зокрема, етичні ідеї самого А. Шопенгауера зазнали значного впливу його особистої біографії. Син заможного купця, який отримав замало уваги батьків у дитинстві, а сімнадцятирічним юнаком за загадкових обставин втратив батька; мізантроп, життя якого було переповнене страхами; викладач, який свої лекції навмисне призначав на один час з лекціями Гегеля, а потім обурювався, що студенти надавали перевагу останньому; філософ, ідеї якого справжнього широкого визнання набули лише наприкінці його життя, пропонує досить песимістичний погляд на світ. А. Шопенгауер піддає сумніву характерну для Нового часу віру в розум людини, у раціональність її вчинків. Він намагається дослідити життя конкретної звичайної людини з усіма її недоліками, з її прагненнями, негараздами та страхами (й передусім страхом смерті). Він приходять до висновку, що пересічною людиною рухає не розум – її раціональне начало, а бажання – ірраціональна воля. Саме цей ірраціональний механізм існування світу й діяльності людини А. Шопенгауер намагався раціонально пояснити, за що Т. Манн, відомий німецький письменник, назвав його “найраціональнішим філософом ірраціонального”. У праці “Світ як воля і уявлення” (1818 р.), Шопенгауер називає волю “внутрішньою сутністю всіх явищ”

й використовує щодо неї Кантівський термін “річ у собі” [12]. Видимий світ явищ є дзеркалом волі, тому воля є завжди “волею до життя”. Воля як така є вільною.

Пізнання є лише знаряддям волі, тоді як воля є “чимось першим і основним” [12]. Завдяки пізнанню ми поступово переконаємося, якою є наша воля. Оскільки розум може помилятися, ми іноді робимо неправильні вчинки: “часто помиляємося у собі, поки не досягнемо певної міри справжнього самопізнання” [12]. Людина розкаюється у своїх вчинках не через те, що вона сама змінилася, тобто змінилася її воля, а оскільки вона усвідомила, що керувалася помилковими поняттями і вчинила не те, чого хотіла насправді. Досягнення мети волі А. Шопенгауер називає щастям, добробутом, тоді зволікання з реалізацією волі – стражданням. При цьому, задоволення є тимчасовим, оскільки виникають все нові-і-нові прагнення, які натикаються на нескінченні перепони. А. Шопенгауер пропонує доволі песимістичний погляд на світ, згідно з яким життя більшості людей є постійною боротьбою за життя, тобто за реалізацію своїх звичайних приземлених бажань та втечею від страху смерті. Як тільки реалізуються наявні бажання, виникають нові. Тому людина змушена постійно страждати від цієї нереалізованості: “всяке життя по суті є страждання” [12]. Ті, хто все ж таки має змогу реалізовувати свої бажання, потрапляють в іншу пастку – їм стає нудно, що виявляється не менш болісним. Але і для них нудьга є лише тимчасовою, оскільки з’являються нові бажання і коло “страждання та нудьги” починається спочатку. Постійні зусилля, спрямовані на подолання страждання, призводять лишень до того, що воно змінює свій вигляд відповідно до обставин та віку. Тому життя людини подібне маятникові, що рухається між стражданнями, які приносять незадоволені бажання, та нудьгою, яку приносять бажання задоволені.

У роботі “Про свободу волі” (1839 р.) А. Шопенгауер стверджує, що воля як така є вільною, але піддає сумніву свободу волі конкретної, реально діючої людини [10]. На його думку, найпоширенішим є розуміння свободи лише в її фізичному вимірі, як відсутності будь-яких матеріальних перепон, можливість діяти відповідно до своєї волі. Але якщо розглядати проблему свободи глибше, то виникає питання: чи вільні ми хотіти того, що ми хочемо? Тобто, чи є наша воля незалежною від зовнішніх обставин? Філософ стверджує, що така свобода є лише ілюзією, подібною до того, як би вода вважала, що

вільна бути хвилями, чи падати вниз, чи бути парою тощо. Все це можливо, за наявності відповідних причин. Іншими словами – я можу робити те, що хочу, якщо я цього хочу. Але якраз це “якщо” не в моїй владі, оскільки воно залежить від вродженого індивідуального характеру, “моєї особливої природи”. Будь-яка дія є неминучим продуктом характеру та мотиву. А. Шопенгауер підкреслює, що через наші вчинки ми пізнаємо хто ми є. “Подальше рішення покаже нам, хто ми такі, і ми віддзеркалимось у дзеркалі своїх діянь”, – стверджує він у роботі “Світ як воля та уявлення” [12]. Суб’єктивно кожна людина відчуває, що робить те, що хоче, але об’єктивно її вчинки підпорядковані закону причинності. У своїй безпосередній діяльності, окремих вчинках, людина позбавлена свободи волі, натомість свобода переводиться у сферу трансцендентального. А. Шопенгауер утримується від захисту свавілля та безвідповідальності у діяльності людини. На його думку, ми є відповідальними за свої вчинки, тому що, очевидно, якби ми були іншими, могли б діяти інакше. Оскільки людина неодмінно діє відповідно до найпотужніших мотивів, закон має бути достатнім врівноважуючим мотивом для відмови від ще не скоєних злочинів.

Щастя, на думку філософа, має негативний характер у тому сенсі, що воно є лише задоволенням певного бажання, тому є швидкоплинним, за ним неодмінно знову приходить або страждання, або нудьга. Можливість досягнення щастя залежить швидше від особистості людини, того, ким вона є її внутрішніх, суб’єктивних переживань, ніж від об’єктивного зовнішнього світу, як-от майно, посада, чи думка про неї оточуючих (Афоризми про мудрість життя (1851), оскільки одні і ті ж події впливають на різних людей по різному: “меланхолік сприйме за трагедію те, що сангвініку здається лише цікавим конфліктом, а флегматику – тим, що не заслуговує на увагу” [11; 26]. Тому і світ, в якому живе людина, цілком залежний від її характеру та розумових здібностей. Причому доля людини – об’єктивна частина дійсності – змінюється, тоді як сама ж людина – суб’єктивна частина дійсності – в основних своїх рисах залишається тією ж самою. Саме незмінна індивідуальність людини визначає межу її можливого щастя, а не мінливі зовнішні джерела щастя та насолод, які рано чи пізно неодмінно зникають. Оскільки індивідуальні якості постійні, людині залишається лише скористатися ними найкращим чином, тобто відшукати собі відповідне заняття та стиль життя. Головною умовою

людського щастя є такі суб'єктивні блага, як благородний характер, хороші здібності, весела вдача і здорове тіло.

Доброчесність, на думку А. Шопенгауера, походить не від абстрактного, а від інтуїтивного пізнання, їй не можна навчити. У трактаті “Дві основні проблеми етики” (1841) мислитель виокремлює три основних мотиви для вчинків людини: 1) егоїзм, що прагне власного блага (він є безмежним); 2) злоба, що прагнення чужого горя (аж до найгіршої жорстокості); 3) співчуття, тобто прагнення чужого блага (аж до шляхетності та великодушності) [10; 201]. Кожен вчинок може бути простежений до одного з цих мотивів, але одночасно можуть діяти і два з них. Моральні вчинки виходять з третього мотиву – співчуття. Воно виступає основою моралі. Співчуття викликається стражданнями іншого, а не його добробутом. Воно спонукає сприймати горе іншого близько до серця, як наше власне. Співчуття філософ називає також люблячою добротою, милосердям – (агапе, caritas). Воно керується правилом: “Допомагай кожному на скільки можеш” [10; 216]. Добросердечність полягає в глибокому загальному співчутті до всього, що має життя [10; 239]. Доброта, в першу чергу, стримує нанесення шкоди іншим, але також спонукає допомагати всюди, де є чиєсь страждання. Зазначене зменшує зосередженість на особистих стражданнях й, таким чином, полегшує їх. Водночас, людина, яка переживає біль інших, як свій власний здатна розділити “біль усього світу”. Відтак уможлиблюється заперечення власної волі до життя, цілковита відмова від бажань, стану повної відчуженості та безтурботності і аж до стану аскези. Але саме таким чином і може реалізовуватися свобода людини.

Етика Фрідріха Ніцше (1844-1900)

Фрідріх Ніцше є одним із найнеоднозначніших філософів XIX сторіччя. Його праці то заборонялися, то активно видавалися. Розмаїттю інтерпретацій ідей філософа сприяє як його специфічна, метафорична, іноді майже поетична мова, так і відсутність системи, хаотичність, провокативність і навіть суперечливість самих ідей. Ф. Ніцше часто говорить натяками. Одні вбачали в його ідеях “гімн життю”, вітальності, інші – “заклик до війни”. Але однаково цінною є величезна заслуга Ф. Ніцше у спробі переоцінки цінностей. Він виступав проти будь-якої буденності та банальності, прославляв життя, його безпосередність та силу. У багатьох своїх працях Ніцше порушував етичні питання: “Людське, надто людське” (1880 р.), “Так

казав Заратустра” (1883-1885 р.), “По той бік добра і зла” (1886 р.), “Генеалогія моралі” (1887 р.) та ін.

Життєвий шлях самого Ф. Ніцше мав визначальний вплив на його філософські й зокрема етичні ідеї. Він походив з глибоко релігійної сім’ї, батько був лютеранським пастором, дід і прадід викладали богослов’я; родина матері також була досить релігійною. І молодий Фрідріх, як і хотіла його мати, спробував піти стопами свого, на той час вже покійного, батька і теж почав займатися теологією. Але вже після першого семестру у Боннському університеті він покинув теологію і присвятив себе заняттям класичною філологією у Лейпцігському університеті. Як філолог Ніцше навіть досяг певних успіхів. Водночас він, досить рано здійснював перші спроби переосмислення існуючого світорозуміння. Незважаючи на релігійне оточення, ще у 17-річному віці він задавався питанням про те, як змінилося би уявлення про світ, якби виявилось, що Бога немає. Й пізніше саме Ф. Ніцше став одним з найрадикальніших критиків християнської моралі. У праці “Людське, надто людське” він стверджує, що дивиться на світ з “глибокою підозрою” й називає себе “випадковим адвокатом диявола”, “ворогом і допитувачем Бога”. Ф. Ніцше пропонує прискіпливо поглянути на, здавалось би, непохитні моральні цінності і, в першу чергу, на християнські моральні цінності, ставлячи під сумнів їх “вартість” [3, с. 152]. Адже, для того, щоб створити щось нове, “вписати нові цінності на нові скрижалі” [4, с. 22], слід спочатку відмовитись від авторитетів, від того старого, що вже не працює, зруйнувати його. Саме у такій критиці застарілих моральних цінностей він і вбачає завдання етики.

У жовтні 1865 р. Ф. Ніцше придбав у антикварній лавці книгу Артура Шопенгауера “Світ як воля та уявлення” й вона справила на нього величезне враження. Його вразила ідея, що світом керує не розум і логіка, а ірраціональна, інстинктивна воля. Також Ф. Ніцше імпонувала ідея А. Шопенгауера, про заперечення волі до життя через відмову від бажань та аскезу. Як і А. Шопенгауер, Ф. Ніцше у своїх працях говорить про життя конкретної людини. Він прославляє цінності земного життя: “Заклинаю вас, брати мої, лишайтесь вірні світові й не вірте тим, хто каже вам про понадземні надії! То отруйники – байдуже, знають вони про це чи ні” [4, с. 11]. Подібно до і А. Шопенгауера він намагається дослідити ірраціональний бік людини: волю, творчість, пристрасть, постійно звертається до цього

ірраціонального і прославляє його. “Треба ще мати хаос у собі, щоб народити танцівну зірку”, – розмірковує Ф. Ніцше [4, с. 16].

На думку, Ф. Ніцше, розповсюджена в Європі й заснована на християнських цінностях мораль помилково вважається європейцями єдино можливим видом моралі, існують і інші її типи. Мораль в його вченні поділяється на: мораль панів, “аристократів”; й мораль “рабів”, “простолюдинів”, “стада”. Під мораллю рабів Ф. Ніцше, насамперед, розуміє домінуючу в Європі мораль. Мораль рабів породжується озлобленням істот, які самі “не здатні на справжню реакцію – реакцію вчинку – і які ховаються неушкоджені за уявною помстою” [3, с. 163]. Така мораль є лише реакцією, запереченням “іншого”. Натомість, мораль панів прислухається перш за все до самої себе, вона є спонтанною. Вона є незрівнянно вищою за мораль рабів, мораль “стадну” – мораль слабкості, тупості, помсти і брехні. Мораль панів є мораллю сильних особистостей, мораллю мужньої, вільної й самодостатньої людини, людини впевненої у собі та честолюбної.

Етика Ф. Ніцше тримається на чотирьох основних ідеях:

- 1) Бог помер;
- 2) ідея надлюдини;
- 3) воля до влади;
- 4) ідея вічного повторення.

Розглянемо їх докладніше.

1. Бог помер. Ця теза Ф. Ніцше, по-перше, означає крах старих цінностей. Ніхто, на його думку, по-справжньому уже не вірить в Бога. “Буває ж таке! Цей святий старець ще не почув у своєму лісі, що Бог помер!”, – каже Заратустра про старця, який подався у ліс від людей [4, с. 10]. По-друге, люди усвідомлюють, що самі собі придумали Бога, для того, щоб зрозуміти, що самі і є богом. Для цього потрібна неабияка мужність.

2. Ідея надлюдини. Ф. Ніцше поняттям “надлюдина” позначив новий тип людини, який ще тільки має з’явитися. Ця надлюдина вирізняється силою духу. Вона здатна усвідомити повною мірою, що Бог помер і готова до безпосередності і спонтанності гри творення. Перш ніж така надлюдина з’явиться, їй треба пройти певний шлях. Дух людини має почергово зазнати трьох перетворень: стати верблюдом, левом та дитиною. Спочатку витривалий святолюбивий дух, щоб пізнати силу свою і порадіти цій силі, мов навантажений верблюд бере на себе найважчі тягарі й поспішає у свою пустелю. Там він

перетворюється на лева, який відмовляється від “Ти повинен” і промовляє “Я хочу”. Лев відкидає всі цінності й обов’язки та здобуває собі свободу для нового творення. Й урешті, дух стає новим початком – дитиною, спроможною до гри творення. Тобто, ще має відбутися переоцінка старих цінностей, а вже потім будуть створені нові. Надлюдина дотримується лише тих норм, які сама для себе встановила. Ф. Ніцше натякає й на біологічну еволюцію людини, її тілесне удосконалення. “Що для людини мавпа? Посміховище або нестерпний сором. І тим самим має бути людина для надлюдини – посміховищем або нестерпним соромом”, – каже Заратустра [4, с. 11]. І тут Ф. Ніцше доходить до досить жорстких і іноді навіть жорстоких висловлювань. Людина, на думку філософа, є лише “мостом”, перехідною ланкою до надлюдини. “Людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою”, – зазначає він у праці “Так казав Заратустра” [4, с. 11]. Головна особливість надлюдини – у тому, що вона відчуває себе “не функцією”, а “сміслом”, тобто “мірилом всіх цінностей”.

3. Воля до влади. Слідом за А. Шопенгауером, Ф. Ніцше великого значення надає волі, але розуміє він її інакше. У роботі “Жадання влади”, філософ зазначає: “саме життя постає переді мною як інстинкт зростання і тривкості, накопичення сил і влади; де бракує жадання влади, там занепад” [4, с. 334]. На його думку, вид та індивіди занепадають тоді, коли втрачають свої інстинкти та обирають та прагнуть того, що їм шкодить. Що є добром? – ставить питання філософ і відповідає: все, що помножує в людині чуття сили, жадання влади і, зрештою, саму силу. Що таке зло? Все, що походить від слабості. Що таке щастя? Коли відчуваєш, як зростає сила, отже, долається опір” [4, с. 332]. Ніцше порівнює волю із морськими хвилями, які одна за одною потужно здіймаються без мети і сенсу. “Саме життя – це жадання влади”, стверджує Ф. Ніцше. [3, с. 14]

4. Ідея вічного повернення. Ідея вічного повернення є однією з центральних ідей ніцшеанської філософії. Вона зосереджує нашу увагу на житті тут і зараз. Вічне повернення надає сенсу кожному моменту життя й змушує спрямувати погляд не на потойбічне життя, а на вічне зараз. Кожну мить ми маємо переживати так, нібито вона буде повторюватися вічно, відповідно і кожен вчинок буде повторюватися знову і знову. Ця ідея перетворюється на своєрідний імператив, згідно з яким ми можемо перевіряти правильність наших вчинків. Тому, перш

ніж зробити якийсь вчинок, ми маємо подумати, чи хотіли б ми, щоб він вічно повторювався.



Паризька вулиця. Дощ, Гюстав Кайботт, 1877 р.

Етичні ідеї утилітаризму

Утилітаризм (“utilitas” – лат. користь, вигода) – напрямок філософії та етики, в основу якого покладено принцип корисності. Засновниками цього вчення є Дж. Бентам та Дж. Мілль. Ідеї утилітаризму і донині є досить впливовими як з-поміж пересічних громадян, так і серед політиків, економістів тощо.

Етичні ідеї Джеремі Бентама (1748–1832). Дж. Бентам – британський філософ і правознавець, політичний та соціальний реформатор. Проблемам етики присвячені його праці: “Вступ до основ моральності й законодавства” (1789 р.) та “Деонтологія, або наука про мораль” (1834 р.). Етична концепція Дж. Бентама ґрунтується на принципові корисності, який схвалює або не схвалює дію, відповідно до того, сприяє вона чи перешкоджає найбільшій кількості щастя, тобто задоволення в широкому розумінні цього слова, й запобігає стражданню. Людям подобається відчувати задоволення і не подобається відчувати страждання. Саме задоволення та страждання, на думку філософа, керують людьми, є їхніми “верховними володарями”.

Моральні судження мають бути засновані передовсім на принципові корисності, а не на моральному почутті чи здоровому глузді, які є відносними. Бентам критикуючи ідею природних прав людини, стверджує, що будь-який інший життєвий принцип є хибним. Люди можуть дотримуватися будь-яких моральних принципів, але вони мають на це підстави тільки якщо вважають, що це сприяє максимізації щастя. Всі суперечки щодо моралі насправді зводяться до того, як краще застосовувати принцип корисності. На думку Бентама, останній дозволяє чітко розрахувати правильність того чи іншого вчинку. Для цього слід порахувати суму щастя та страждань отриманих у його результаті і порівняти їх з альтернативними варіантами вчинків. Бентам пропонує точно вимірювати цінність кожної дії відповідно до інтенсивності, тривалості, безсумнівності або сумнівності, близькості або віддаленості задоволень і страждань. Принцип корисності застосовується як у приватному житті, так і в політичному управлінні. Метою і моралі, і політики є щастя, що правда перша скеровує вчинки людей, а друга – дії уряду. Оскільки суспільство, на думку Дж. Бентама, є лише сукупністю індивідів, то і єдиною метою законотворців має бути щастя кожного окремого індивіда, його задоволення і безпека. Відповідно, для того щоб вирішити, яким має бути закон, потрібно розрахувати суму користі та страждань від нього і порівняти з альтернативним законом.

З метою реалізації доброчесності людина також має діяти відповідно до принципу корисності. Причому у випадку суперечливості інтересів вона має пожертвувати меншим інтересом заради більшого, менш тривалим задля більш тривалого. Таким чином уможливується єдність у досягненні доброчесності й усвідомлення обов'язку. Але неправильне застосування зазначеного принципу стає причиною зла, навіть якщо людині при цьому здається, що вона діє цілком відповідно до цього принципу. “Якщо людина погано рахує, в цьому не винна арифметика, – зауважує Дж. Бентам, – а вона сама” [12]. І отже, кожна людина виступає суддею власної корисності.

Найбільшим недоліком ідей Дж. Бентама є нехтування ним прав особистості. Максимізація щастя максимальної кількості людей може дорого коштувати окремим індивідам, інтересами яких вирішили задля цього пожертвувати. Перешкодою реалізації ідей мислителя є неможливість встановлення єдиної міри для уподобань різних індивідів, хоча саме сума уподобань кожного складає загальне щастя.

Американський дослідник справедливості М. Сендел наводить приклади невдалих спроб встановити в якості такої міри гроші у ролі еквівалента навіть цінності людського життя. Наприклад, він описує ситуацію, яка трапилася в США у 1970 роках з автомобілем марки “Ford Pinto”. Виявилося, що паливним бакам автомобілів цієї марки було властиво вибухати, якщо в автомобіль ззаду врізалася інша машина. У результаті таких вибухів загинуло понад 500 осіб і ще велика кількість була травмована. Коли ж на компанію “Ford Motors” подали через цей дефект до суду, виявилося, що інженери компанії знали про нього, але керівники компанії проаналізували переваги та витрати усунення цього недоліку. При виробництві кожної машини додатково необхідно буде витратити 11 доларів. Витрати на удосконалення 12,5 млн автомобілів склали б 137,5 млн доларів. Якщо ж не вносити жодних змін, загинуть близько 180 осіб і ще стільки ж отримають опіки. Грошову вартість життя розрахували у 200 тис. доларів (суму взято з розрахунків Національного управління безпеки дорожнього руху США) та компенсацію за опіки у 67 тис. доларів. Виявилося, що сукупні витрати на компенсації, якщо не вдосконалювати автомобіль, складуть 49,5 млн доларів. За результатами підрахунків керівництво компанії вирішило, що витрати на подолання недоліку автомобіля і за разом з тим врятовані життя та здоров’я є занадто високою ціною [12, с. 55]. Зазначене відповідає духові ідей Дж. Бентама, який пропонує враховувати лише кількісні відмінності задоволень чи страждань, їх інтенсивність, тривалість, безсумнівність або сумнівність, близькість або віддаленість та не звертає уваги на їх якісні характеристики.

Джон Стюарт Мілль (1806–1873) – один з найвпливовіших британських філософів XIX ст., політичний економіст та громадський діяч. Батько Джона Мілля, відомий економіст і філософ Джеймс Мілль, був близьким другом та прихильником ідей Джеремі Бентама. І сам Джон Мілль підтримував та намагався удосконалити запропоновані Дж. Бентамом ідеї. У праці “Утилітаризм” (1861 р.) він стверджує, що життя без страждань і повне задоволення є найвищою метою людської діяльності та стандартом моральності. Він, власне, і запровадив у вжиток термін утилітаризм, під яким мав на увазі вчення, “яке за основу моралі визнає Користь, або Принцип Найбільшого Щастя, стверджує, що дії є правильними в тій мірі, в якій вони сприяють збільшенню щастя, а неправильними у тій мірі, в якій вони

перешкоджають щастю” [13, с. 14]. Це визначення утилітаризму цілком відповідає ідеям Дж. Бентама, але Мілль вніс і свої корективи до бентамівських ідей. Дж. Мілль критикував попередників, зокрема Канта, за абстрактність та складність застосування його ідей на практиці.

На відміну від Дж. Бентама, Дж. Мілль у праці “Про свободу” (1859 р.) [2] намагається відстояти права людини в межах утилітаристської філософії. Людям, вважав він, потрібно надати свободу думати, як вони хочуть й робити все, що вони хочуть, за умови, що це не шкодить іншим людям. Різноманітність точок зору, способів життя та характерів є корисною у довготерміновій перспективі. По-перше, люди, які думають інакше, можуть виявитися праві. По-друге, навіть якщо вони будуть неправі, сама наявність різноманітних точок зору забезпечує суспільство від догматизму. Водночас, Мілль зазначає, що якщо людина діє певним чином не з власного вибору, а лише через те, що це відповідає звичаям, вона не розвиває в собі сутнісні здатності, властиві саме людині: “до сприйняття, судження, розрізнення, розумової активності й навіть моральних уподобань виявляються лише при здійсненні вибору. Той, хто діє певним чином лише тому, що це є звичаєм, не робить жодного вибору. Він не набуває практики ні вирізнення найкращої з наявних можливостей, ні прагнення до її втілення. Розумові й моральні сили, подібно до мускульних, можуть розвиватися лише у процесі використання... Той, хто дозволяє, щоб світ або найближча до нього частина світу обирали за нього план його життя, не має жодної потреби в будь-яких здатностях, крім мавпячого хисту до імітації. А хто обирає свій план сам, той залучає всі свої здатності” [2, с. 70]. Людина з розвитком своєї індивідуальності сама набуває вищої ціни для себе. Вона, перш за все, має самоудосконалюватися, й індивідуальна свобода є обов’язковою умовою такого удосконалення. Тобто, важливим є не лише те, що роблять люди, але і як вони це роблять. І тут вже Мілль виходить за межі утилітаризму, оскільки фактично визнає індивідуальну свободу цінністю самою по собі.

Як і Бентам, Мілль під щастям розуміє задоволення й відсутність страждань, тоді як під нещастям – біль і відсутність задоволення. Він намагається виправити ще один недолік бентамівської концепції і у праці “Утилітаризм” зазначає, що задоволення можуть відрізнятися не лише своєю кількістю, але й якістю. На запитання, як відрізнити якісно

вищі задоволення від нижчих, Мілль дає наступну відповідь: “якщо одному з двох задоволень всі або майже всі, хто мав досвід обох, віддавали рішучу перевагу, незалежно від будь-якого почуття морального обов’язку надавати йому перевагу, то це є найбажанішим задоволенням” [13, с. 16]. Чи можемо ми справді переконливо таким чином відрізнити вищі задоволення від нижчих? М. Сендел піддає це сумніву. Він пропонує студентам пройти своєрідний тест. Спершу він просить їх обрати, від якого з трьох варіантів розваг вони отримують більше задоволення: перегляд бою, що проводиться Всесвітньою федерацією з реслінгу, читання монологу трагедії Шекспіра “Гамлет”, перегляд уривку мультсеріалу “Сімпсони”. “Сімпсони” незмінно отримують більшість голосів. Натомість, коли він пропонує студентам обрати, яка з розваг є якісно вищою, більшість студентів надають перевагу Шекспіру. Відповідно, чимало студентів надають перевагу переглядові “Сімпсонів”, незважаючи на те, що вважають, читання монологу Гамлета порівняно вищим задоволенням [12, с. 69]. Такі результати тесту змушують сумніватися в аргументації Мілля. Він і сам визнає, що іноді люди можуть поступатися вищими задоволеннями заради нижчих, проте наполягає на тому, що задоволення, в яких більш затребуваними є “вищі духовні якості”, перевершують протилежні. Якщо ми іноді надаємо перевагу “Сімпсонам”, це не означає, що ми не розуміємо різниці між “Сімпсонами” та Шекспіром. Дж. Мілль зазначає: “небагато представників роду людського погодились би, перетворитися на будь-яку з нижчих тварин в обмін на обіцянку повного задоволення потреб у тваринних насолодах; жодна розумна людина не погодилася би стати дурнем, кваліфікований спеціаліст – невігласом, чуйний та совісний – егоїстичним та підлим, навіть якби їх переконали в тому, що дурень, нездара чи шахрай набагато більше задоволений своєю долею, ніж вони” [13, с. 17]. Й пізніше додає: “краще бути незадоволеною людиною, ніж задоволеною свинею; краще бути незадоволеним Сократом, ніж задоволеним дурнем” [13, с. 19]. А якщо свиня, чи дурень іншої думки, то це лише тому, що вони знають лише свій бік. Таке небажання переходити на нижчий рівень існування він пояснює почуттям власної гідності, яке властиве в тій чи іншій мірі всім людям. Тут Мілль фактично знову виходить за межі утилітаризму, оскільки визнає, що вищі задоволення є вищими не через те, що ми надаємо їм перевагу, а, навпаки, “ми надаємо їм перевагу, оскільки визнаємо їх вищими” [12, с. 70]. При цьому Дж. Мілль наголошує, що

корисність слід розглядати у найширшому розумінні та у довготерміновій перспективі. Вчений підкреслює, що утилітаризм вимагає найбільшого щастя не для окремої особи, а для всіх. Тому, хоча і невідомо, чи принесе людині більше щастя її благородство, але інших людей воно зробить щасливішими, що є безумовно корисним.



Європейський міст II, Гюстав Кайботт, 1881-1882 роки

Еволюціоністська етика набула широкої популярності наприкінці XIX – на початку XX ст. Вона безпосередньо пов'язана з науковою еволюційною теорією. Засновником еволюціоністської етики вважається Г. Спенсер, проте важливі ідеї були висловлені й Ч. Дарвіном. Згідно з еволюціоністською етикою мораль є наслідком біологічної еволюції й ускладненням соціальних інстинктів тварин.

Етичні ідеї у працях Чарльза Роберта Дарвіна (1809-1882). Ч. Дарвін – видатний британський науковець є автором широковідомої теорії еволюції через природний добір. Дарвін народився у родині заможного лікаря й у шістнадцятирічному віці вже допомагав батькові в його медичній практиці. Свою славу він здобув, передовсім, як науковець-природознавець, хоча профільної біологічної освіти не отримав: два роки провчився на медичному факультеті, а пізніше закінчив богословський факультет. Проте, Ч. Дарвін пристрасно захоплювався природничими науками. Здійснив п'ятирічну навколосвітню подорож, під час якої зібрав унікальний матеріал для наукових досліджень. Свій внесок він зробив у розвиток таких наук, як геологія, ботаніка, зоологія, антропологія, систематика, палеонтологія

та ін., засвідчуючи небайдужість до моральних проблем. У праці “Походження людини й статевий добір” (1871 р.) він зокрема зазначає, що “з усіх відмінностей між людиною й нижчими тваринами, моральне почуття або ж совість є безумовно найважливішою” [11, с.70]. Воно має перевагу над “будь-яким іншим принципом людської діяльності” та узагальнюється словом “повинен”. Науковець замислюється над питанням: звідки походить моральне почуття? Моральне почуття він розглядає як наслідок ускладнення суспільних інстинктів тварин: “здається мені з високою ступінню ймовірності, ...що будь-яка тварина, якій властиві різко виражені суспільні інстинкти неминуче набула б морального почуття або совісті щойно її розумові здібності були б настільки ж або майже настільки ж розвинуті, як у людини” [11, с. 71-72]. Це зовсім не означає, що якби різні тварини мали б такі розумові здібності, то діяли б однаково з людиною, але цілком ймовірно, мали б щось на зразок совісті. На користь цієї думки Ч. Дарвін наводить низку аргументів:

- по-перше, завдяки суспільним інстинктам тварини відчують задоволення, знаходячись серед собі подібних, симпатизують їм та виконують для них різноманітні послуги (наприклад, попереджають про небезпеку, полюють разом, чешуть одне-одного тощо); фактично, завдяки цим інстинктам функціонує суспільство; людина є також суспільною істотою, потребує товариства інших людей й не витерплює самотність;

- по-друге, відчуття невдоволення є наслідком будь-якого незадоволеного інстинкту; воно виникає щоразу, коли стійкий і постійний суспільний інстинкт поступається місцем іншому, менш стійкому і постійному, але у конкретний момент інтенсивнішому інстинктові (наприклад, голоду);

- по-третє, поява мовлення здійснила непереоціненний вплив на поведінку людини, оскільки це дало змогу висловити загальну думку про те, як має діяти кожен член громади для загальної користі;

- по-четверте, звичка зумовлює поведінку кожної особи; а суспільний інстинкт та симпатія закріплюються звичкою.

Суспільні інстинкти спонукають людину допомагати ближнім, але у своїх вчинках вона керується й інституціоналізованими розумом і досвідом. На думку Ч. Дарвіна, суспільство здійснює природній добір за моральністю, оскільки ті групи, в яких поширені симпатія й кооперація, будуть краще розвиватися й матимуть найбільшу кількість нащадків. Однак суспільні інстинкти ніколи не розповсюджуються на

всіх осіб одного і того ж виду. Таким чином, Ч. Дарвін запропонував наукове обґрунтування біологічного походження моралі.

Паралельно з Ч. Дарвіном, еволюціоністські ідеї розвивав британський філософ та соціолог **Герберт Спенсер (1820–1903)**. Він стверджував, що еволюційну доктрину висловив раніше за Дарвіна, здійснивши спробу обґрунтувати природне, біологічне походження моралі, яка виникає внаслідок еволюції [11]. Тезу про будь-який органічний розвиток, який є переходом від однорідності до різнорідності, Спенсер поширює і на сферу етики Найкращою поведінкою науковець вважав ту, яка сприяє досягненню найбільшої повноти й тривалості життя. Кінцевою метою етики, як і для утилітаристів, у нього є задоволення і щастя. Проте, на думку Г. Спенсера, здатність досягнення щастя також підпорядковується закону еволюції. І через природний добір врешті-решт людство досягне повного щастя, коли саме відчуття виконання морального обов'язку співпадатиме з відчуттям задоволення. Відносну віддаленість досягнення щастя сам Спенсер вважав однією з відмінностей його бачення від утилітаризму Дж. Мілля.

У ХХ сторіччі еволюціоністська етика завдяки досягненням генетики та етології (наука, що вивчає поведінку тварин) набула свій подальшого розвитку. Запропонованих засновниками еволюціоністської етики тез у тій чи іншій мірі й у дещо зміненому вигляді дотримуються сучасні прихильники натуралістичної концепції моралі.

Філософсько-етичні доктрини ХІХ сторіччя є досить розмаїтими. Проте вони визначили напрямки теоретичної етики, набули широкого розповсюдження серед пересічних громадян, справили вплив на розвиток мистецтва, а, подекуди, і на хід суспільно-політичного розвитку ХХ ст. Для них характерні, з одного боку, віра в науку і прогрес, з іншого, усвідомлення людини як глибоко ірраціональної істоти. ХІХ ст. – це час змін і час сміливих ідей. Етичні концепції цього періоду мають діяльнісний характер й впливають на суспільну практику. Вони зосереджуються на конкретній, земній людині, а не на потойбічному житті чи абстрактних постулатах.

Література:

1. Міл Дж. Про свободу. Есе / пер. з англ. Київ : Основи, 2001. 463 с.
2. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів : Літопис, 2002. 320 с.

3. Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання до влади / пер. з нім. А. Онишко, П. Терещука. Київ : Основи, Дніпро, 1993. 415 с.
4. Ялом І. Шопенгауер як ліки. Психотерапевтичний роман / пер. В. Кучменко. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018. 512 с.
5. Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Kitchener : Batoche Books, 2000. 248 p.
6. Darwin C. The descent of man, and selection in relation to sex / intr. J. T. Bonner, R. M. May. Princeton : Princeton University Press, 1981. 962 p.
7. Mill J. S. Utilitarianism. Auckland : The Floating Press, 2009. 120 p.
8. Sandel M. J. Justice: Whats the Right Thing to Do? New York : Farrar, Straus And Giroux, 2010. 173 p.
9. Spencer H. The Principles of Ethics *A system of synthetic philosophy*. New York : D.Appleton and company, 1895. 610 p.
10. Schopenhauer A. The Two Fundamental Problems of Ethics / trans. and ed. C. Janaway. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. 334 p.
11. Schopenhauer A. The wisdom of life *The wisdom of life and other essays* / trans. B. Saunders, E. B. Bax. Washington & London : M. Walter Dunne, Publisher, 1901. P. 1-100.
12. Schopenhauer A. The World as Will and Representation / trans. E. F. J. Payne. New York : Dover Publications, Inc., 1969. 558 p.

Завдання та запитання до теми:

1. Якими є основні риси етики ХІХ ст.?
2. Назвіть представників етичної думки ХІХ ст.
3. Чому на думку А. Шопенгауера життя є стражданням?
4. Чи існує свобода волі на думку А. Шопенгауера? Обґрунтуйте свою думку.
5. Як А. Шопенгауер розуміє співчуття?
6. У чому Ф. Ніцше вбачає завдання етики?
7. Які типи моралі виокремлює Ф. Ніцше? У чому їх особливості?
8. Що означає теза Ф. Ніцше “Бог помер”?
9. Що означає поняття “надлюдина” у працях Ф. Ніцше?
10. Як ви розумієте ідею вічного повернення Ф. Ніцше?
11. Який принцип покладено в основу концепції Дж. Бентама й що він означає?
12. Як визначити правильний чи неправильний вчинок згідно Дж. Бентама? Наведіть власний приклад.
13. Якими є недоліки концепції Дж. Бентама?
14. Що таке утилітаризм?
15. Яким чином Дж. Мілль намагається подолати недоліки бентамівської концепції?
16. Звідки, на думку Ч. Дарвіна, походить моральне почуття?

Тестові завдання:

1. А. Шопенгауер підґрунтя моралі вбачає у:
 - а) потребах пролетаріату;
 - б) волі та співчутті;
 - в) у волі до влади.

2. Ф. Ніцше поділяв мораль на:
 - а) мораль рабів та мораль панів;
 - б) мораль влади та мораль надлюдини;
 - в) Мораль панів та мораль аристократів.

3. Утилітаризм основного значення надає принципу:
 - а) волі;
 - б) свободи;
 - в) корисності.

4. На думку Ч. Дарвіна моральне почуття є:
 - а) наслідком ускладнення суспільних інстинктів;
 - б) наслідком вивчення предмету “Етика”;
 - в) наслідком свободи волі.

5. На думку Г. Спенсера головною метою етики є:
 - а) поява надлюдини;
 - б) реалізація волі людини;
 - в) задоволення та щастя.

Ключ: 1 б, 2 а, 3 в, 4 а, 5 в.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ЕТИКА ХІХСТОЛІТТЯ”



НІЦШЕ ФРІДРІХ ВІЛЬГЕЛЬМ
(1844-1900)



Філософський трактат відомого німецького мислителя Ф. Ніцше “Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого” був написаний Ф. Ніцше у 1883-1885 роках. У ньому розповідається про шлях та вчення вигаданого мандрівного філософа Заратустри. У філософсько-поетичному тексті отримують метафоричне втілення основні етико-філософські ідеї Ніцше: ідея надлюдини, вічного повторення, волі до влади та “Бог помер”.

Нижче наводимо три фрагменти трактату. У першому з них – Заратустра повідомляє про надлюдину натовп, який зібрався на ринковій площі подивитися на виступ канатохідця. Але, люди, які зібралися для розваги, не сприймають його слів. У другому – Ніцше описує шлях, який для свого становлення має пройти Дух. Четвертий фрагмент присвячено ідеї, яка надзвичайно хвилювала самого Ніцше, – ідеї вічного повторення. Ф. Ніцше у розмові Заратустри та карлика красномовно та поетично описує цю ідею. Наприкінці ж цього фрагменту через моторошну метафору пастуха, якому в горло залізла змія (символ кола, тобто вічного повернення) він дає зрозуміти важкість усвідомлення цієї ідеї для людини. Й лише коли пастух набирається достатньо сміливості, щоб подолати страх, і усвідомити, що немає ніякого потойбічного світу, а все буде знову-і-знову повторюватися у бутті, він відкушує голову гадюці і, “просвітлений”, ступає на шлях надлюдини.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання до влади / пер. з нім. А. Онишко, П. Терещука. Київ : Основи, Дніпро, 1993. 415 с.

1.

“Коли Заратустра прийшов до сусіднього міста, що лежало під лісом, то побачив на базарі багато людей – їм обіцяли показати канатоходця. І Заратустра мовив людям таке:

– Я скажу вам, хто така надлюдина. Людина – це те, що треба подолати. Що ви зробили, аби її подолати?

Всі істоти досі створювали щось вище від себе, а ви хочете завернути назад цю потужну течію і скоріше ладні вернутися до звіра, ніж подолати людину?

Що для людини мавпа? Посміховище або нестерпний сором. І тим самим має бути людина для надлюдини – посміховищем або нестерпним соромом.

Ви пройшли шлях від хробака до людини, та хробачого у вас ще залишилося чимало. Колись ви були мавпами, але й досі у вас більше мавпячого, ніж у будь-яких мавп...” С. 11.

2.

“Назву я вам три перетворення духу: як дух стає верблюдом, левом верблюд і, нарешті, дитиною лев.

Багато важких тягарів випадає духові – міцному, витривалому духові, сповненому святобливості; важких, щонайважчих тягарів вимагає сила його.

“Що таке тягар?” – питає витривалий дух, укліяючи, ніби верблюд, і хоче, щоб його добре нав’ючили.

“Який тягар найважчий, герої? – питає витривалий дух.– Я хочу взяти його на себе і порадіти своїй силі”.

Чи не означає це ось чого: так принизитись, щоб уразити власну пиху. Виказати свою глупоту, щоб поглумитися з власної мудрості?

Чи це означає ось що: зректись своєї справи, коли вона святкує перемогу? Зійти на високі гори, щоб спокусити спокусника?”

...

“Усі ці найважчі тягарі бере на себе витривалий дух; мов нав’ючений верблюд, що поспішає в пустелю, так поспішає і дух у свою пустелю.

Однак у найсамотнішій пустелі стається друге перетворення: дух обертається тут на лева, хоче здобути собі свободу й панувати у власній пустелі.

Свого останнього владаря шукає він тут – ворогом хоче стати йому і своєму останньому Богові, змагатися хоче з великим драконом за звитягу.

Хто ж цей великий дракон, якого дух більше не хоче визнавати владарем і Богом? “Ти повинен” – так звати великого дракона. Та левів дух мовить: “Я хочу”.

...

“Творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке лєвова сила спроможна.

Аби здобути свободу, а також священне “ні” навіть перед обов’язком, – для цього, брати мої, потрібен лев.”

...

“Та скажіть, брати мої, хіба може дитина зробити те, що навіть лєвові не до снаги? Чому лєв-грабіжник ще повинен стати дитиною?”

Дитина – це невинність і забуття, новий початок, гра, колесо, що крутиться само собою, перший порух, свята згода з усім.

Так, брати мої, для гри творення потрібне святе слово згоди – своєї волі прагне тепер дух, свій світ здобуває собі забутий світом.

Я вам назвав три перетворення духу: як дух став верблюдом, левом верблюд і, нарешті, лев дитиною”. С. 24-26.

3.

“– Стій карлику! – крикнув я. – Я або ти! Та з нас двох я дужчий: ти не знаєш моєї найглибшої думки! Її тягар був би тобі не до снаги!

Тоді сталося те, що принесло мені полегкість: цікавий карлик зістрибнув з плечей! І сів почіпки на камінь напроти мене. А зупинилися ми якраз біля брами, у яку впиралася дорога.

– Поглянь на цю браму, карлику! – вів я далі, – Вона дивиться на два боки. Дві дороги сходяться тут – ними ще ніхто не пройшов до кінця.

Довга дорога за плечима тяглася цілу вічність. А довга дорога попереду – друга вічність.

Дві дороги протистоять одна одній, зіштовхуються віч у віч – і саме тут, у цій брамі, сходяться докупи. Назву брами написано вгорі: “Мить”.

Та якби хтось пішов однією з них далі – все далі й далі, – як ти гадаєш, карлику, ці дві дороги завжди протистояли б одна одній?

– Все пряме бреше, – зневажливо буркнув карлик. – Будь-яка істина крива, а сам час – коло.

– Ти дух тяжкості! – крикнув я розгнівано. – Не вдавай, що все так легко! Бо залишу тебе, кульго, де сидиш, а я ж ніс тебе вгору!

Поглянь, – вів я далі, – на цю Мить. Від брами Миті веде довга, вічна дорога назад, позаду нас лежить вічність.

Хіба все, що може ходити, не пройшло б уже раз цією дорогою? Хіба все, що може статися, не мусило б уже статися, відбутися, минути?

І якщо все вже було, то що ти, карлику, гадаєш про цю Мить? Чи не мала б вона, ця брама, вже раз бути? ...”

“Воістину, я побачив таке, чого мені ніколи не доводилося бачити. Я побачив молодого пастуха, що задихався, корчився і кривився, з рота в нього звисала важка чорна гадюка”.

“Я сіпнув, рвонув гадюку руками – марно! Руками не вирвати гадюку з горлянки. Тоді з моїх уст вихопився крик: – Кусай! Кусай!

Відкуси їй голову! Кусай! – кричав із мене мій жах, мої зненависть, огида і співчуття, все добре і зле в мені злилося в один крик”.

“Пастух відкусив, як я йому радив криком, – і кусав затято! Далеко він виплюнув гадючу голову – і зірвався на рівні ноги.

Уже не пастух, уже не людина – а перетворений, просвітлений, усміхнений! На світі ще ніхто не сміявся так, як він!...”. С. 154-157.



Джеремі Бентам – англійський мислитель, правознавець, засновник філософської течії утилітаризму. У трактаті “Вступ до основ моральності й законодавства” (1789 р.) Дж. Бентам сформулював основні ідеї своєї етичної концепції, заснованої на принципі корисності або на “принципі найбільшого щастя”. Цей принцип може бути застосований як у приватному житті, так і в політичному управлінні. Оскільки суспільство, на думку Дж. Бентама, є лише сукупністю індивідів, то й оцінка дій, які стосуються суспільства, має бути пов’язана із задоволенням і стражданням кожного окремого індивіда. У наступному фрагменті наводиться механізм такої оцінки.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Kitchener : Batoche Books, 2000. 248 с.

“Щоб точно визначити загальну тенденцію будь-якої дії, яка зачіпає інтереси громади, дійте наступним чином. Почніть з будь-якої особи з-поміж тих, чий інтереси, здається, безпосередньо зачіпаються цією дією і визначте:

1. Цінність кожного помітного задоволення, яке, як видається, створюється ним у першу чергу.

2. Цінність кожного страждання, яке, як видається, спричинене ним в першу чергу.

3. Цінність кожного задоволення, яке, як видається, ця дія продукує після першого. Це становить плідність першого задоволення та нечистоту першого страждання.

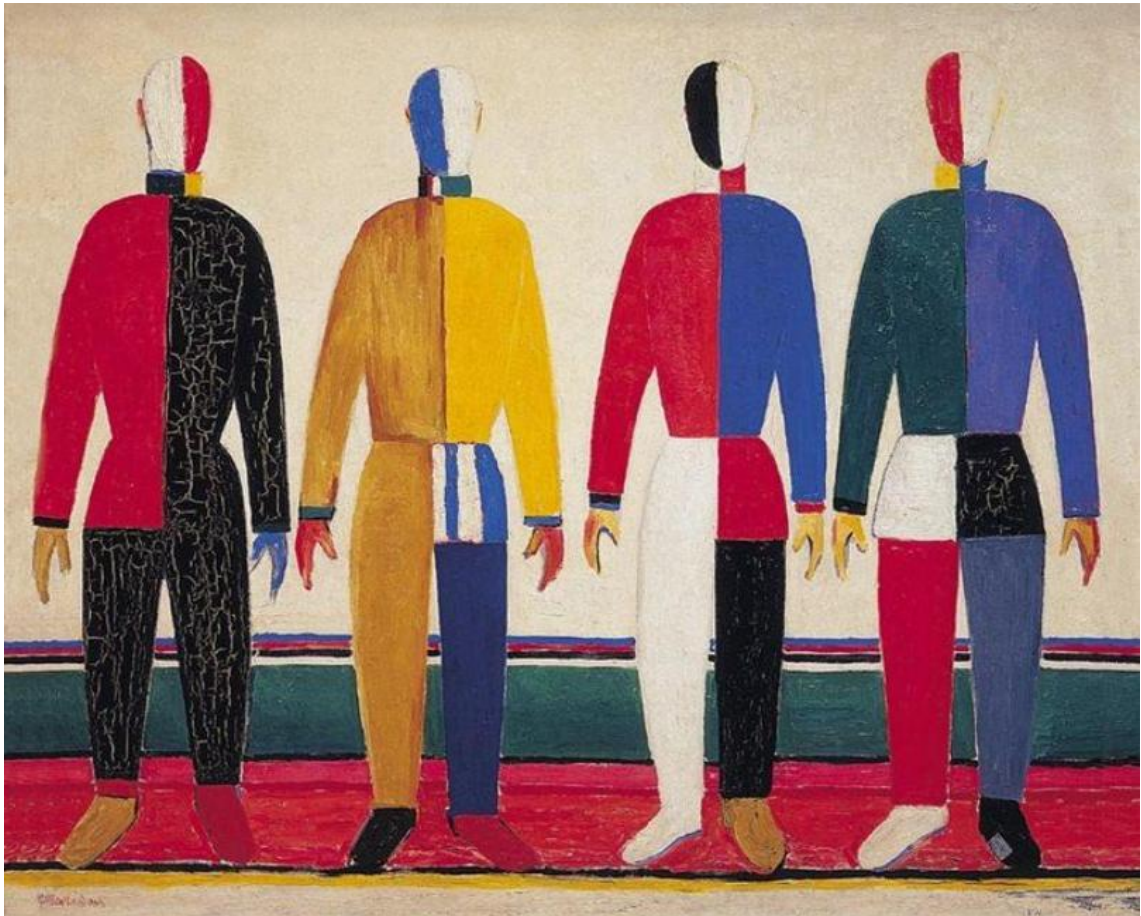
4. Цінність кожного страждання, яке, як видається, ця дія продукує після першого. Це становить плідність першого страждання та нечистоту першого задоволення.

5. Підсумуйте всі цінності всіх задовольень, з одного боку, і всі цінності всіх страждань, з іншого. Якщо баланс буде на боці задоволення, то це визначить загалом добру тенденцію вчинку, стосовно цієї окремої особи; якщо ж на боці страждання, то загалом погану його тенденцію.

6. Обрахуйте кількість осіб, інтереси яких, як видається, зачіпаються; і повторіть описаний вище процес для кожного. Підсумуйте числа, що вказують на ступінь доброї тенденції вчинку, щодо кожного індивіда, стосовно якого ця тенденція є загалом доброю; зробіть це також щодо кожного індивіда, стосовно якого ця тенденція загалом є доброю; зробіть це також щодо кожного індивіда, стосовно якого ця тенденція є загалом поганою. Якщо отриманий баланс виявиться на боці задоволення, то це дає загалом хорошу тенденцію вчинку щодо загальної кількості чи громади зацікавлених осіб; якщо ж він виявиться на стороні страждання, – то загалом тенденція щодо тієї самої громади є злою.” С. 32-33.

(Переклад Савранська Н. О.)

ЕТИКА ХХ-ХХІ СТОЛІТТЯ



Спортсмени,
Казимир Малевич, 1931 р.

Становлення сучасної етики відбувалось на тлі фундаментальних змін філософських парадигм. На зміну просвітницької суб'єктивістської парадигми прийшла інтерсуб'єктивна парадигма мислення як наслідок лінгвістичного прагматичного та герменевтичного переворотів у науці і філософії. Лінгвістичний прагматичний та герменевтичний перевороти в філософії мають суттєвий вплив на спосіб розуміння мови, комунікації та інтерпретації текстів.

Лінгвістичний прагматичний переворот виник у другій половині 20 століття і заснувався на роботі таких філософів та лінгвістів, як

Людвіг Вітгенштейн та Джон Остін. Його сутність полягає у тому, що мова не розглядається лише як система символів зі статичними значеннями, але й як засіб комунікації та вираження волі та намірів. Згідно з цим переворотом, мовлення інтегрується з контекстом, в якому воно використовується, і його значення визначається не лише словами, але й ситуацією, інтенціями та наслідками, що впливають з актів мовлення. Таким чином, розуміння мови потребує врахування не лише семантичного, а й прагматичного аспектів.

Герменевтичний переворот виник у філософії вже в 19 столітті, але набув особливого значення в роботах Ганса-Георга Гадамера та Пауля Рікера у 20 столітті. Суть герменевтичного перевороту полягає в тому, що розуміння текстів та трактування смислів є активним та узгоджувальним процесом між читачем або інтерпретатором і текстом. Герменевтика вважає, що немає об'єктивного смислу, який був би однозначно вбудований у текст. Замість цього, смисл завжди визначається у контексті сприйняття індивідуальним читачем або інтерпретатором.

Герменевтичний підхід покликаний враховувати різноманітні фактори, такі як культурні, історичні, особистісні передумови і досвід, що впливають на сприйняття та розуміння тексту. Інтерпретатор стає активним учасником процесу розуміння, вносячи свої власні переконання, досвід і контекст у тлумачення тексту.

Герменевтичний переворот наголошує на тому, що смисл не є просто засіб передачі інформації, а складний процес взаємодії між текстом і тим, хто його сприймає. Інтерпретація тексту вважається безкінечним процесом, оскільки завжди можуть з'являтися нові контексти та інтерпретаційні ракурси, що збагачують розуміння.

Отже, сутність лінгвістичного прагматичного та герменевтичного переворотів полягає у розширенні уявлень про мову та розуміння текстів. Лінгвістичний прагматичний підхід враховує контекст, наміри та наслідки актів мовлення, тоді як герменевтичний підхід акцентує увагу на активній взаємодії між текстом і тим, хто його інтерпретує, залучаючи різноманітні фактори і контексти. Обидва перевороти вносять глибокі зміни в розуміння мови, комунікації та інтерпретації, розкриваючи їх складність та багатогранність.

Враховуючи такі фундаментальні парадигмальні зміни ми прагнемо показати найбільш яскраві етичні вчення, які, з одного боку виникли, а з іншого суттєво вплинули на формування сучасної духовної

парадигми мислення. У подальшому ви познайомитесь з етикою цінностей, метаетикою, сучасною теорією справедливості та лібертаріанською етикою, екзистенціальною етикою та етичною теорією дискурсу, а також екологічною етикою.

Етика цінностей

Поняття “етика цінностей” правомірно вважати збірним поняттям для всіх етичних теорій, які досліджують добро як цінність. Важливою для його визначення є праця німецького філософа Макса Шелера (1874–1928) “Формалізми в етиці та матеріальна етика цінностей”, в якій моральні цінності зображено як незмінні “сутності” шляхом протиставлення формальній етиці І.Канта матеріального вчення про цінності [7] (Щоправда, засновником матеріальної етики цінностей вважають австрійського філософа, психолога та католицького священника Франца Brentano (1838–1917) – автора праць “Про походження морального пізнання” [1], яка у подальшому вагомо вплинула на становлення феноменологічного методу Едмунда Гуссерля й на етику цінностей Ніколая Гартмана. Продовжуючи частково визнавати кантівський апріоризм і його критику цілей та благ, Шелер, на відміну від Канта, прагне встановити матеріальні основоположення для етики і репрезентувати їх через певну апріорну структуру у вигляді емоційних актів сприйняття цінностей. Причому цінності ці мають бути незалежними від конкретних благ, так само, як колір від сутності й призначення предмету.



*Американська готика,
Грант Де Волсон Вуд, 1930 р.*

Цінності як презентанти смислового компоненту життєдіяльності людини характеризуються двома горизонтами. У першому з них – емпіричному, ситуативному – людина співпричетна зі світом, спільномірна з ним і у ньому “проживає” себе. У другому – над-емпіричному, об’єктивному, незалежному від обставин простору і часу людина протиставляється світові, намагається “стати над життям”, співпричетною до Абсолюта – Бога. У цьому, останньому горизонті людина має

справу з трансцендентним – з цінностями, які можуть бути явлені у світі, Приписувати нормативність: те якою повинна бути людська поведінка, “значити” у ній через формовані системи оцінок, але ніколи не можуть бути виведеними з властивостей предметів і явищ реального світу й завжди залишатимуться самототожними у своїй сутності.

Цінності *святості* за М. Шелером, посідають вищий, четвертий рівень у структурі цінностей, вишикуваних за принципом релятивності по відношенні до абсолютної цінності Бога (перших три рівні в порядку наростання наближеності до Бога: 1) гедоністичні цінності корисності; 2) вітальні цінності; 3) духовні цінності етики, права, естетики і чистого пізнання. Цінності, на думку Шелера є переживанням предметів, апріорно даних в якості символів священного як покладання Богом “Абсолютним” особистим духом. Дотримання певного типу домінуючих цінностей конститує той чи інший (ідеальний, “схемний”, тип особистості: Веселуна; Техніка (Ділка?) або Героя; Законодавця, Артиста й Мудреця (Метафізика); найвище – Святого. М. Шелер вибудовує ієрархію цінностей, в якій кожній окремій цінності відповідає певне почуття:

- приємне або неприємне (дотичні почуття);
- шляхетне або звичайне (вітальні почуття);
- прекрасне або потворне; справедливе або несправедливе (духовні почуття);
- священне і профанне (почуття любові).

Метаетика

Поняття “*метаетика*” було запроваджене філософією *неопозитивізму* для позначення теорії моралі, альтернативної *нормативній* етиці. Протиставлення неопозитивістами цих двох концептів етики пов’язане із запереченням ними можливості обґрунтування моральних суджень науковим шляхом й водночас обумовлене їх прагненням створити філософію моралі, нейтральну по відношенню до будь-яких моральних переконань і принципів. За твердженнями неопозитивістів, етика, що претендує на науковість, повинна утримуватись від розв’язання конкретних моральних проблем, оскільки моральні судження неможливо обґрунтувати з допомогою фактичних знань і вони не піддаються верифікації.

Філософи-аналітики на чолі з неопозитивістом *Альфредом Айсром* (1910–1989) розвинули тезу про *невизначимість ціннісних понять* – на тій підставі, що їм на відповідає реальний референт ні у

суб'єкті ні в об'єкті ціннісного відношення. Реально існує лише самий факт оцінки, який може в якості психологічного акту вивчатися психологією, в якості соціального – соціологією, а мовного – *метааксіологією*. Завдання останньої зводиться до з'ясування специфіки оцінної мови. Абстрагуючись від багатоманітності проявів моралі, неопозитивісти основну увагу звертають на специфічні моральні терміни і висловлювання, вважаючи, що, тільки будучи об'єктивованою у мові і мовленні, моральна свідомість може стати предметом наукового аналізу. Тому етика має ґрунтовно вивчати *мову моралі*. Останнє небезпідставне, оскільки спільною для моралі і етики є передовсім термінологія. Терміни “добро”, “зло”, “справедливість”, “сумління”, “гідність”, “честь” та ін., етика запозичила з буденної мови; деякі з них запозичені з інших наук і релігії (“свобода”, “вибір”, “сором”, “гріх”, “заповідь” тощо). У процесі тривалої культурно-історичної еволюції людства було вироблено і низку спеціальних термінів для позначення етичних концепцій (“гедонізм”, “евдемонізм”, “утилітаризм” тощо) й принципів етичних систем (“абсолютизм етичний”, “волюнтаризм”, “пробабілізм” тощо).

Прибічники метаетики обстоюють ту позицію, що у моральних судженнях йдеться не про існуюче (те, що існувало або реально існує), а про належне – те, що має настати. Представники *емотивістської* теорії моралі у 30-х роках ХХ-го століття (Алфред Айєр (1910–1989), і Бертран Рассел (1872–1970) в Англії, Чарльз Стівенсон (1908–1979), Рудольф Карнап (1891–1970), Генрі Райхенбах (1891–1953) у США, дотримуються точки зору, що значення моральних суджень є суто емотивним, тобто виражають лише емоції промовляючого суб'єкта і слугують поведінковою настановою для слухача, передовсім у політичному контексті. Опозиційною етиці радикального емотивізму стала ідеологія школи *лінгвістичного аналізу моралі* – репрезентованої Дж. Урмсоном (1915–2012), Р. Брандтом (1910–1997) та Р. Хеаром (1919–2002). Останній у полеміці з А. Айєром досліджує типологічні відмінності фактуальних і ціннісних суджень, співвідносячи їх, відповідно, з дескриптивними та прескриптивними висловлюваннями.

Англійський філософ *Джордж Едуард Мур* (1873–1958) у своїй фундаментальній праці “Принципи етики” (1903) [8] обстоював концепцію автономної етики, яка не може бути обґрунтована метафізичними цінностями, включаючи й релігію. З самого початку філософ заперечував редукаціоністські спроби звести “добро” до інших

понять, таких як “задоволення” або “свідомість”. Він стверджував, що добро є самостійним і неподільним поняттям, яке не може бути повністю описане іншими термінами.

Мур вважав, що спроби аналізувати поняття “добра” і “морального” за допомогою редукціоністських або вичерпних пояснень є неприйнятними. Він використовував метод “виділення”, вказуючи на те, що моральність відчувається безпосередньо і не може бути розкрита шляхом аналітичних розмислів. Він також стверджував, що неможливо логічно пояснити поняття “добра” за допомогою фактів або наукових тверджень.

Мур приділяв велику увагу ролі інтуїції в моральному мисленні. Він стверджував, що ми маємо доступ до знання про моральні цінності шляхом інтуїції. Це означає, що ми можемо безпосередньо відчувати і розрізняти, що є добрим або поганим, без необхідності логічного пояснення чи обґрунтування.

Згідно вчення метаетики моральні цінності є об’єктивними існуваннями, незалежними від індивідуальних уподобань чи соціальних конвенцій. В ній заперечується релятивістський підхід до моралі та стверджується, що існують загальноприйняті моральні принципи, які можна встановити шляхом розумового міркування.

Мур підкреслював непорушність деяких моральних цінностей, таких як доброта, справедливість і правда. Він аргументував, що ці цінності є інтелектуально і морально непорушними і не можуть бути підкорені аналізу чи редукції.

Ці ідеї Мура внесли значний вплив на розвиток моральної філософії і стали основою для подальшого розвитку інших етичних шкіл і теорій. Його інтуїтивізм і наголос на об’єктивній основі моралі залишаються предметом дискусій і зацікавлення філософської спільноти до сьогоденішнього дня.

Теорія справедливості Джона Ролза

Справедливість, як поняття моральної свідомості, виражає не ту або іншу цінність, благо, а їх загальне співвідношення між собою й конкретний розподіл між індивідами, належний порядок людського співжиття, що відповідає уявленням про сутність людини та її невід’ємні права. На відміну від доволі абстрактних понять *добра і зла*, з допомогою яких дається моральна оцінка певним поняттям у цілому, справедливість характеризує співвідношення декількох явищ у контексті розподілу блага і зла між людьми. Зокрема, поняття

справедливості включає співвідношення між роллю окремих людей (класів) у житті суспільства та їх соціальним становищем, між діянням і віддякою (або ж відплатою) за нього, правами і обов'язками. Невідповідність між першим і другим оцінюються моральною свідомістю як несправедливість.

На зламі 20–21 століть феномен соціальної і моральної справедливості став предметом дослідження видатного американського філософа *Джона Ролза (1923–2002)*. Він навчався у Принстонському та Оксфордському університетах і до 1993 року викладав політичну філософію у Гарвардському університеті. Відродивши своєю фундаменою працею “Теорія справедливості” (1970) [5] традиції досліджень у галузі етики громадянського суспільства, вчений стверджує, що поняття “справедливість” має набути категоріального статусу, зіставимого з положенням термінів “істина” для гносеології та логіки і “краса” (прекрасне) для естетики.

Ролз визначає справедливість у соціальному вимірі як різновид “поширення найважливіших соціальних інститутів у вигляді природжених прав і обов'язків, а також результатів суспільного співробітництва” [5, с. 56]. Він критикує представників утилітаристської етики за заведення статусу справедливості лише до функції забезпечення суспільного добробуту шляхом отримання якомога більшої кількості задоволення. За переконанням мислителя, утилітаристське прагнення найкращого добробуту для якомога більшої кількості людей з необхідністю тягне до навално зростаючої міри залежності індивіда від суспільства. Такий стан справ, коли одна людина стає заручником іншої або соціальної більшості, на думку Дж. Ролза, є неприпустимим. Справедливість по відношенню до конкретного індивіда не може бути знехтувана навіть в ім'я благополуччя більшості інших людей. Відтак як несумісна зі справедливістю має сприйматися “втрата свободи окремою людиною, виправдовувана благополуччям всіх інших” [5, с. 88]. Важливе місце в етичній концепції Ролза належить індивідуалізму, який ґрунтується на визнанні того положення, що індивіди є принципово відмінними в усьому мислимому спектрі характеристик (для утилітаристів індивід являє собою цілісний фокус локалізації блага і корисності). Головна ж відмінність між людьми за Дж. Ролзом, полягає в тому, що кожен індивід переймається своїми особистими уявленнями про особисте благо, й нерідко не замислюється на суспільною значущістю смислу

життя, не знає страху, дистанціюється від полярності понять оптимізму і песимізму. Тому індивіди не володіють конкретною ситуацією у соціумі, знаннями про економічне та політичне становище, стан розвитку цивілізації і культури, у своєму природному стані не знають, до якого покоління вони належать і легко погоджуються на будь-яку соціальну структуру з позірними уявленнями про справедливість.

Він стверджує, що кожна особа має право на рівний набір основних свобод, які повинні бути гарантовані всім членам суспільства без дискримінації. При цьому він визнає важливість забезпечення рівних можливостей для всіх та аргументує, що соціальні і економічні нерівності можуть бути прийнятними, лише якщо вони сприяють поліпшенню становища найбільш знедолених членів суспільства.

Ролз також пропонує систематично застосовувати “принцип відсторонення від переваг” або “принцип величезної нерівності”. У ньому стверджується, що нерівності можуть існувати в суспільстві, але лише в тому випадку, якщо вони приносять найбільше користі найменш обдарованим членам суспільства.

Філософ визнає, що суспільні інститути повинні бути структуровані таким чином, щоб можна було справедливо вирішити ситуацію, коли люди не знають свого соціального становища, талантів, здібностей або інших переваг.

Теорія справедливості Джона Ролза відома своєю підтримкою соціальної справедливості, рівності та важливості захисту прав найбільш незахищених членів суспільства. І має на меті створення суспільства, в якому всі люди мають рівні можливості для розвитку, доступ до основних свобод і справедливий розподіл ресурсів. Ролз підтримує ідею соціальної справедливості як основи гармонійного і справедливого суспільства.

Одним із ключових аспектів теорії Ролза є його підхід до справедливості як справедливого вибору. Він вважає, що справедливість повинна бути визначена на основі розумового міркування, а не особистих інтересів або обставин.

Важливим аспектом теорії Ролза є його підхід до розрізнення між нерівностями, які можуть бути справедливими, і нерівностями, які є несправедливими. Він стверджує, що соціальні і економічні нерівності можуть бути прийнятними, якщо вони сприяють поліпшенню становища найменш обдарованих членів суспільства. Проте, якщо нерівності порушують основні принципи рівності і несправедливо

перекривають можливості та благо всіх, вони вважаються несправедливими.

Лібертаріанська етика

Предметом загостреної уваги етичної думки продовжує залишатися *моральна свобода* – категорія етики, яка охоплює проблеми можливості і здатності людини бути самостійною, самодіяльною і творчою особистістю, виражати і об'єктивувати у моральній діяльності свою особисту людську сутність.

Подібра етична проблематика займає чільне місце у лібертаріанстві – політичній та соціальній філософії, яка покладає надзвичайний акцент на індивідуальну свободу, обмеження влади держави та принцип власності.

У своїй праці “Етика свободи” [6], сучасний американський філософ Мюррей Родбард стверджує, що право власності виступає єдиною засадою, сумісною з моральним кодексом. Воно виступає для кожної людини “універсальною етикою” і одночасно є природним правом, найкращим для індивіда. Зазначений ідеолог лібертаріанства зазначає, що приватна власність створює можливість для людини отримувати плоди своєї праці, надаючи кожному невід’ємного права обміну своєї власності з іншими людьми. Причому якщо індивід поєднує свою фізичну працю із землею, яка нікому не належить, від того часу стає власником конкретної земельної ділянки і ця приватна нерухомість може стати предметом торгівлі або дарування. Земля не має залишатися необроблюваною, хіба що у подібному обробітку нема економічного сенсу.

Таким чином до основних етичних принципи лібертаріанства належать:

- повага до індивідуальної свободи. Лібертаріанці вважають, що кожна людина має право вільно володіти своїм життям, вільно виражати свої думки, вільно вибирати свої дії і нести відповідальність за свої вчинки.

- невтручання в особисті справи індивіда. Цей принцип передбачає, що жодна сторона, будь то держава або інші особи, не має права примусово втручатися в життя або свободу інших людей, якщо це необхідно для захисту прав і свобод інших.

- лібертаріанці підтримують принцип приватної власності як етичний принцип. Вони вважають, що людина має право володіти,

використовувати і розпоряджатися своєю власністю без неправомірного втручання з боку держави або інших осіб.

- лібертаріанство підкреслює важливість особистої відповідальності за свої дії і наслідки. Вони вважають, що кожна людина повинна нести відповідальність за свої рішення, вчинки та їхні наслідки без примусу або зовнішнього втручання.

- лібертаріанці підтримують ідею взаємовигідних взаємодій та договорів між людьми. Вони вважають, що обмін послугами і товарів має базуватися на добровільних угодах і взаємній користі, і такі взаємодії сприяють процвітанню суспільства.

- лібертаріанство виступає проти будь-якої форми дискримінації і підтримує ідею рівності перед законом для всіх людей. Вони вважають, що кожна людина має право на рівні можливості та рівну обробку без недопустимої дискримінації на основі раси, статі, релігії, національності або інших характеристик.

Принцип неагресії проти неагресора – лібертаріанство відстоює принцип ненасильства і вважає, що використання фізичної сили або насильства має бути обмеженим лише до самозахисту або захисту прав і свобод інших людей.

Ці етичні принципи лібертаріанства покликані забезпечити індивідуальну свободу, добровільну взаємодію та особисту відповідальність в рамках суспільства.

Подібні положення містяться також у філософській концепції американської філософині і письменниці Айн Ренд (справжнє ім'я Аліса Зіновіївна Розенбаум) (1905–1982) – об'єктивізму [4].

Екзистенціальна етика

На відміну від лібертаріанців, екзистенціалістська етика не виступає єдиною системою поглядів. Різні підходи філософів-екзистенціалістів підкреслюють значну залежність людського життя від конкретних історичних умов існування. Позиція Мартіна Гайдеггера (1889–1976), яка часто не співпадає з поглядами інших екзистенціалістів, полягає в тому, що сенс детермінацій людської поведінки залишається не з'ясованим до тих пір, поки вони не відкриті для можливостей розуміння тут буття (дазайну) людини та його значення. Дазайн як закинутість буття у світі, характеризується відчуттям загрози і, врешті решт, страхом небуття. У цьому стані людина відкриває можливість бути і стає здатною розуміти факт власної екзистенції (лат.: *exsistere* існування) як “буття до смерті”.

Екзистенція визначається не лише певними формами, але й соціальними характеристиками, насамперед скінченністю людського життя, а отже обмежується його неповторними історичними можливостями. Таким чином, історичність людини означає, що її діяльність та мислення визначаються не абсолютними моральними нормами, а абсолютною скінченністю Дазайну. Таким чином, людське життя виступає залежним від “доли”. Dasein стає непевним, оскільки немає гарантій ні в його розумінні, ні в практичній діяльності по створенню для нього умов [3].

Ще Серен К’еркегор (1813–1855) сформулював основну ідею подібного підходу, яка полягає в тому, що не абстрактні моральні істини розуму виступають загальною причиною людської поведінки, а самостійний вибір як реалізація суб’єктивної свободи встановлює обов’язковість і можливість втілення альтернативи “можу і повинен”. Моральний обов’язок тут роздвоюється між моральним категоричним імперативом та історичною необхідністю. Як і К’еркегор, Карл Ясперс (1883–1969) також прагне дотримуватись морального обов’язку. На його думку, у визначеній історичній ситуації свого існування, індивід не може мати абсолютного знання, його розуміння лише відносне і базується на “філософській вірі”, яка, на відміну від релігійної, що ґрунтується на істині одкровення, є результатом розмислу. Людина приречена на програв у своїх межових ситуаціях (смерть, страждання, провина) і мусить повертатись до себе. Важливу роль у цьому відіграє переживання любові.

Завдяки свободі, “просвіт” екзистенції ставить перед людиною етичне завдання: брати відповідальність за своє існування. Жан-Поль Сартр (1905–1980) ще більше радикалізує цю позицію, заперечуючи всі традиційні цінності, інстинкт самозбереження та Бога, які можуть виступати основою морального обов’язку для людини. На його переконання, людина не переживає себе як цілий осмислений світ, але творить його. Вона приречена на свободу, яку добровільно бере на себе і несе відповідальність перед іншими людьми. Свобода кожної особистості повинна обмежуватись свободою інших, вона вимагає відповідальності і є основою для неї.

Цінності гуманізму в екзистенціалістській етиці відстоював співвітчизник Сартра, французький філософ і письменник Альбер Камю (1913–1960). Він вважав, що в нашому світі панує дух нігілізму. Усвідомлення недосконалості світу породжує бунт, мета якого –

перетворення життя. Час панування нігілізму формує бунт людини. Бунт, в його розумінні, - це не протиприродний, а цілком законний стан. На його думку, “Щоб бути, людина мусить бунтувати...” [15, с. 196], але робити це треба, не відволікаючись від спочатку висунутих благородних цілей. Мислитель підкреслює, що в досвіді абсурду страждання має індивідуальний характер. Абсурд має сутнісне значення для людини, оскільки виявляє її роздвоєність та істинне існування. З нього вона черпає сили для бунту, свободи та пристрасті.

На відміну від Камю, Габріель-Оноре Марсель (1889–1973) стверджує, що у людини немає вибору інакшого вчинку як вірити та надіятись, вірити навіть тоді, коли реального шансу здійснити цю надію, цю віру – немає. Марсель називає подібну ситуацію “онтологічною містерією”. Бо надія є тією силою, що не лишає людину самотньою навіть в ситуації прогнозу невиліковної хвороби і допомагає сприймати оптимістично своє життя, навіть якщо цей оптимізм ілюзорний. Свій пошук природи надії філософ завершує висновком про необхідність відродження християнського, а точніше “дохристиянського як надхристиянського милосердя” [2, 184], оскільки феноменом сучасного суспільства він вважає є затемнення природної моралі.

Таким чином в екзистенціальній етиці спільною тезою для більшості мислителів є та, що абсолютних моральних постулатів недостатньо для вирішення екзистенційних проблем, і що сенс цих постулатів залежить від історичних умов існування.

Етика дискурсу

На теоретико-інтелектуальному рівні дискурсом позначається будь-яка філософська або наукова концепція, звернена до читача або слухача, певна парадигма створення (бачення) світу, властива конкретній особистості, групі, соціуму; закріплений у мові спосіб упорядкування картини світу; найважливіша форма соціальної активності людини; будь-який конкретний спосіб розмірковувати і вести справу; система обмежень, яка накладається на зміст жанр, структуру, мову тексту його автором; вербалізація тих або інших, зокрема, політичних установок; специфічне використання мови для вираження усталених психоідеологічних установок; певна мовленнєва спільність (А. Гоулднер; комунікативний акт і соціальний діалог).

Уперше термін дискурс з’явився на початку 1950-х років в американській лінгвістиці (З. Харріс), де вчений позначив ним соціальну

форму мови, обумовлену конкретною комунікативною ситуацією, де головною рисою виступає обмін репліками. Багатозначущість терміну дозволяє широко використовувати його у гуманітарних науках, громадській думці, політичних дискусіях, мистецтві, освіті тощо. Зокрема, метою наукової дискусії є дискурсивне досягнення певного ступеня згоди її учасників стосовно дискутованої тези.

В дискусії знімається момент суб'єктивності, переконання однієї людини або групи людей набувають підтримки інших, а отже й певної обґрунтованості. Конкретну поведінку носія точки зору правомірно вважати моральною лише тоді, коли кожен учасник дискусії стверджує або заперечує, дотримуючись імпліцитно визначених етичних принципів і апелюючи до напередвизначених та верифікованих аргументів.

За твердженням репрезентанта універсальної прагматики, німецького соціального філософа і соціолога Юргена Габермаса (нар. 1929), етика дискурсу виступає визнанням зрозумілості вираження істинності висловлювання, правдивості наміру і коректності норм.

Комунікативна дія має бути в змозі виправдати свої претензії на значущість у формі дискурсу, що є ідеальною мовною ситуацією, в якій кожен учасник має однакоvu можливість висловитися за умови відсутності внутрішнього й зовнішнього тиску. Реальна комунікативна дія в ідеальному випадку сама претендує на статус успішного дискурсу [10].

Найважливішою проблемою трансцендентально-прагматичної етики, репрезентованої іншим німецьким мислителем *Карлом-Отто Апелем* (1922–2017) є чітке обґрунтування основоположних етичних принципів. З цією метою філософ прагнув трансформувати етичну концепцію І. Канта трансцендентальною теорією інтерсуб'єктивності.

На думку Апеля кожен, хто що-небудь стверджує, припускає, що завдяки дискурсові здатний досягнути найуспішніших результатів на шляху шукання істини проте, з визнанням доцільності аргументації партнера по дискурсу. Причому навіть той, хто відкидає аргументацію, й у такий спосіб намагається дещо висловити. “Навіть якщо хтось принципово заперечує поширені в суспільстві думки щодо самогубства, називаючи їх ілюзіями, все одно вже щось стверджує” [9, с. 395–413].

Той же, хто намагається уникнути аргументованого виправдання власних вчинків, урешті руйнує сам себе. Використовуючи теологічні терміни, Апель стверджує, що навіть “диявол утверджує свою незалежність від Бога через акт саморуйнування” [9, с. 395–413].

Обґрунтування будь-якого висловлювання, на думку філософа буде неможливим без принципового передбачення спільноти мислителів, здатних до розуміння досягнення консенсусу. Навіть де-факто самотній мислитель міг би успішно обстоювати свої аргументи лише у тій мірі, в якій він може їх розглянути, з метою діалогу душі з собою по аналогії з Платоном як діалогу з аргументами потенційної спільноти [9, с. 395–413].

Урешті зазначене потребує запровадження моральної норми, у відповідності з якою всі учасники комунікативної спільноти визнаються рівноправними учасниками дискусії. Апелль вбачає вірогідну комунікативну спільноту у двох формах: як реальну, коли її суб'єкти “самі беруть участь у процесі соціалізації [9, с. 395–413], і як ідеальну комунікативну спільноту, “яка принципово може адекватно розуміти значення аргументів та визначати їхню істинність” [9, с. 395–413].

Із запропонованої класифікації К-О. Апелль здійснює висновок, що призначення людських вчинків полягає у забезпеченні виживання людського роду як реальної комунікативної спільноти з її моральною кодифікацією в якості ідеальної комунікативної спільноти [9, с. 395–413]. Здійснювана філософом трансцендентальна – герменевтична рефлексія умов реалізації мовного взаєморозуміння у необмеженому комунікативному співтоваристві актуалізує єдність *prima philosophia* (чільність філософії) як єдність теоретичного і практичного розуму.

Екологічна етика

Наймолодшим напрямом сучасної етичної думки є екологічна етика, становлення якої започаткувалося у першій половині 20-го століття працями *Альберта Швейцера* (1875–1965) та *Альдо Леопольда* (1887–1948). Вже у самій його назві закладено зосередженість на дослідження моральних норм коректного ставлення людини до природного середовища. У рамках екологічної етики виокремлюється філософсько-етичний, політико-правовий і практичний рівні. Головним завданням філософсько-етичного рівня є дослідження базових моральних цінностей для природоохоронної діяльності. Найважливішим питанням екологічної етики є визначення суб'єкта морально-етичних відносин, супроводжуваної конструюванням відповідної системи цінностей. Існує кілька позиції до його вирішення. Найчастіше виділяють дві: антропоцентризм та природоцентризм. У першому випадку лише людина може бути суб'єктом морально-

етичних відносин. Потрібно відзначити, що це може стосуватись і майбутніх поколінь (етика дальнього). Також у рамках антропоцентризму розвивається також напрям природної естетики, яка наділяє природу значною естетичною цінністю, яка потребує захисту і збереження в інтересах людини.

У природоцентризмі суб'єктами можуть виступати інші природні об'єкти, але він у свою чергу має кілька модифікацій. Так наприклад у патоцентризмі суб'єктами виступають істоти, які можуть відчувати біль. У біоцентризмі морально значимими і вимагають турботи є окремі особини живих істот, насамперед птахів і ссавців, а в екоцентризмі суб'єктами моралі виступають види живих істот і екосистеми і т. д.

Холізм в екологічній етиці іде ще далі, якщо в біоцентризмі всі живі істоти розглядаються як морально цінні, то тут вся природа розглядається як цілісна екосистема, яка має моральну цінність. Відомим сучасним представником холізму в екологічній етиці є Клаус Міхель Маєр-Абіх (1936–1918) у своїй роботі “Повстання на захист природи” [15] він вибудовує власну філософію природи, згідно якої людина є частиною природи, а культура є людським внеском в історію природи. Філософ вважає, що зараз настав час для людей змінити парадигму мислення природи як “довкілля” до її розуміння як “спільносвіту” та формування в людях відчуття емпатії як до органічної, так і неорганічної природи.

Природу Маєр-Абіх розуміє як певну цілісність, яка охоплює все, але має всередині умовний поділ на людину і природний “спільносвіт”. Головна ідея його концепції етики полягає у необхідності для людства взяти відповідальність за всю природу, а не лише за сферу живого, як це ми знаходимо у Альберта Швейцера (1875–1965). і в цьому полягає критерій морального прогресу. Поєднуючи кілька філософських та етичних традицій, зокрема ідеалістичну метафізику (Г. Йонас [13]) та трансцендентальну прагматику (К.-О. Апел) створює свою оригінальну концепцію екологічної етики Вітторіо Гьосле (нар. 1960) [11].

Література:

1. Brentano F. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Verlag Duncker & Humblot, Leipzig 1889.
2. Marcel G. Philosophie der Hoffnung. Überwindung des Nihilismus. München 1957.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. 19. Auflage. Niemeyer, Tübingen 2006.

4. Rand, Ayn. *Introducing Objectivism*, in Peikoff, Leonard, ed. *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought*. Meridian, New York 1990 (1962).
5. Rawls J. *A Theory of Justice*. – The Belknap press of Harvard university press Cambridge, Massachusetts, 1971.
6. Rothbard Murray Newton *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, 1982.
7. Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 4. Auflage. Bern 1954.
8. G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903).
9. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу : підручник / Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія. Київ : Вид-во Лібра, 1999. С. 395–413.
10. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? : підручник / Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія. Київ : Вид-во Лібра, 1999. С. 325–346.
11. Гьосле Вікторіо. Практична філософія в сучасному світі / пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка. Київ : Лібра, 2003. 248 с.
12. Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія : підручник. Київ : Лібра, 1999. 488 с.
13. Йонас Ганс Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. Київ : Лібра, 2001. 400 с.
14. Камю А. Бунтівна людина / пер. з фр. : О. Жупанський. Харків : Фоліо, 1997. 623 с.
15. Маєр-Абіх К. М. Повстання на захист природи / пер. з нім. А. Єрмоленко. Київ : Лібра, 2004. 196 с.

Завдання та запитання до теми:

1. Чим етика Макса Шелера відрізняється від етики Іммануїла Канта?
2. Реконструйте ієрархію етичних цінностей, як її розуміє Макс Шелер.
3. Що означає “автономність” етики у вченні Д. Е. Мура?
4. За що Джон Ролз критикує утилітаристську етичну концепцію?
5. За яких умов може бути прийнятною соціальна нерівність на думку Джона Ролза?
6. Що виступає найважливішою моральною засадою на думку М. Родбарда?
7. Охарактеризуйте моральні принципи лібертаріанства.
8. Що об’єднує етичні вчення представників філософії екзистенціалізму?
9. В чому полягає найголовніша проблема етики згідно вчення К.-О. Апеля?
10. Що стверджує концепція холізму у екологічній етиці?

Тестові завдання:

1. Хто із перелічених філософів є автором книги “Формалізми в етиці та матеріальна етика цінностей”?
 - а) Франц Brentano;
 - б) Макс Шелер;
 - в) Ніколай Гартман.

2. Хто із перелічених є засновником матеріальної етики цінностей?
 - а) Франц Brentano;
 - б) Макс Шелер;
 - в) Ніколай Гартман.

3. Який метод використовує М. Шелер для побудови матеріальної етики цінностей?
 - а) діалектичний;
 - б) феноменологічний;
 - в) системно-теоретичний;
 - г) прагматичний.

4. Хто із перелічених філософів є представником метаетики?
 - а) Франц Brentano;
 - б) Макс Шелер;
 - в) Ніколай Гартман;
 - г) Джордж Мур.

5. Яка із вказаних робіт написана Джоном Ролзом?
 - а) Формалізми в етиці та матеріальна етика цінностей;
 - б) Теорія справедливості;
 - в) Принципи етики;
 - г) Етика свободи.

6. Основою моралі, згідно вчення лібертаріанської етики, є:
 - а) ієрархія цінностей;
 - б) право власності;
 - в) принципи справедливості.

7. Хто із перелічених філософів стверджує можливість граничного обґрунтування основоположних етичних принципів?
 - а) Юрген Габермас;
 - б) Карл-Отто Апель;
 - в) Вольфганг Кульман;
 - г) Альдо Леопольд.

8. Кого з перелічених філософів вважають засновником екологічної етики?
а) Альберта Швейцера;
б) Іммануїла Канта;
в) Фрідріха Ніцше;
г) Альдо Леопольда.
9. Що з переліченого Клаус Міхель Маєр-Абіх вважає суб'єктом морально-етичних відносин?
а) людину;
б) живу природу;
в) живу і не живу природу.
10. Кому з перелічених філософів належить думка, згідно якої – “людина приречена бути вільною”?
а) Ж.-П. Сартру;
б) К.-О. Апелю;
в) І. Канту;
г) Д. Ролзу.
11. Хто з перелічених філософів є автором робота: “Нарис феноменології і метафізика надії”?
а) Г. Марсель;
б) А. Камю;
в) М. Гайдеггер;
г) Ж. П. Сартр.

Ключ: 1 б; 2 б; 3 б; 4 г; 5 б; 6 б; 7 б; 8 а, г; 9 в; 10 а; 11 а.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ЕТИКА ХХ–ХХІ СТ.”



МАЄР-АБІХ КЛАУС МІХАЕЛЬ
(1936–2018)



У творі сучасного німецького філософа Клауса Міхаеля Маєр-Абіха “Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту” досліджується становлення нової екологічної свідомості та відповідної довкіллю практики. Адже К. М. Маєр-Абіх знаний у світі представник екологічної етики та практичної філософії природи. Практична філософія Маєр-Абіха – це філософія відповідальності і за збереження людства, і за збереження природи. В основу концепції відповідальності покладено восьмищаблеву етику сучасного американського філософа Вільяма Франкени. Маєр-Абіх наголошує, що людина відповідальна за: 1) саму себе (егоцентризм), 2) своїх близьких (непотизм – мораль роду), 3) далеких у своїй країні (націоналізм), 4) сучасне людство як спільноту людей, близьких і далеких (антропоцентризм сучасників), 5) людство як таке, зокрема попередні й прийдешні покоління (антропоцентризм загалом), 6) вищі тварини (мамалізм), 7) живі істоти (біоцентризм), і, нарешті, 8) світ як цілість (фізіоцентризм). Йдучи у цьому напрямі, дослідник прагне не тільки подолати антропоцентризм в етиці (зокрема колективний), а й, не обмежуючи предметне поле відповідальності живими істотами (на кшталт “благоговіння перед життям” А. Швайцера), побудувати фізіоцентристську етику на засадах голізму. Це має бути не тільки відповідальність за інших людей, не тільки відповідальність за тварин і рослин, а й відповідальність за всі речі, створені людиною і не створені нею, оскільки за словами мислителя - “не людина є мірою всіх речей, а все, що нас оточує, є мірою нашої людяності”

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Маєр-Абіх Клаус Міхаель. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. Київ : Лібра, 2004. С. 97–105; 131–138.

Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту

IV. Основні ідеї голістської етики

Таке розширення кола відповідальності, що дасть можливість людині брати до уваги не тільки саму себе, а й увесь природний спільносвіт у його самоцінності, поєднується з відповідним розширенням людського самопізнання. Той, хто не тільки гіпотетично дотримується такої думки – приміром, під час прогулянки, – а й не відступає від неї, врешті-решт стає іншим, ніж був досі. А зміненому самопізнанню відповідає й змінена діяльність. Утім, у поступі від одного щабля до наступного ми стаємо не тільки іншими, а й самими собою. Тільки так людина цілковито приходить до світу.

Як людина приходить до світу?

Якщо я сприймаю себе, по-перше, як певне тіло поряд з іншими тілами “...” по-друге, сином своїх батьків чи частиною людської спільноти і відповідно до цього поведжуся. По-третє, оця розширена ідентичність вплетена до іншої ідентичності, пов’язаної з належністю до своєї країни. Отож я розширюю своє самобуття так, щоб з огляду на власне тіло і своє особисте оточення не ігнорувати інтереси відповідного суспільного загалу (Allgemeinheit). По-четверте, я сприйматиму себе громадянином світу, до того ж уже нездатним жертвувати інтересами міжнародної спільноти тільки задля національних інтересів. По-п’яте, ідентичність громадянина світу розширюється, коли я як людина беру до уваги і попередні, і майбутні покоління. На цьому щаблі антропоцентристи вважають, що знають, що вони винні іншим і від чого все це залежить. Однак той, хто, по-шосте, не вважає людство закритим суспільством і, по-сьоме, розглядає тварин і рослин як наших родичів за історією природи, осягатиме самого себе як “життя, яке прагне жити, серед життя, що прагне жити” (Schweitzer 1923/1974, 11.377), і як людина вже не завдаватиме шкоди біосфері в цілому. Тоді на останньому кроці, по-восьме, ми пізнаватимемо цілість природи як нашу власну, що в ній знімаються (aufgehoben wird) усі попередні щаблі ідентичностей і увага до цілого передає увазі до всього іншого.

Дедалі всеосяжніше розуміння людської особистості і подолання (Aufgehobensein) вузького означення в означенні ширшому відповідає цілісності (Ganzheitlichkeit) людського буття-в-світі, яке, знову-таки, починається з просторовості. Мешкають не тільки у власній квартирі, а й у будинку, в якому вона розташована, на вулиці, на якій стоїть будинок, у міському кварталі, де пролягає ця вулиця, в країні, що до неї належить місто, на континенті, на якому розміщена країна, на Землі, до якої належить континент. Затишність чи незатишність міста проявляється в тому, чи так само добре в ньому жити, як і у власній квартирі, чи можна в них обох однаково жити, як удома. Нині це означає, що на Землі загалом можна бути

як удома, а тому людське самобуття не може обмежуватися ані порогом будинку, ані кордонами окремих країн.

Відтак думати з власної перспективи можна по-різному. Усе залежить від міри відчуття належності до світу. “З власної перспективи” людина може мислити егоцентрично, націоналістично, антропоцентрично і фізіоцентрично. Отже, людина може мислити не тільки антропоцентрично, як вважає дехто, бо егоцентричне мислення ще, а фізіоцентричне вже не є антропоцентричним. Здається, найпростіше було б показати відмінність між егоїстичною та альтруїстичною поведінками, як це й роблять зазвичай. Але ж і їх не варто різко розводити, бо й думка про іншого має бути складником власного самобуття. Адже християнська заповідь любити ближнього свого не означає, що треба поводитися альтруїстично; радше вона стверджує, що іншого треба любити як самого себе, поєднуючи ставлення до іншого зі ставленням до власного самобуття. Не можна іншого сприймати без самого себе, а самого себе – без іншого. Того факту, що йдеться тут не тільки про іншого, а й так само про самого себе, легко не завважити. Універсальний щабель, на якому ми можемо більш-менш всеосяжно мислити на основі власної перспективи, і врешті на восьмому щаблі, що охоплює всю природу, ставитися до людського та природного спільносвіту як до самих себе, одразу ідентифікує всі відносини до інших та іншого зі ставленням до самого себе.

Дехто вважає, що порівняно з дотеперішнім щаблем людського саморозуміння буде надмірною вимогою думати так масштабно, як впливає з попередніх міркувань. Та чи не здійснило б людство чималий поступ, якби, на противагу теперішній діяльності, зорієнтованій на національні інтереси, діяло, передусім зважаючи на інтереси людства в цілому, зокрема на інтереси майбутніх поколінь? Цей аргумент навряд чи буде філософським запереченням правильності орієнтира, що потребує фізіоцентричного мислення, хоча в політичному аспекті він може послабити радикальність філософської ідеї. Проте я не підтримую й політичного ослаблення, бо хоча й не можна робити все разом, однак деякі кроки можна синхронно розпочинати робити на всіх восьми колах відповідальності.

Думати з власної перспективи, водночас долаючи межі свого тіла, було б куди простіше, якби Земля лишалася центром універсуму, і ми, люди, хоча й не були б центром, проте мешкали б довкола нього. Думати з власної перспективи означало, за Платоном, думати космічно: рух людської душі треба спрямувати на небо, щоб ми, “спостерігаючи коловерть розуму на небі, здобули користь задля кругообігу нашого власного мислення, який споріднений тому небесному” (“Тімей”, 47 b). Ті, хто цього не розуміє, повинні принаймні сприймати те, що їм належить, з перспективи Землі, як, скажімо, вівчарі дбають про овець задля них самих, а не тільки задля молока та шерсті. Втрата геоцентричної картини світу, спричинена коперніканським переворотом, який поклав початок новому часові, неабияк ускладнила можливість думати ширше, виходячи водночас зі своєї власної перспективи,

У політиці, однак, можна зробити велику помилку: не вірити в людей. Не треба впадати в ілюзії, проте хто стверджує, що світ поганий, і відповідно поводить себе, робить цей світ ще гіршим, ніж він є. Без надії ми губимося також і в політиці. Аби світ став ліпшим, треба вірити в те, що він не безнадійно зіпсований. Він і справді зіпсований, але не безнадійно. Без віри в людей немає й демократії.

Христос мовив: “Благодаттю Божою я те, що є”¹; в інших релігіях люди також пізнають себе вперше тільки через Бога. Через спричинену коперніканським переворотом секуляризацію новочасове західне суспільство поступово втрачає цю опору. Замість того щоб з огляду на самих себе як тих, хто є “співробітниками Божими”², хто створив світ во Христі (Кол 1. 16), прагнути йти дорогою життя, новочасова людина, орієнтуючи на свою антропоцентричну картину світу, приходить до світу досить обмежено. Мислити з власної перспективи означає: думати про індивіда, про власну родину, про власний стан, про власний клас чи власну країну; але це мислення тривалий час не орієнтувалося на людство в цілому, про що свідчить колонізація третього світу, яка призвела й до кризи клімату.

Аби мати змогу думати про самих себе й після втрати геоцентричного та християнського світоглядів, нам лишається єдиний шлях – шлях розуму. Його проклав Іммануїл Кант. Щоправда, треба відрізнити речі природи, щодо яких чинні закони природи, від природної цілості, якій ці закони відповідають. Така єдина природа, як вважав Кант, “ставити розум керівником (Regiererin) нашої волі”³. Розум відтак є дарунком природи, а ця остання є не тільки нашою, людською, природою, а й природою загалом, тому через цей дарунок пізнаємо ми й моральний закон: “чини так, немовби максима твоєї дії через твою волю повинна була стати універсальним законом природи”⁴. Однак діяти так не означає мати обов’язок щодо інстанції, яка протилежна нам самим, а є нашою волею згідно з власним поглядом, тобто так, немовби ми самі собі покладаємо закон із внутрішньої дії. Тож у природному дарунку розуму ми знаходимо не тільки людську міру нашої людськості. Таким чином, думати з власної перспективи означає зважати не тільки на свою перспективу, а й на перспективу природної цілості, бо в нас природна цілість стає розумною. Здатність діяти розумно є в людині живим дарунком природи. Який план природи закладено в людській історії, Кант окреслив у своїй праці “Ідея універсальної історії у всесвітньо-громадянському плані” (1784).

Таке Кантове тлумачення може здатися незвичним для тих, хто, зважаючи на його практичну філософію, пригадує передусім Кантове прагнення розмістити свободу за межами чуттєвого світу, а цей останній –

¹ (1 Кор 15.10)

² (1 Кор 3.9)

³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 4.

⁴ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 52.

згідно з тодішнім станом науки – цілковито підпорядкувати детерміністським законам природи, а не мислити його за поняттями свободи. Хибність цієї думки полягає в тому, що речі природи (вони, за Кантом, підпорядковані детермінізму) ототожнювалися з природою як такою, а суще – з буттям, завдяки якому воно існує.

Ідея, що людині, коли вона “дослухається до природи”, властиве розумне бачення взаємозв’язків цілого, тобто “логос”, народжується в грецькій натурфілософії (див. Фрагменти Геракліта, Diels-Kranz, В 112)¹. Кант не заперечував цю ідею, наголошуючи, втім, на тому, що розум є дарунком природи людини. Звісно, будь-яка наша ідея є антропоморфною, людською, бо, згідно з Юкскюлем, усе, що ми бачимо, постає для нас крізь перспективу ока (augenhaf). Однак із цього не випливає, що нам треба думати антропоцентрично, тобто розглядати природу тільки крізь призму людських інтересів, не зважаючи на природний спільносвіт у його самоцінності. Так само із самобутності індивідуальної поведінки аж ніяк не випливає егоцентризм. Оскільки сам Кант вважав себе антропоцентристом, ми не повинні дотримуватися його шляху, однак при цьому маємо зважати на антропоморфізм людського мислення й визначати мету людської волі природною цілістю.

Наскільки всеосяжним є мислення з власної перспективи, є запитанням, яке стоїть перед нами інакше, ніж перед Кантом. За його часів ішлося про те, щоб відповідально мислити з перспективи людства. Пруський дух був до цього відкритий. Хоча націоналізм, який поставав разом з Французькою революцією, приніс брутальну реакцію, водночас у модерній правовій державі виникали нові форми сприйняття спільної відповідальності. Така відповідальність потребує не тільки індивідуальної відповідальності за загаль (Allgemeinheit), у якому індивіди взаємопов’язані так, що ідентифікують себе з ним і самі сприймають спільну відповідальність. Де ж сьогодні це спільне сприйняття спільної відповідальності у відносинах індустріальних країн із країнами третього світу і де сприйняття спільної відповідальності за природний спільносвіт? Ми поводимося так, наче цю відповідальність не можна обґрунтувати з нашої власної перспективи. Проте вимога демократії полягає в тому, що вже не імператор і не король є суб’єктами спільної відповідальності, а тому і в людській самосвідомості, і в політичній сфері потрібно сформулювати відповідні глобальні універсали.

Арістотель вважав людину за своєю природою політичною істотою (“Політика”, 1253 а 3)², тобто вбачав нашу політичну суть у тому, щоб у спільному існуванні з іншими й іншим сприймати політичну, тобто спільну

¹ Пор.: “Розсудливість – найвеличніша чеснота і мудрість – істину казати, й діяти, до природи дослухаючись”. – Тихолаз А. Г. Герак – літ. С. 128.

² Арістотель. Політика. Переклад з давньогрецької Олександра Кислюка. Київ: Основи, 2000. С. 17.

відповідальність, як визначення природи. Тож у нас природа стає політичною. Політичні перетворення нового часу довели спільну відповідальність в одній частині світу до рівня відповідальності модерної правової держави; щоправда, цей процес відбувся тільки в деяких суверенних країнах. Тепер повстання на захист природи повинно призвести до утворення подальшої спільності, без якої ми не зможемо легітимувати відповідальність за глобальну діяльність індустріальних країн, яка виходить за межі організацій окремих держав. Метою цього повстання є справедливість у цілому, або мир із природою як злагода частини з цілим у світовому універсумі. У нас природа доходить мови, відтак мислити з її перспективи означає мислити з нашої перспективи, адже в нас вона стає політичною. Від нас залежить, наскільки природа сприймає або відкидає шанси свободи, закладені нею в людях.

Той факт, що наше спільнобуття і з іншими людьми (зокрема, з людьми третього світу), і з природним спільносвітом властиве сутності людини, не є новою ідеєю. “Я не знаю, чому завжди говорять тільки про людство?”, – запитував Новаліс¹. “Хіба не належать тварини, рослини й камені, зорі і повітря також до людства і хіба людство не є тільки нервовим вузлом, у якому безконечно зв’язуються нитки, які збігаються звідусіль? Хіба можна визначити його без природи? Хіба воно настільки відрізняється від інших видів природи (Naturgeschlechter)?” (1799. Randbemerkungen zu Schlegels Ideen, § 51.) Із пізнанням природи через чуттєвий світ треба пов’язати досвід тієї самої єдності й загальності в нашій власній людській природі, аби в такий спосіб відчувати себе вдома у світі в цілому. Що більше, ми переживаємо природу зовнішнього світу тільки тоді, коли пізнаємо його в єдності як наш власний, внутрішній світ, тобто коли природний спільносвіт ми пізнаємо як самих себе, у цьому пізнанні пізнаючи й самих себе. Це програма альтернативної науки. Ми переживаємо також нашу внутрішню природу тільки тоді, коли водночас заново її відкриваємо як природу чуттєвого світу.

Загальна структура людської особистості (Personalität), якою вона проявляється з розвитком кола відповідальності, є мостом від універсальності людської ідентичності, якою вона постає в модерній правовій державі, до далекосяжнішої ідентичності, в якій спільнобуття з природним спільносвітом є ще одним складником людської сутності. Ми не тільки індивіди, сини або доньки, ми не тільки громадяни держави, ми ще й громадяни світу, а також члени спільноти природи, її цілості. Ця цілість не є сумою всіх тих, хто до неї належить; радше всі його складники разом є тим, чим вони є, тільки в багатоманітному визначенні, якого їм надає ця цілість.

¹ Новаліс (Novalis) [справжнє ім’я – Фридрих фон Гарденберг (Hardenberg) (1772-1801)] – поет і філософ доби раннього німецького романтизму. Одним із найважливіших складників мислення та творчості Новаліса є поетично-релігійний натурфілософський пантеїзм, що й пояснює інтерес до нього Маєр-Абіха.

Для людини це означає щось інше, ніж для кішки, соняшника й моря; однак для них усіх це має однакову вагу. Справді, зі своєї власної перспективи ми вперше починаємо думати й діяти тільки тоді, коли з огляду на глобальну відповідальність ці думки й дії походять з природи – нашої власної природи.

Те, що частини визначаються цілим, а саме – шаблями різних “спрощень” (Simplifikationen), є основною ідеєю натурфілософського голізму мого батька А. Маєр-Абіха¹ (A. Meyer-Abich 1934, 1935). Він вважав, що мати докільля означає “для живої істоти ніщо інше, як знову-бути-складником вищої цілісності (Selber-wieder-Glied-Sein in einer übergeordneten Ganzheit). Цілісності існують завжди тільки в цілісностях” (A. Meyer-Abich 1950, 52 f)- Якщо й людська особа так само цілісно поєднуватиметься зі своїм соціальним і природним спільноsvітом і так само більш-менш осяжно визначатиметься згідно з вище розвиненою системою шаблів, то й фізіоцентричній картині світу відповідатиме етика і політична філософія. Адже сприйняття глобальної відповідальності в злагоді з природою, яке долатиме межі всезагальності правової держави, а отже й здійснення політичного природного призначення людини, відповідає програмному положенню голізму як філософії політичної людини (A. Meyer-Abich 1935, р. 27).

Повернення до життя: 24 тези

1. Ми існуємо не для того, щоб знову покинути світ, немовби нас тут і не було.
2. Світ із людьми повинен бути прекраснішим і ліпшим, ніж світ без людей.
3. В умовах кризи докільля це означає не знітитися перед цією метою, а дедалі більше її прагнути.
4. Ніщо у світі не повинно бути тільки засобом для іншого; усі речі й живі істоти мають власну цінність, і в цій цінності їх потрібно поважати.
5. Усі речі й усі живі істоти мають власну цінність не тільки для самих себе, а й природи в цілому.
6. Природа історична, так що і речі, і живі істоти мають власну цінність, своє історичне визначення, яке нині ще не виповнено. Їхня самоцінність – у тому, що, згідно з їхньою природою, з ними може статися, коли ціле виповниться в їхньому особливому тут-бутті.
7. Розум як голос (логос) природи, що живе в нас, є дарунком природи: спосіб, у який природне ціле на основі пізнавальних і (здля нашої волі) діяльнісних мотивів доходить у нас мови.
8. Розум треба знову застосувати для життя; він не повинен здля проторення раціонального шляху прагнути смертоносних цілей.

¹ Маєр-Абіх (Meyer-Abich) Адольф (нар. 1893) – німецький натурфілософ, представник методологічного голізму, який, виходячи за межі метабіології, прагнув створити нову онтологію на основі так званого онтичного голізму.

9. Практична філософія природи займається умовами злагоди з природою; у цьому вона має значення для орієнтації екологічної політики.

10. Вихідним моментом практичної філософії природи є те, що ми живемо за рахунок іншого життя. У цьому розумінні ми є частиною природи і не можемо нехтувати питанням, що ми за це винні.

11. За наше життя перед іншим життям ми винні природі, і маємо діяти з радістю, святково й майстерно: отриману завдяки харчуванню силу нашого визначення в природному цілому треба використовувати відповідно; живим істотам, перш ніж їх з'їсти, потрібно, задля них самих, віддати належне, щоб у цьому розумінні жити “здоровими” засобами життя.

12. Мистецтво приводить природу, задля неї самої, до мови, а тому воно є саме тією чуттєвою діяльністю, завдяки якій ми якнайбільше відповідаємо людському визначенню в природній цілісності.

13. Мистецтво пробуджує речі, в яких воно стає тілесним, а відтак і природою тією мірою, якою ця остання без людини не виповнилася б.

14. Будь-яка господарська діяльність є перетворенням на певне майбутнє наявного буття, яке вже має цінність.

15. Якщо не існує достатньої підстави для зміни чогось, треба відмовитися від його подальшої зміни.

16. Коли щось змінюється, воно тим самим має стати ліпшим, ніж було досі. Це можливо і через господарську діяльність, якщо мінова вартість вимірюватиметься загальною волею, що дасть змогу в мирі з природою з'ясувати, що є ліпшим і прекраснішим.

17. Що майстернішою є господарська діяльність, то більше ми стверджуємо наш обов'язок.

18. За перший приклад того, як можна поліпшити світ, може правити створення культурних ландшафтів традиційною агрокультурою, другий – створення вирощених і вбудованих у ландшафт міст.

19. Те, що з природного спільносвіту переводиться в процес господарства, треба сприймати як дарунок природи. Передісторія економічного блага є мірою для цінності, яку воно могло мати.

20. Отже, кожне благо має ще одну цінність, коли воно в своєму якомусь вигляді втратило споживчу вартість. Це означає вимогу відновлення цінності.

21. Відновлення цінності треба досягати таким чином, щоб дарунок природи, з яким було започатковано процес, завдяки господарству йшов шляхом життя.

22. Природний спільносвіт потрібно економізувати в умовах, в яких пов'язаний із цим процесом біль перетворення буде стерпним. Аби можна було про це судити, цей біль треба відчувати й нам самим. “*Lacrimae rerum*”¹ Вергілія² Публій Марон (70–19 рр. до н. е.) – давньоримський поет, автор

¹ *Lacrimae rerum* – сльози речей (лат.)

² Вергілій (Vergil)

класичного римського епосу “Енеїда”). (Енеїда, S. 462) як смуток речей і задля речей належить до конституції буття.

23. Господарству треба покласти цілі та межі, що не визначаються ним самим, а тими культурними рамками, якими вимірюватиметься, що є економічним успіхом, а що ні.

24. Завдяки людині природа має своє продовження, позаяк ми приносимо культуру у світ. Культура є нашим внеском в історію природи.

У пошуках втраченої природи

Господарство надто далеке від мистецтва, проте будь-яке економічне благо є благом культури тією мірою, якою воно є нашим внеском у цілість природи, тобто що ближче воно до мистецтва. Поняттям “мистецтво життя” і позначається ця орієнтація. Господарство тим ліпше вписується в свої культурні рамки, а відповідно і в зв’язок життя цілості, що більше воно задовольняє потреби мистецтва життя.

Прообраз образотворчого мистецтва для вписування господарства в природу ґрунтується на природності вдалого твору мистецтва. Вдалість полягає не в тому, що в творах мистецтва “предметно” відтворено природні предмети, а в тому, що твори мистецтва трохи інакше продовжують природність природного спільносвіту в людському життєвому просторі, ніж та форма, якої вона набула в решті природи, відтак у тому, що не предметність, а саме природність, природне буття є спільним для творів мистецтва й природного спільного світу. Скульптури Майї Мур, Сери¹, Мачинські-Денінггоф та інших не копіюють природні речі, однак вони настільки природні, так належать природі, як без людини на це не спромоглася б і сама природа. У них проявляється те, як людина належить до природи і у свій спосіб бере участь в її творчих силах. Інакше це було б не мистецтвом, а чимось штучним.

Чи може природність вдалого твору мистецтва навіть перевершувати природність речі або живої істоти в природному спільносвіті? Творення ще перебуває в процесі, у розвитку перебуваємо і ми, люди, і наші родичі по еволюції природи. Відтак чому не повинен людський внесок в еволюцію природи, де він набув найдовершенішої форми, а саме – у мистецтві, бути ближчим до мети, ніж щось інше в природному спільносвіті? До того ж і світ за межами людини не є ідилією, і в нас закладено те, щоб світло, яке ми бачимо, посилювати в світі тією мірою, якою ми на це тільки здатні.

Я дотримуюся ідеї філософії історії Фридриха Шилера², згідно з якою метою мистецтва є повернення до природи через розум і свободу. Досягти природи не означає повернутися до її колишнього стану, а означає

¹ Сера (Serra) Ричард (нар. 1939 р.) – американський маляр, скульптор кінорежисер.

² Шилер (Schiller) Фридрих (1759–1805) – німецький поет, драматург, філософ та історик – один з основоположників німецької класичної літератури; на противагу Канту вважав сутністю людської природи не суперечність між обов’язком і схильністю, а їхнє поєднання в гармонійній “прекрасній душі”, що досягається естетичним вихованням.

повернутися до неї в майбутньому через її втрату. Отже, ми перебуваємо на середньому етапі трищаблевого розвитку між гармонією, втратою єдності з природою і відновленням цієї єдності. Гайнрих фон Кляйст¹, у своєму есеї “Про театр маріонеток” (1810) доволі виразно описав цю трищаблевість щодо життєвого досвіду в переході від дитинства до дорослості через притчу про хлопчика, який витягує скалку з ноги².

“Я купався... десь три роки тому з одним юнаком, про статуру якого ходили тоді великі чутки. Йому було десь років шістнадцять і вже трохи можна було зауважити перші ознаки пихатості, викликані прихильністю жінок. Сталося так, що ми незадовго перед тим у Парижі бачили хлопчика, що витягує собі скалку з ноги... Про це згадав він у той момент, коли, поставивши ногу на стільчик, щоб її витерти, глянув у велике дзеркало; він посміхнувся і сказав мені, що за відкриття він зробив. Насправді тієї самої миті я відкрив те саме; проте, щоб, напевно, переконатися у присутній у ньому граційності і трохи підлікувати його пихатість, я засміявся і відповів, що він, мабуть, бачить привидів! Він почервонів і підніс ногу вдруге, щоб мені це продемонструвати; проте ця спроба, як це й легко можна було передбачити, виявилася невдалою. Збентежено підніс він ногу втретє, вчетверте, він підносив її, мабуть, ще десять разів: даремно! Він не був у стані повторювати знову й знову той самий рух, тобто, що я хочу сказати, його рухи мали в собі щось комічне, що я ледве стримувався, щоб не засміятися.

Від цього дня, безпосередньо від цього моменту, щось незбагненне почало змінюватися у цій молодій людині. Він почав днями стояти перед дзеркалом; і з кожною хвилиною він позбувався своєї принадності...”³.

Подолання кризи Кляйст уявляв як “відображення в параболічному дзеркалі, згідно з яким те, що постає нескінченно віддаленим, раптом знову чітко з’являється перед нами: так знову відкриває себе і грація, коли пізнання проходить нескінченність”. Тому ми повинні “знову куштувати з дерева пізнання, щоб повернутися в стан невинності”, і тоді це стане останнім розділом світової історії (там само). І тут повернення треба розуміти як параболу, як біблійне “стати-як-діти”, тобто як процес, у якому дещо повертається так, як воно вже колись було в інший спосіб, отож життя здійснює коло.

Основна думка Шилерової філософії історії, викладеної в стислій формі, полягає в тому, що тварина і квітка, дерево і камінь “є тим, чим були

¹ Кляйст (Kleist) Гайнрих фон (1777–1811) – німецький письменник, драматург консервативно-націоналістичних поглядів і містико-трагічного світосприйняття, представник Берлінської школи романтизму.

² Мається на увазі однойменна скульптура давньогрецького скульптора Піфагора Регійського (480–450 рр. до н. е.), римську копію якої і спостерігали герої Гайнриха фон Кляйста в Парижі.

³ Цит. за виданням: Кляйст Г. фон. Про театр маріонеток (пер. В. Кам’яниця) // Мислителі німецького романтизму. Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. С. 402–403.

й ми; вони є тим, чим колись ми знову маємо стати. Ми були природою, як і вони, і наша культура повинна шляхом розуму й волі привести нас назад до природи” (НА ХХ.414)¹. Отже, культура міститься між втраченою і віднайденою знов природою, і вона є (і це вирішальна думка) мостом від однієї до іншої. Віднайдену знов природу можна знову втратити, і ця небезпека чатує на нас. Середина історії, яка, власне, є певною історією природи людини, стає тоді безоднею, яку в індустріальному суспільстві зазвичай сприймають як прогрес. Звісно, ця критика не означає, що втрата природи була тільки лихом – однак ми повинні сприймати втрачену природу в кожній метаморфозі і навіть у художньому відновленні ще й через смуток, оскільки тільки з цього смутку зростає сила йти далі шляхом, на якому ми на новий лад повинні стати тим, чим були.

Завдання мистецтва в такому образі історії полягає у тому, щоб в суспільному пошукові втраченої природи зберегти мету, а саме – знайдену знов природу. Висловлюючись таким чином, Шилер мав на увазі поезію, проте так само це стосується й образотворчого мистецтва, і особливо художнього спілкування з простором. “Поступово зникаючи з людського життя як досвід і як суб’єкт (що діє і сприймає), природа, переконаємося, починає сходити у світі поезії як ідея і як предмет... поети вже згідно зі своїм поняттям скрізь є хранителями природи... Вони або будуть природою, або шукатимуть втрачену природу” (НА ХХ.431; 26-29; 432, 22 f, und 27 f)².

Шилер, згідно з цією альтернативою, порівнюючи свій доробок з доробком Гьоте, відрізняє в поезії наївне від сентиментального. За два століття після цього я вважаю пошук втраченої природи вирішальним завданням образотворчого мистецтва, так само як пошук істини – завданням філософії. Митець живе “трохи ближче до серця творіння, ніж звичайні люди. І все-таки недостатньо близько”, як викарбувано на могильному камені Пауля Клеє³.

Аби мати уявлення про майбутнє, яке ще треба віднайти, існує гарний образ: коло. Філософ-досократик Парменід⁴ прирівнював буття “масі ідеально круглої кулі, від центра якої все має однакову вагу. Там чи тут не може бути щось більшим, а щось слабшим” (Diels-Kranz, В 8, 43–45). Цей образ проходить крізь історію. Вінцент ван Гог⁵, зазначав: “Життя, певне, колоподібне” (цит. за: Bachelard 1960, 263), а у вірші Рільке “Страх” із циклу “Книжка образів” сказано: “І знову заспокоюється довершений крик пташки

¹ Див. укр. видання: Шилер Фридрих Про наївну і сентиментальну поезію // Шилер Фридрих. Естетика. Київ : Мистецтво, 1974. С. 246.

² Цит. за виданням: Шилер Фридрих. Про наївну і сентиментальну поезію. С. 265. Ред. перекл.

³ Клеє (Klee) Пауль (1879–1940) – німецький маляр, графік авангардистського спрямування, представник школи дизайну “Баугаус”.

⁴ Парменід (Parmenid) (нар. бл. 515 до н. е. – за Платоном, або бл. 544 до н. е. – за Аполлодором) – давньогрецький філософ, засновник елейської школи, висунув концепцію єдиного і нерухомого буття, згідно з якою космос має вигляд щільної та однорідної кулі.

⁵ Гог (Gogh) Вінцент ван (1853–1890) – голландський художник.

/ Цією хвилею, яку він викликав, / Поширюється як небо над зів'ялим лісом“. Колоподібна сутність поширює свою колоподібність”, – додає Башляр¹, – поширює спокій будь-якої колоподібності... для нас важливо зробити з цього правильне застосування і вчитися на тому, як тут-буття збирається довкола свого центрального пункту” (Bachelard, 1960, 295, 296).

Ми настільки віддалені від цієї колоподібності, що людське (індивідуальне, особисте, економічне й політичне) життя врешті-решт не обертається довкола центральної точки буття. І коли ми, як “митці життя”, шукаємо в житті мистецтво, а в мистецтві – втрачену природу, ми – *simul justus et peccator*² – ще перебуваємо в суперечності, у якій усе можна зробити або правильно, або неправильно. Однак по той бік втраченої і по цей бік віднайденної знов природи йдеться не про те, щоб остаточно досягти мети, а про те, щоб не відмовитися від можливих кроків до неї. Цей рух є способом буття, у якому мета вже зараз стає очевидною. Коло міститься вже в подвійності, яка полягає в тому, щоб обіцяти нам мету, а отже давати й надію, можливо, коли завершується якийсь особливий день або щось нам вдається. Треба тільки з недовірою ставитися до всіх тих дороговказів, які обіцяють прогрес без зигзагів, адже постійним є тільки коло.

¹ Башляр (Bachelard) Гастон (1884–1962) – французький філософ, фундатор неорационалізму.

² *Simul justus et peccator* – і праведники, і грішники водночас (лат.).

УКРАЇНСЬКА ЕТИЧНА ДУМКА



Наречена, Федір Кричевський, 1910 р.

Українському народові з найдавніших часів притаманне прагнення шукання правди, відповіді на питання про зміст і сенс життя, суть добра і зла, справедливості і несправедливості, об'єктивовані у стосунках людей в сім'ї та громадянському суспільстві. На різних культурно-історичних етапах становлення та еволюції національного буття зазначена проблематика специфічно осмислювалась. Проте самобутній фольклор, філософська думка, художня-мистецька творчість і масова свідомість постійно виявляли зацікавленість феноменами моралі і моральності, які утворюють проблемне поле етики як галузі гуманітарного знання.

Дохристиянська світоглядно-моральна культура українців

Світоглядно-моральні уявлення наших східнослов'янських пращурів органічно пов'язані з язичницькими міфологемами та віруваннями. Прадавні міфи втілювали у собі наочні уявлення про добро і зло, правду і кривду, добру і лиху долю тощо.

Стихійно, але об'єктивно небезпідставно в архаїчних міфах і легендах східних слов'ян чільне місце належить вічно актуальній темі протиборства добра і зла. З метою фіксації цієї протилежності окреслилося співіснування двох антагоністичних сакральних істот: Білобога і Чорнобога. Син головного праукраїнського божества – бога неба і вогню, ремесел і ковальської справи Сварога – Білобог фігурально змальовувався у прадавньому епосі в образі дідуся з білою бородою, у білій одежі та з білим києм (палицею). Білобог трактувався нашими пращурами як творець землі, води і світла, батько Перуна, захисник людей від зла, господар Вирію тощо [15, с. 14]. Пізніше в українському православ'ї це божество трансформувалося у постаті святого Георгія – втіленні перемоги сонця над темрявою та злими силами, захисника народу тощо. Рівнозначно наддніпрянському Білобогові у давніх західноукраїнців та білорусів ушановувалось верховне божество – бог неба Білун. За культурно-історичною аналогією Беліна (Бела), вірогідно, вважали богом сонця і світла, а одночасно й покровителем шукачів знань, стародавні кельти [1, с. 76].

У другій половині I тисячоліття до нашої ери населення територій сучасних Франції, Бельгії і Швейцарії, південних Німеччини, Австрії, Чехії, частково Угорщини і Болгарії, північної Італії, північної та західної Іспанії, Британських островів. Цілком імовірним тому може бути припущення щодо лінгвістичного кореня “Бел” у назвах кельтських племен “белги” та “белловаки”.

Альтернативою Білобогові у слов'янсько-язичницькій міфології постає Чорнобог – бог зла, ворог першоземелля богів і світу Вирію, людського життя і світла, асоційований з предметним образом чорного лебедя [15, с. 51]. Одним з найрозповсюдженіших негативних персонажів праукраїнської міфології й демонології наступної християнської доби став Чорт (Нечистий, Куций, Дідько, Біс, Диявол, Сатана тощо). Причому якщо з-поміж русалок, природних відьом і навіть упирів у народних уявленнях спостерігаємо нешкідливих, зичливих персонажів, то чорти уособлюють відверте зло. Звідси й однозначна асоційованість їх з негативом в українському словесному

фольклорі: “приніс же тебе Дідько не в час, а в годину”, “коли весь час гулятиме, то й сорочки чортматиме”, “Бог чорта мітить” (тобто лиху людину позначає очевидною вадою), “до Бісу це сміття”, “це той, що греблі рве” і таке інше [10, с. 98-99].

Не менш суперечливими в язичницькій міфології видаються відносини божеств по жіночій лінії. Культ богині Берегині – концентрованого втілення добра і захисту від усіляких негараздів започаткувався з часів принесення жертв упирам і берегиням (споріднене мавкам і русалкам). Згодом Берегиня трансформувалася у “хатнє” божество, що захищає оселю, всю родину і передовсім малих дітей від хвороб, лютого звіра, смерті тощо. Традиційними стали стилізовані зображення Берегині – символічної постаті жінки із застережливо піднятими руками (історична попередниця образу Богородиці Оранти у київському Софіївському соборі). Схематичний образ Берегині гаптувався на одягові, вирізьблювався на хатніх віконницях, дверях і ганках. Невелике зображення цього божества (глиняні або мідні обереги) наші пращури носили на грудях. З XIV століття образ Берегині увійшов до українського образотворчого мистецтва, зокрема у вигляді символічних зображень на білих крелевецьких рушниках. Прозоро вираженням антиподом Берегині у давньослов'янській міфології виступає дочка Чорнобога Мара (Морена) – богиня зла, темної ночі, страшних сновидінь, привидів, матір низки доньок-хвороб, як-от: Вогневиця, Глуханя, Гризачка, Жовтяниця, Коркуша, Лідниця, Ломота, Лякливиця, Навія, Очниця, Трясовиця та Черевуха. Детальніші відомості про зазначених міфічних персонажів містяться у праці письменника, лінгвіста, краєзнавця і етнографа С. Плачинди “Словник давньоукраїнської міфології”. Образ Морени (назва похідна від “мор”, “морити”), зазначає відомий дослідник слов'янсько-язичницької культури академік Б. Рибаків, у подальшому трансформувалася в загальновідому постать Баби-Яги у сукупності з її двійником Лихом Однооким, маючи, за переказами, великий зріст. Вчений посилається на зміст українських народних казок, за яким цей персонажований негативний симбіоз мешкає у лісі й смажить зарізаних людей у печі. Коваль же, найпоширеніший персонаж прадавнього епосу початку залізного віку, потрапивши під владу Лиха, лише хитрощами позбавився від ярма велетенських нелюдів.

Слід, однак, зауважити, що в язичницьких віруваннях прадавніх слов'ян, як і в міфологічній свідомості у цілому, походження зла ще не

осягається категоріально. Існують лише уявлення про зовнішньо-формальну послідовність, співвіднесеність добра і зла – центральних понять моральної свідомості – у міфологічних образах. Пізнання сутності людських відносин досягає досконалішого якісного рівня на наступних культурно-історичних стадіях розвитку суспільного буття і мислення, коли одне починає пізнаватися в іншому, негативне – розглядатися як таке, що здатне корінитися у позитивному. У межах слов'янсько-язичницької міфології актуалізується питання про “падіння” з небес й “піднесення” на небеса. В язичництві світ обожнюється з усіма його недосконалостями. Демони насправді виступають практично як ті самі божества, хіба що рангом нижчі. Язичник любить не лише своїх богів, але й своїх демонів, так само – молиться на них. Вони постають як могутні істоти, що їх неможливо знищити чи позбавити сили. Віруючі відчувають інтимний зв'язок зі своїми демонами та божествами.

У слов'янській міфології оптимістичне світовідчуття домінує над песимістичним. Вона позначена ідеєю співзвучності, гармонійності та благості світобудови. Світ немовби постає своєрідним храмом, збудованим богами для людини. Характерним для нього постає прагнення до гармонії та спокою, до Дому як рідного місця життя й діяльності у світі. Інтерпретуючи явища навколишнього світу, міфологічна свідомість вкладає у кожне з них утаємничені зміст і значення. Зазначене у повній мірі стосується, зокрема, й дивовижного світу духів – субстанційного попередника сучасного феномену духовності. Ці міфічні істоти сприймалися нашими пращурами як небесні чародії музики і співу, необхідний фактор забезпечення гармонії з рідним природно-екологічним середовищем, а в образі дворовика – доброго духа обійстя й забезпечувала щастя хлібороба [15, с. 22].

Таким чином, у системі слов'янсько-язичницького світогляду спостерігаємо витоки сучасних уявлень про мораль і моральність. У контексті дуалістичності світу формуються наївно-діалектичні погляди на взаємозв'язок добра і зла. Враховуючи тодішні суспільні реалії й на рівні тогочасної космогонічної свідомості здійснено спробу осмислення багатства і бідності, Правди і Кривди, космічного злочину і провини. Активізувалася вузлова етична проблема життя, смерті і безсмертя. Формувалися уявлення про світ дійсного й бажаного буття. Створювалася система самобутніх духовно-моральних цінностей,

іманентних нашому народові. На рівні філософського осмислення зазначена проблематика набула подальшого розвитку в етичній думці Київської Русі.

Етична думка Києворуської доби

Процес становлення вітчизняної етичної думки відбувався наприкінці X століття – у період становлення Київської Русі як могутньої слов'янської держави з єдиним економічним, політичним і культурним центром. Значною мірою цьому сприяла християнізація Русі, яка вагомо вплинула на зміну світоглядних і культурно-ціннісних орієнтирів свідомості її населення. Під впливом ідеології Візантійського християнства й античної філософії киеворуська етична думка зосередилася на з'ясуванні природи і сутності моралі та її тлумаченні. Зазначеною проблематикою просякнуті пам'ятки тогочасної писемності – насамперед: літопис Нестора “Повість минулих літ”, “Слово про Закон і Благодать” митрополита Іларіона Київського, “Ізборники Святослава”, “Повчання” Володимира Мономаха тощо.

Філософія Київської Русі як філософія людини вбачала своє головне завдання у спрямованості вірних до Божественного ідеалу своїми справами і помислами й усвідомленні ними сенсу свого життя та місця у світі. Зосередженість тогочасної філософської думки на зазначених проблемах дає підставу для визнання етизації її головною сутнісною рисою. Людина у цю культурно-історичну добу вважалася вже не просто часткою природи, але й її господарем та “вінцем”, забезпечуючи зв'язок між Богом і створеним ним світом. Ідея органічної єдності правди, істини і добра знайшла відображення в “Ізборникові 1076 року”. Перекладаючи з болгарського оригіналу для великого князя Святослава Київського виписки з різних морально-повчальних текстів у вигляді бесіди збагаченої життєвим досвідом людини з “сином”, диякон Іоан залишив по собі характерний письмовий зразок практичної моралі. “Будь і праведний, і правдивий, смиренний, лагідний, додолу схиляючись, розум простираючи до неба, замилюваний перед Богом, – повчає зазначене джерело, – а до людей привітний, засмученого утішник, терпеливий у напасті й убогості, щедрий і милостивий, убогим годувальник, який радо приймає прочан, тужливий гріха ради, веселий у Богові, постись і прагни, ... покірливий, неславолюбний, не златолюбець, але друголюбець, не гордий, трепетний перед царем і готовий до його повелінь, у відповідях м'який,

частий молільник, розумний трудівник Бога, такий, що не осуджує іншу людину, захисник скривджених, нелицемірний” [8]. Етизацію тогочасної філософської думки засвідчує притаманний їй *кордоцентризм* (грецьк *kardia* – серце + *kentron* – осереддя, центр) – властиве свідомості слов’янських народів прагнення пов’язати життєво важливі домагання з її чуттєвою сферою. В оцінці сучасного українського культуролога С. Ярмуса поняття кордоцентризму означає, що у “житті людини, в її світогляді... мотиваційну і рушійну роль відіграють не розумово-раціональні сили людини, а скоріше сили її почуттєвості, ... образно кажучи, сили людського серця” [25, с. 402]. Українська релігійна кордоцентричність формувалася у процесі діалогу Києворуської філософської думки зі східною патристикою, фіксуючись у поняттях кардіогносії (читання у серці) й теофікації (воскресіння, духовне народження). Тогочасний же народний епос позначається самобутніми емоційністю, ліризмом, сентиментальністю, любов’ю до рідної природи.

Центральне місце в системі суспільних відносин Київської Русі посідає людина у ситуації одвічного вибору між добром і злом, шляхом життя і шляхом смерті. У відповідності з Біблійним моральним вченням, конкретизованим в “Ізборнику Святослава 1073 року”, вірні мають: любити Бога і ближнього як самого себе; не бажати ближньому того, чого не бажаєш собі; любити ворогів своїх; застерігатися від плотських і мирських гріхів; бути милостивим; не красти й не вбивати; не чинити перелюбу; не чаклувати; не гніватися, не заздрити; не бути гордим; не лихословити; не бути корисливим тощо. Служіння Богові є основним призначенням людини, платою за подароване життя і єдиною можливістю досягнення безсмертя. “Господом, – зазначається у “Поученні” Володимира Мономаха” (за аналізом тексту – між серединою лютого і початком великого посту 1117 року), – стопи чоловіка направляються. Коли він буде падати, то не розіб’ється, бо Господь піддержує руку його. Був молодим я і зостарівся, а не бачив я праведника покинутим, ні потомства його, щоби воно просило хліба. Повсякдень чинить милосердя і позичає праведник, і плем’я його благословенне буде. Ухилися од зла, вчини добро, шукай миру, і йди за ним, і живи у віки віків” [16, с. 455].

Головними моральними регуляторами для русичів були сором, совість (вимогливий внутрішній Божий суддя), страх перед Богом й осуд за прикrostі, завдані іншим людям. Людину постійно спокушають

біси, але вона мусить гідно вистояти у боротьбі з ними й лише трьома добрими справами здобути перемогу над ворогом-дияволом, “позбутись його і побідити його – покаанням, сльозами і милостиною” [16, с. 456]. Саме ж християнство у цьому відношенні зробило людину вільною, відкривши їй досвід абсолютно-особистісного буття.

У культурі Київської Русі культивувалося уявлення про святість (похідне від індоєвропейського *svēt* – ріст, благодатний розквіт певної животворної субстанції) – сутнісну характеристику нескінченної повноти божественного буття і стану освячення земного світу божественним світлом. Святість персоніфікується у постатях святих, життя яких реалізується як жертвність, а найважливішими чеснотами вважаються безмежна любов до Бога і людей, мудрість, милосердя, стратотерпність, смиренномудрість, критичне ставлення до земного світу як осереддя зла та гріха. Особливе місце у києворуському пантеоні святих належить більш ніж 50 “благовірним” князям і княгиням, канонізованим до XV століття. Щоправда, з-поміж них відсутні імена Ярослава Мудрого та Володимира Мономаха, оскільки церква віддавала перевагу насамперед не державцям і політикам, а національним діячам, народним поводитирям; зазначені ж особи за життя такими не вважалися. Успадкований Руссю пантеон ранньохристиянських святих збагатився вітчизняними подвижниками, які відносяться до градації категорій: рівноапостольних – тобто тих, хто своїм життєвим подвигом є рівними з першими проповідниками вчення Ісуса Христа; святителів – представників вищої церковної ієрархії (патріархи, митрополити, архієпископи та єпископи); мучеників – героїв, що постраждали за свої християнські переконання; преподобних – святих ченців та праведних – святих мирян. Усіх їх православні вшановують як “святих подвижників церкви” [3, с. 18]. Першими офіційно визнаними Візантією руськими святими стали жертви міжкнязівських усобиць Борис і Гліб (XI століття), які, звертаючись до єдинокровних винуватців своєї загибелі, називають їх по-християнському лагідно – “братами милими і любими”. Морально-політична тенденція вшанування перших руських святих полягала у прагненні зміцнити державну єдність Русі на основі чіткого дотримання феодалських взаємовідносин: всі князі – брати, але старші мають захищати молодших й опікуватися ними, молодші ж – безумовно підкорятися старшим. Особливою пошаною у православних віруючих й усіх небайдужих для подальшого духовного розвитку нашого народу

користуються постаті рівноапостольних княгині Ольги і хрестителя Русі, великого князя Київського Володимира Святославича.

Винятково важливе місце у морально-етичній культурі Київської Русі посідають “Повчання” великого князя Київського Володимира Мономаха (1053-1125 роки). Ця праця є духовним заповітом дітям та усім сучасникам, взірцем утвердження ідеалу князівського правління, яке найбільш відповідало інтересам єдності киеворуської держави. Основні питання, які порушує Мономах у своєму творі, – про світобудову, державну владу, сутність людини, але, найголовніше, про її моральність. Мислитель будує свою етичну доктрину на богословсько-моралістичному оптимізмові. “Воістину, діти мої, розумійте, як ото єсть чоловіколюбєць-Бог милостив і премилостив. Ми, люди, грішні є і смертні, а коли нам хто зло вчинить, то ми хочем його пожерти і кров його пролити найскоріш. А Господь наш, володіючи і животтям і смертю, согрішення наші, вище од голови нашої, терпить [раз] і знову, і до [скону] живоття нашого” [16, с. 456].

Наслідуючи етичну спадщину Василя Великого, Мономах наставляв юнаків: “[Треба мати] душі чисті, непорочні..., лагідну бесіду і в міру слово Господнє; при їді і питті без галасу великого бути, при старих – мовчати, при мудрих – слухати, старшим – покорятися, з рівними і меншими – приязнь мати; ... не лютувати словом, не хулити розмовою, ... соромитися старших; ... долу очі мати, а думку – вгору” [Там же]. Мудрий державець і мислитель застерігав молодь від нагромадження матеріального багатства, клятвopорушення й неправди, гордині тощо.

Особливо, закликав Мономах русичів берегтися лінощів, пияцтва і блуду, бо у цьому гинуть душа і тіло, основу життя він вбачав у поєднанні розумової і фізичної праці. Мономах підкреслював, що слід постійно працювати над собою: “коли добре щось умієте – того не забувайте, а чого не вмієте, то того учітесь” [16, с. 458]. Автор наводить приклад з життя свого батька – князя Всеволода, котрий, сидячи вдома, вивчив п’ять мов. Світське повчання Володимир завершує розпорядком князівського дня: вставати до схід сонця, найперше йти до церкви, потім радитися (“думати”) з прибічниками (дружиною – бойовими побратимами), за потреби судити людей, їхати на лови, а у полудень спати тощо. До етичних норм належать також вимоги Мономаха щодо справедливого княжого суду, в основу якого має бути покладена правда. Він засуджував смертну кару як форму покарання,

стверджуючи, що кожна людина має право на термін життя, визначений їй Богом.

Морально-етичний пафос “Слова о полку Ігоревім” (1187 рік) просякнутий ідеєю єдності києворуської держави – зосередження громадських інтересів трудового населення Русі. Народ і народні інтереси перебувають у центрі уваги невідомого автора цього твору, хоч і не завжди є предметом зображення. Автор неодноразово користується поняттями “хула” і “слава”, надавши їм своєрідного змісту. Слава у широкому громадянському, а не вузькоєгоїстичному розумінні – це схвалення вчинків, які здійснюються на благо батьківщини, тому навіть чужі народи виголошують славу Святославу, коли він переміг половців. Особисто ж автор наприкінці поеми співає славу усім князям-учасникам походу та їх дружині, що борються “за народ християнський із військами поганими” [22, с. 34], й підкреслює, що основним для них є самовіддане служіння вітчизні. Авторська позиція представника передової громадянської думки, для якої єдність Русі є святою справою і великим благом, виявляється і у негативній характеристиці князів, які своєю крамольною діяльністю розхитували основи Руської державності. Звідти, їх негативні словесні характеристики народно-розмовного походження: Олег Святославич названий Гореславичем; Всеслав – хитрим тощо.

Найбільшу моральну і політичну небезпеку автор вбачав не у тому, що князі відмовляються від Київського престолу, а у втому, що вони настирно претендують на нього. Прихильне ставлення автора до сильної князівської влади позначилося уживанням нового титулу на означення князя “господар”, який у кінці XII століття набув поширення замість попереднього “брат”, “батько”, “син”. В ідейному змістові “Слова о полку Ігоревім” знайшли повнокровний вияв морально-світоглядні погляди найпередовішої частини тогочасних русичів, а врешті настрої і прагнення широких мас руського народу, оскільки вони були глибоко зацікавлені в єдності і могутності Руської землі.

Києворуська етична мудрість біла повчальною, але органічно вписаною у повсякденне суспільне буття, людські відносини та безмежні творчі можливості наших пращурів. Процес становлення моральної свідомості Київської Русі позначився зближенням морального філософствування з соціокультурною життєдіяльністю тогочасної руської спільноти, що знайшло відображення у збережених літературних пам’ятках. Завдяки вдалому поєднанню язичницьких та

християнських культурно-історичних цінностей було закладено потужну систему моральної свідомості нашого народу: моральних поглядів і уявлень, потреб та інтересів, ціннісних орієнтацій та високих етичних ідеалів. У центрі тогочасної етичної думки перебував феномен самоцінної людини, позначеної діяльною любов'ю до своєї країни й одноплемінників, рідного природного та соціально-культурного середовища.

Академічна етична думка в Україні XVII-XIX століть¹

Особливо важливе місце у подальшому розвитку вітчизняної етичної думки належить науково-педагогічній діяльності професорів Києво-Могилянської колегії – згодом академії. Організована у 1632 році з ініціативи архімандрита Києво-Печерської Лаври Петра Могили як світський вищий навчальний заклад, вона стала захисником православ'я й української національної гідності шляхом забезпечення допитливій молоді ґрунтовної та всебічної освіти тогочасного європейсько-університетського рівня. Основною метою навчально-виховного процесу в академії проголошувалося формування світогляду молоді на основі християнської моралі, благородства, ввічливості і скромності. Найважливішим же засобом виховного впливу був особистий приклад викладачів, які завжди мали служити для вихованців взірцем віри в Бога, належної вихованості і освіченості, внутрішньої чистоти та зовнішньої охайності тіла і одягу [14, с. 209].

Праці П. Могили “Книга души, нарицаемое злото” (1623), “Передмова до Євангелія учительного” (1637), “Требник” (1646) та інші стали підґрунтям для викладу курсів моральної філософії в академії й активізатором розвитку етико-антропософського напрямку в українській культурі, репрезентованого постатями Данила Туптала, Григорія Сковороди, Семена Гамалії та інших. Добро, краса і досконалість в етичній спадщині мислителя невіддільні від божественної любові, яку він естетизує і поєднує з реалізацією морального та суспільного ідеалів. “Над покой (тобто мир – тлумачення наше) і над любов, – на думку Могили, – нічого немає знаменитішого і розкішнішого, як над єдність і згоду нічого немає шанованішого і

¹ Зміст підрозділу вперше опубліковано у збірнику матеріалів конференції: Магеря О. П. Академічна етична думка в Україні XVII-XIX ст. *Етико-естетична традиція у вітчизняній культурі*: матеріали XI Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів, аспірантів, молодих науковців та науково-педагогічних працівників, 25 листопада 2021 року / за наук. ред. проф. Т. І. Андрущенко: Електронне видання. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2021. С. 18-24.

вдячнішого. Любовію сам оний правдивий Бог і називається і єсть” [7, с. 215]. Християнин, зауважує П. Могила, повинен любити всіх людей: добрих і злих, відступників і єретиків, іновірців і поганів. Стверджуючи зазначене, він підносився над середньовічною конфесійною замкненістю, етнічною нетерпимістю і, отже, сприяв поступові загальнолюдських моральних цінностей та ідеалів. До наймилосердніших справ П. Могилою відносяться напучування грішника відступитися від гріха, навчати неосвічених і невігласів, особливо дітей-сиріт, щоб вони стали гідними людьми, корисними для церкви і суспільства, давання цінних порад усім бажаючим виправити своє життя, утішання скорботних, моління за ближніх, терпляче знесення докорів, прощення заподіяного зла тощо [13, с. 27]. Як бачимо, інтерпретація П. Могилою християнського розуміння милосердя має моральнісно-практичний характер.

Етика в лекційних курсах Києво-Могилянської академії у теоретичному аспекті, тобто вже в якості моральної філософії, займалася теоретичним обґрунтуванням категорій етики і аналізом ролі людини у світі, проблемами сенсу життя, свободи волі, міри відповідальності за здійснені вчинки тощо. Зокрема, визначний український просвітник, церковний діяч, історик і філософ, етнічний німець за походженням Інокентій Гізель (1600–1683) головну увагу приділяв проблемі людини та її моральності, спираючись на засади християнської моралі й ідеї громадянського гуманізму. Зазначеній проблемі присвячено трактат І. Гізеля “Мир з Богом чоловіку” (1669). Практичною метою цієї праці було вироблення моральних принципів тогочасного суспільства через звернення уваги правителів на подолання зла. Саме з цією метою невдовзі після виходу книги автор направив її цареві Олексію Михайловичу, щоправда, з негативним наслідком – засудженням московським патріархатом як єретичної. Учений дотримувався думки про те, що на противагу світським і церковним владикам проста трудяща людина володіє природним почуттям особистої гідності, її не пригнічує велич ієрархів – нерідко корисливців і святихників.

Людина у І. Гізеля постає не сліпим знаряддям Божого промислу, а творцем свого власного щастя, повноправним господарем своєї долі і вчинків, головним критерієм яких й полярності добра і зла виступає вимоглива совість розумної людини. “Совість, – зауважує Гізель, – ест сведение себя самого, или рассуждение умное о себе, или же человек

рассуждает аже достоин ему творити или не достоин?” [Цит. 14, с. 219].. Й лише совість спроможна судити та розпоряджатися долею і вчинками. Одним з перших з-поміж вітчизняних мислителів Гізель поставив природне право як критерій людської поведінки вище від закону Божого, доповнюючи його розумом, який, пізнавши закони природи, спрямовує людські вчинки, що відбивається у шанобливому ставленні до християнських моральних заповідей і настанов. Звеличуючи раціональне в людині, мислитель особливого значення надавав моральному вихованню та освіті, вбачаючи у них шлях до заслуженого людського щастя, яке досягається реальними зусиллями людей. Здатність же людської волі, – зазначає Гізель в іншій своїй праці – “Трактатові про душу загалом”, – “приборкувати винятково з допомогою високої моралі чуттєвий потяг і керувати ним, вільно виявляти бажання і небажання, здійснювати акти правосуддя, милосердя і релігійного культу, сподіватися і таке інше – це вище відчуття [sensus]” [2, с. 141]. Філософ з позиції гуманізму виступав проти будь-якого насильства (фізичного і морального), звинувачував верхівку тогочасного суспільства в соціальному гнобленні, визискуванні простого народу, співчутливо ставився до бідних і поневолених.

Вагомий внесок у розвиток вітчизняної етичної думки здійснив здібний вихованець Києво-Могилянської академії, а потім її професор – Феофан Прокопович, справжнє ім’я і прізвище – Єлисей Церейський (1677–1736). У розділові “Суть, види та походження почуттів” його академічної праці “Про риторичне мистецтво” міститься аналіз найважливіших, належно шанованих людських чеснот, як-от: справедливість, ласкавість, розсудливість, повага молодших до старших, чесність, довіра і простота. “Нічого немає так ненависного, – зазначає мислитель, – як горда та непокірлива людина, що нехтує іншими, і, навпаки, ніщо не вважається більш гідним любові, ніж скромність [17, с. 314]. Спираючись на методологію праці Арістотелевої “Риторики” Ф. Прокопович визначає ненависть як прихильність душі до зла, але “доти, поки воно вважається таким” [17, с. 319], а гніву як хворобливе бажання помсти за дійсну або надуману зневагу до нас або до наших близьких. Обурення ж як невід’ємний життєвий стереотип людини характеризується філософом як “вид благородного гніву, коли нас зворушує негідність об’єкта, і ми тоді страждаємо, як, наприклад, коли бачимо, що нечесні та нікчемні люди

перевищують нас впливом, займають вищі, ніж ми, посади, пригнічують своєю владою та могутністю, усе роблять ради своїх примх” [17, с. 322].

Об’єктом філософської рефлексії Ф. Прокоповича став і вічно актуальний феномен співчуття – страждання з приводу горя іншої людини, яке досягається “жалібною розповіддю, наповненою сумними вигуками, уподібненням і іншими риторичними висловами...” [Там же]. З метою поглибленого розкриття проблеми свободи, учений користується поняттям “сваволя” як властивості розумної душі, котра, за наявності всі умов для діяння, може діяти чи не діяти, робити те чи інше. Роздуми про суспільну активність людини, про можливості завдяки розумові і волі вибирати між добром і злом, вміщені у трактаті Прокоповича “Етика, або наука про звичаї”, вивершується висновком, що вони є важливою передумовою шукання земного щастя людини. Воно є реально досяжним лише за поєднання тілесних і духовних потреб людини. Феномени честі, гідності і слави окремої особи залежать не від її походження, а від свідомих дій і вчинків, чеснот у процесі постійного самовдосконалення [14, с. 236-237].

У XVIII столітті етико-гуманістичну традицію потужно розвинув мандрівний філософ-проповідник, учитель і літератор, талановитий вихованець Києво-Могилянської академії Г. Сковорода (1722–1794). Вузлова проблема його гуманістичного вчення – це щастя людини на землі, умови та шляхи його досягнення. Свій курс лекцій у Харківському колегіумі – “Навчальна дверь ко християнському добронравію” філософ розпочав словами: “немає солодше для людини й немає потрібніше за щастя”. Кожна людина, вважає Сковорода, має право на щастя; прагнення людей до щастя цілком правомірне, природне і законне. Але воно полягає не в матеріальному багатстві, не в грошах, не у знатності і чинах, не в бездіяльності та неробстві, а всередині нас самих, у душевному спокої і здоров’ї, у праці на благо суспільства, сумлінному виконанні людиною свого громадянського обов’язку й реалізації нею свого природного покликання.

Мислитель був глибоко переконаний у тому, що кожна людина має природний нахил до певного роду діяльності, який може зробити її дійсно щасливою, бо така праця за вродженим нахилом і обдарованістю є бажаною, виконується з охотою і насолодою. “Кратко сказати, – зауважує у зв’язку з цим Г. Сковорода, – природа запалает к делу й укрепляет в труде, делает труд сладким” [20, с. 418]. І навпаки,

“несродна праця”, тобто та, до якої “не лежить серце” і яка нав’язується ззовні, з примусу, виявляється джерелом великого нещастя. “Коликое мучение, – пише Сковорода, – трудиться в несродном деле? Самое пиршество без охоты тяжело” [20, с. 428]. Висловлюючи зазначену думку, філософ звертається до тези Епікура про те, що все важке непотрібне, а все потрібне – легке. У байці “Басня 27. Пчела и Шершень” філософ повторює і висновок “Разговора...”, і логіку міркувань, яка його зумовлює: Нет мучительнее, как болеть мыслями, а болят мысли, лишаясь сродного дела. И нет радостнее, как жить по натуре. Сладок здесь труд телесный, терпенье тела и самая смерть его тогда, когда душа, владычица его, сродным услаждается делом” [19, с. 184].

“Сродності” і “несродності” праці Сковорода надавав вагомого соціального значення. Причиною усього нерозумного, спотвореного у суспільстві філософ вважав працю без покликання, з необхідності, примусову або з метою матеріального збагачення. Тому, засуджуючи соціальні вади суспільства, Сковорода закликав до морального вдосконалення, соціального поділу праці з подоланням її “несродності” в усіх сферах суспільної діяльності. Саме “несродна” праця є основним витокком суспільних негараздів, бо за глибоким переконанням мислителя: “Кто умерщвляет науки и художества? Несродность. – Кто обесчестил чин священнический и монашеский? Несродность: она каждому званию яд и убийца” [20, с. 444].

Звідси – заклик робити те, для чого народжений, бути справедливим і миролюбним громадянином. В якості просвітника Г. Сковорода зазначав, що ідеальним є таке суспільство, в якому кожен може реалізувати свої природні здібності і втілити їх у життя за допомогою освіти. Але, як знайти себе й реалізувати сенс свого життя кожен у суспільно корисній праці зможе лише за умови органічного поєднання своїх особистих інтересів із загальнонародними потребами.

Вагомим є також внесок Г. Сковороди у розробку категорій етики на шляху розбудови моральної філософії, ґрунтуючись на синтезові західноєвропейської і вітчизняної духовних традицій. Зазначене, зокрема, у повній мірі стосується взаємозалежності феноменів добра і зла, відображеної у пізніше сформульованому світовою філософською думкою законі єдності і боротьби протилежностей. У сковородинівському “Потопі зміїному” Дух промовляє до Душі: “Плачь! Но разумей и различай время слез и время смеха. Знай, яко

есть видь время, но есть же паки сверх того и время времен, сиречь полу-время, а блаженное оное время: очи всех на нея уповают и Ты даеши им пищу во благовремя. Плачи в притворе и во дверях, да возрадуешься внутрь олтаря... Плач ведет к смеху, а смех в плаче кроется... Сии две половины составляют единое. Так как пищу – глад и сытость, зима и лето – плоды. Тма и свет – день. Смерть и живот – всякую тварь. Добро и зло, нищету и богатство Господь сотворил, и слепил во единое” [18, с. 494]. Належну увагу мислителем приділено і категорії совісті, як серцевині моральної самосвідомості та вимогливому судді людських вчинків. Її оцінка зосереджена в останніх словах улюбленої пісні простолюду “Всякому городу нрав и права”:

*Смерть страшна, замашная косо!
Ты не щадишь и царских волосов,
Ты не глядишь, где мужик, а где царь, -
Все жерешь так, как солону пожар.
Кто ж на ея плюет острую сталь?
Тот, чия совесть, как чистый хрусталь... [21, с. 518]*

Історичними спадкоємцями етичного філософствування вчених Києво-Могилянської академії стали сформована у 1819 році тогочасним російським-імператорським урядом Київська духовна академія та з 1834 року Київський університет святого Володимира. Щоправда, за критичною оцінкою класика української літератури І. Нечуя-Левицького: “Київська академія того часу стояла дуже низько і не давала нічого для мислі. Вона була перероблена з старої Могилянської академії. Замість латинського язика уряд завів великоруський. Про український язик ніхто не дбав, хоча не так давно студенти писали вірші чистим українським язиком. Академія зосталася дуже позаду од свого часу: В ній панувала схоластика, од котрої висихала всяка мисль в головах. Світські науки були закутані в дух теології. Тільки одна філософія стояла усе дуже добре” [12, с. 12]. Останнє стосується видатних представників української філософської думки ХІХ століття І. Скворцова, архімандрита Інокентія (І. Борисов), В. Карпова, Й. Міхневича, П. Авксеньєва, О. Новицького, С. Гогоцького, П. Юркевича, які здійснили вагомий внесок у розвиток вітчизняної духовно-академічної філософської традиції.

Визначному українському мислителю-філософу Памфілові Юркевичу (1827–1874) – випускникові, а згодом професорові Київської

духовної академії і, в останній період життя, завідувачеві кафедри філософії Московського університету належить етико-естетичний погляд на світ, який виникає з природи серця. У працях “Із науки про людський дух” та “Серце і його значення в духовному житті людини за вченням Слова Божого” філософ викладає положення своєї етичної теорії. Серце, зазначає П. Юркевич є осередком багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей морального життя людини. “У серці поєднуються всі моральні істини людини, від щонайвищої таємничої любові до бога... до тієї зарозумілості, яка, обожнюючи себе, ставить своє серце на рівні з серцем Божим і каже: Я Бог... воно є круг життя нашого..., тобто коло або колесо, в обертанні якого полягає все наше життя” [24, с. 564]. Світ як система життєвих явищ, сповнених духовності і краси, існує й відкривається передовсім для глибокого серця, й лише відтак – для мислення.

Історія людства, – розмірковує мислитель, – започатковується безпосередньо життям особи у спільному родові і племені з властивими їм звичаями та знаннями, які ґрунтуються на авторитетові старших. І навіть у предмети неживої природи вкладає людина свою душу, одухотворяючи їх. “Живі потреби серця, що любить, що ще не охоллоло від досвіду, змушують людину бачити і любити життя навіть там, де досвідчений розум не бачить нічого живого й одушевленого. Людина починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке бажало б усюди бачити добро, щастя, солодку гру життя, усюди хотіло б зустрічати істоти, які радуються, гріють одна одну теплотою любові, що є зв’язані між собою приязню та взаємним співчуттям. Тільки в цій формі здійсненого загального щастя вона уявляє собі світ, що є гідний існувати” [Цит. за 23, с. 327]. І навпаки, коли “у серці людини вичерпується олива любові, каганець згасає: моральні принципи та ідеї тьмяніють і зрештою зникають із свідомості” [24, с. 572].

Етика у характеристиці П. Юркевича досліджує феномен об’єктивного блага, чесноти людини та її моральні зобов’язання, базуючись не на суб’єктивному твердженні довільно вдуманому філософами, а на завжди й усюди усвідомлюваному людством фактові дійсної відмінності між добром і злом, правдою і хибною. Вона є надбанням істот розумних і духовно розкріпачених, спроможних свідомо обирати життєві цілі і засоби їх досягнення, здійснювати відповідно до діючих моральних норм оцінку своїх вчинків у ставленні до Бога та ближніх у суспільстві.

Таким чином, ідея кордоцентричності, започаткована києворуською філософсько-етичною думкою й збагачена літературною творчістю Г. Сковороди, набула вивершення у “філософії серця” П. Юркевича. Вона завжди буде актуальною для справи побудови людських суспільних відносин на засадах співпорозуміння, співчуття і любові.

Етична спадщина М. Драгоманова – визначного українця і європейця

Могутня і неординарна постать українського публіциста, фольклориста, історика, соціального мислителя і громадського діяча М. Драгоманова (1841–1895) перебувала у центрі громадського та культурного життя слов’янського світу упродовж кількох десятиліть XIX століття, викликаючи палке захоплення і пошанування одних, ворожість і ненависть інших. Людина всебічних інтересів і глибокої ерудиції, Драгоманов жив, творив і діяв у конкретно-історичних умовах, розвиваючись і змінюючись разом з ними, але залишаючись непохитним у своїх світоглядних принципах демократа і гуманіста. Мислитель понад усе ставив інтереси людини, її свободу і громадянські права, соціальній і політичній інтереси рідного народу, засади політичної й соціальної справедливості етносів.

В основу етичної концепції М. Драгоманова покладено пріоритет загальнолюдських цінностей і передовсім – свободи і прав людини як головної мети суспільного розвитку. Моральне значення будь-якого соціального вчення або суспільно-політичного руху, підкреслював він, має вимірюватись тим, наскільки вони служать і забезпечують можливість гармонійного розвитку людини, підносять і утверджують її самоцінність та високу самосвідомість.

Заслуговує на увагу внесок М. Драгоманова у розробку проблеми гуманізму і насильства. Її теоретичні й практичні аспекти мислитель розглядає у ряді своїх статей у “Вольном слове” 1882–1883 років з промовистими заголовками: “Об иллюзиях конспираторов и революционеров”, “Бедненькие самодержцы!”, “М.А. Бакунин о правде и нравственности в революции”, “Народная воля” о централизации революционной борьбы в России”, “Нравственность и мужество в обвинениях в шпионстве”, “Нечто о чистоте средств” та інші. Відстоюючи загальнолюдські моральні принципи у політичному рухові і вважаючи, що не можна злом побороти зло, насильство – насильством, Драгоманов засуджує підступне вбивство кого б то не було, оскільки

життя кожної людини самоцінне, а у боротьбі проти людини як представника певної суспільно-антагоністичної групи мають застосовуватись засоби цивілізованого суспільства. Проголошуваному чи практично застосовуваному у суспільній боротьбі принципіві примату кінцевої мети над вибором шляхів і засобів вчений протиставляє моральний закон чистоти засобів, справедливості шляхів досягнення будь-якої мети. На цій підставі він осуджував народовольців і членів своєї організації у разі самочинної конфіскації казенних грошей (“трабуї награвоване!”) й використання підступних методів. Не слід чекати, зазначає Драгоманов, і “поки хтось скаже останнє слово в справі індивідуалізму і комунізму”, коли й “без комунізму стоять наглячі справи, котрі требують по-своєму радикального заходу: зріст експлуатації безземельних селян, страшенно несправедлива система податків, зовсім непосильний державний бюджет, повна безправність і необезпеченість робітників і т. д.” [4, с. 202]. Так само й український визвольний рух не зможе здійснити своїх намірів й набути серйозної громадської ваги, поки не стане на цивілізований політичний ґрунт, де реальні справи потребують насамперед здобуття легальної, правової основи діяльності.

Підкреслена легальність у практичній діяльності Драгоманова, його відмежування від змовницьких методів були, до певної міри, його прикметною рисою, виявом “професорського характеру”, але передовсім зумовлені специфікою суспільно-політичних завдань, які він перед собою ставив. В автобіографічній замітці він визнав, що дедалі послідовніше ставав противником російських революціонерів через їх великоросійській централізм та макіавеллізм їхніх засобів: “мене розділяло з ними... возведення політичних убивств, або, як вони говорили, “терору” в принцип революційної боротьби, тоді як я дивився на цей терор тільки як на природний, хоча й патологічний наслідок терору царського уряду” [5, с. 67]. Підкреслена мислителем необхідність здійснювати соціальну революцію “чистими руками” не ставила під сумнів його громадянську позицію. Вчений послідовно засвідчував себе як непримиренний ворог самодержавства, поборник ідеї політичної свободи та соціальних перетворень в інтересах трудящих. Зазначене, зважаючи на переслідування російським царатом, зумовило багаторічну громадсько-політичну діяльність М. Драгоманова в еміграції аж до моменту завершення його життєвого шляху у Болгарії в якості професора загальної історії Софійського університету. Цілком

закономірно у полі критичного аналізу М. Драгоманова перебувало і явище нетолерантності в оцінці суспільних вчинків інших людей у загальному контексті визнання трьох форм примусу – національного, релігійного і державного. “В життю релігійному, – зазначає дослідник, – нетолерантність систематизується і росте до крайніх розмірів вкупі з ростом монотеїзму, як це видно з закону жидівської синагоги, котрий приписано Мойсею, і з релігійної політики християн і магометан. Те саме, що монотеїзм в політиці релігійній, є державна централізація в справах політики національної; до тих же наслідків приводить і централізація церковна, перший ступінь до котрої робить церковна аристократія” [6, с. 505-506]. Об’єктивною основою виявлення нетерпимості, пов’язаної з примусом, на думку Драгоманова, є централізм у громадському, політичному й духовному житті. (Це влада одного самодержця, однієї церкви, однієї релігії, однієї нації). На зміну такому станові справ у суспільстві має прийти “універсалізм” – вільне об’єднання людей на основі вибору певної влади, налаштованої на плюралізм у релігійному, духовному і соціально-культурному житті. Причому централізм ототожнюється М. Драгомановим з нетолерантністю і примусом, а універсалізм – з толерантністю на основі поважання прав і свобод кожної людини. У вищій мірі актуальним для налагодження демократичного духовного життя у сучасній Україні постає висновок з “Чудацьких думок про українську національну справу”, в якому рельєфно виразились мудрість і толерантність визначного українського вченого: “голове діло – поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб” [6, с. 558].

Досліджуючи ідейну спадщину М. Драгоманова, справедливо вважати його провідником ідеї універсального гуманізму й палким поборником політичної та духовної свободи народів. Цей визначний Українець (власнообраний мислителем псевдонім) і Європеєць є переконливим персоніфікованим взірцем для наслідування у життєдіяльності його наступниками-співвітчизниками. Ім’я його у 1920-ті роки носив організований у Празі Український високий педагогічний інститут, а з 1991 році [9]. на його честь почав називатися Київський державний педагогічний університет, з 2023 року – реорганізований у Український державний університет імені Михайла Драгоманова.

Література:

1. Бучма О. Релігії стародавніх спільнот / Історія релігії в Україні : у 10 т. / ред. кол. : А. Колодний (голова) та ін.: Т. 1. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства (за ред. Б. Лобовика). Київ : Укр. Центр духовн. культури, 1996. 384 с.
2. Гізель І. Твір про всю філософію / Федів Ю., Мозгова Н. Історія української філософії : навч. посібн. Київ : Україна, 2001. 509 с.
3. Горський В. Святі Київської Русі. Київ : Абрис, 1994. 176 с.
4. Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну / Б. Грінченко, М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу. Київ : Ін-т української археографії, 1994. 189 с.
5. Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці у 2-х т. / М. П. Драгоманова. Київ : Наукова думка, 1970. : Т. 1 / [ред. тому О. І. Дей ; упоряд. і прим. І. С. Романченка]. 1970. 531 с.
6. Драгоманов М. Чудацькі думки про українську національну справу // М. Драгоманов. Вибране. Київ : Либідь, 1991. 688 с.
7. Євангеліє учительное (з благословення Петра Могилы). Київ : 1637. С. 215.
8. Ізборник Святослава 1076 року. URL : <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr58.htm> (дата звернення: 03. 04. 2023).
9. Історична довідка про НПУ імені М. П. Драгоманова. URL : <http://www.npu.edu.ua/ua/istoriia-universytetu> (дата звернення: 03. 04. 2023).
10. Лобовик Б. Релігійні вірування літописних слов'ян / Історія релігії в Україні : у 10 т. / ред. кол. : А. Колодний (голова) та ін. : Т. 1. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства (за ред. Б. Лобовика). Київ : Укр. Центр духовн. культури, 1996. 384 с.
11. Магеря О. П. Академічна етична думка в Україні XVII-XIX ст. *Етико-естетична традиція у вітчизняній культурі* : матеріали XI Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів, аспірантів, молодих науковців та науково-педагогічних працівників, 25 листопада 2021 року / за наук. ред. проф. Т. І. Андрущенко : Електронне видання. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2021. С. 18-24.
12. Нечуй-Левицький І. Хмари : повість. Київ : Знання, 2016. 367 с.
13. Нічик В. Петро Могила в духовній історії України. Київ : Український центр духовної культури, 1997. 328 с.
14. Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій : навч. посібн. Київ : Вища школа: Т-во Знання, КОО, 1999. 543 с.
15. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. Київ : Український письменник, 1993. 62 с.
16. Поучення Володимира Мономаха / Літопис Руський / пер. з давньорусь. Л. Махновця. Київ : Дніпро, 1989 р. 591 с.
17. Прокопович Ф. Суть, походження та види почуттів. *Хроніка-2000. Український культурологічний альманах* : Вип. 37-38. Україна: філософський спадок століть. Київ : Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. 345 с.
18. Сковорода Г. Диалог: имя ему Потоп змиин / Г. Сковорода. *Світ ловив мене та не спіймав*. Харків : Фоліо, 2006. 607 с.

19. Сковорода Г. Пчела и шершень / Г. Сковорода. Повне зібрання творів : у 2 т. Київ : Т. 1. Київ : Наукова думка, 1973. 532 с.

20. Сковорода Г. Разговор, называемый алфавит или букварь мира / Г. Сковорода. Повне збр. творів : Т. 1. Київ : Наукова думка, 1973. 532 с.

21. Сковорода Г. Сад божественных песней, прозябший из зерн Священного писания / Г. Сковорода. Світ ловив мене та не спіймав. Харків : Фоліо, 2006. 607 с.

22. Слово про Ігорів похід / перекл. на укр. М. Рильського. Київ : Дніпро, 1977. 110 с.

23. Федів Ю., Мозгова Н. Історія української філософії. Навч. посібник. Київ : Україна, 2000. 509 с.

24. Юркевич П. Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням Слова Божого. Хроніка-2000. Український культурологічний альманах : Вип. 39-40. С. 564.

25. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії. Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. Мюнхен : Український Вільний Університет, 1988-1989. С. 402.

Завдання та запитання до теми:

1. Охарактеризуйте процес становлення моральних уявлень у світоглядній культурі слов'янського язичництва.

2. Проаналізуйте етизацію киеворуської етичної думки й прояви тогочасної кордоцентричності як культурно-історичну закономірність.

3. Дайте характеристику святості як духовно-морального феномену під впливом християнізації Русі; висловіть сучасне ставлення до категорії святості у контексті особистого громадянського служіння.

4. Наведіть приклади письмових зразків етичної кодифікації доби Київської Русі.

5. Проаналізуйте значення повчальної спадщини Володимира Мономаха для розбудови вітчизняної морально-виховної справи.

6. Охарактеризуйте розробку ідеї громадянсько-патріотичного служіння у літературних пам'ятках Київської Русі.

7. Проаналізуйте місце і роль вчених Києво-Могилянської академії XVI-XVIII століть у процесі становлення моральної філософії в Україні.

8. Охарактеризуйте значення творчості Г. Сковороди для розвитку вітчизняної та європейської етичної думки.

9. Дослідіть культурно-історичну еволюцію кордоцентричності в українській етичній думці (від доби Київської Русі до "філософії серця" П. Юркевича).

10. Розкрийте значення етичної спадщини М. Драгоманова для розвитку вітчизняної національної та європейської духовності.

Тестові завдання

1. Моральним ідеалом у Київській Русі був образ:

- а) обожненого правителя;
 - б) справедливого і доброго князя;
 - в) винахідливої людини;
 - г) співчутливого та відповідального керівника.
2. Назвіть найхарактерніший моральний принцип киеворуської філософської думки:
- а) коспополітизм;
 - б) кордоцентризм;
 - в) теократизм;
 - г) націоналізм;
3. В Україні формування моральної філософії як самостійної галузі гуманітарного знання відбулося:
- а) у православних братствах;
 - б) у Київській Русі;
 - в) в еліті запорозького козацтва;
 - г) у Києво-Могилянській академії.
4. Ідея “сродної праці” належить:
- а) Арістотелю;
 - б) М. Драгоманову;
 - в) П. Юркевичу;
 - г) Г. Сковороді.
5. Етична концепція “філософії серця” була запропонована:
- а) С. Гогоцьким;
 - б) П. Ліницьким;
 - в) О. Гіляровим;
 - г) П. Юркевичем.
6. Який соціально-етичний принцип послідовно обстоював М. Драгоманов:
- а) національно-державний централізм;
 - б) освітньо-культурний універсалізм на засадах толерантності;
 - в) державність певної релігії або церкви;
 - г) принцип терору.

Ключ: 1 а, 2 в, 3 г, 4 г, 5 г, 6 б.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“УКРАЇНСЬКА ЕТИЧНА ДУМКА”



ВОЛОДИМИР МОНОМАХ
(1053-1125)



Володимир Всеволодович Мономах – великий князь київський (1113–1125), смоленський (1073–1078), чернігівський (1076–1077, 1078–1094) і переяславський (1094–1113), – засновник князівської гілки Мономаховичів. Окрім політичних справ та військових походів, прославився законотворчістю та створенням першої в тогочасній Україні-Русі дидактичної праці “Повчання” (бл. 1109), у якій наведені роздуми князя на теми державного, політичного та морального характеру, зокрема – спрямовані до своїх дітей повчання, що містять заклик бути розумними правителями, захищати інтереси батьківщини, боротися з міжусобицями, а, крім того, наголошують на необхідності активного навчання та подальшого поширення освіти через власний приклад.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Повчання Володимира Мономаха дітям // В. Мономах. Літопис руський. [Електронний ресурс]. URL : <http://litopys.org.ua/litop/lit27.htm>

“Не наслідуй лиходіїв, не завидуй тим, що творять беззаконня, бо лиходії винищені будуть, а ті, що надіються на господа, заволодіють землею. Бо іще трохи – і не стане нечестивого, шукатиме він місця свого – і не знайде [його]. А кроткії унаслідують землю [і] радуватимуться у тривалому мирі. Підстерігає грішний праведного і скрегоче на нього зубами своїми. Господь же посміюється над ним, бо бачить, що прийде день його. Оружжя видобули нечестиві, натягли лука свого, [щоби] постріляти нищого і вбогого, заколоти праведних серцем. Оружжя їх увійде в серця їх, і луки їх сокрушаться. Лучче єсть у праведника мале, аніж багатство беззаконників велике. Бо рамена грішників сокрушаться, а праведників укріплює господь. Так що нечестиві погинуть, а праведним він чинить милосердя і дає. Бо ті, що їх благословляє він, унаслідують землю, а прокляті ним – вигинуть Господом стопи чоловіка направляються. Коли він буде падати, то не розіб’ється, бо господь

піддержує руку його. Був молодим я і зостарівся, а не бачив я праведника покинутим, ні потомства його, щоби воно просило хліба. Повсякдень чинить милосердя і позичає праведник, і плем'я його благословенне буде. Ухилися од зла, вчини добро, шукай миру, і йди за ним, і живи во віки віків”

“У нікчемному сьому житті научися, віруючий чоловіче, діяти благочестиво, научися, за євангельським словом, “очима управляти” 21, язик здержувати, ум смиряти, тіло упокорювати, гнів подавляти, помисел чистий мати, спонукаючи себе на добрі діла господа ради; тебе позбавляють – не мсти, ненавидять – люби, гонять – терпи, хулять – благай, умертви гріх”

“Воістину, діти мої, розумійте, як ото єсть чоловіколюбець-бог милостив і премилостив. Ми, люди, грішні є і смертні, а коли нам хто зло вчинить, то ми хочем його пожерти і кров його проли|ти найскоріш. А господь наш, володіючи і животтям і смертю, согрішення нашi, вищі од голови нашої, терпить [раз], і знову, і до [скону] живоття нашого. Як отець, [що], чадо своє люблячи, поб'є [його] і знову пригорне його до себе, так ото і господь наш навчив нас, [як добути] над врагом-[дияволом] побіду: трьома ділами добрими [можна] позбутись його і побідити його – покаанням, сльозами і милостинею. І то вам, діти мої, не тяжка заповідь божа, бо тими ділами трьома [можна] позбутися гріхів своїх і царства [небесного] не лишитися. Тож, бога ради, не лінуйтеся, я благаю вас, не забувайте трьох діл тих, бо не є важкі вони. [Се] ні самотина, ні чернецтво, ні голод, як інші добрії [люди] терплять, а малим ділом [сим] досягти [можна] милості божої”.

“Як небо створено, або сонце як, або місяць як, або зорі як, і тьма, і світ? І земля на водах покладена, господи, твоїм промислом! Звірі різноманітні, і птиці, і риби прикрашено твоїм промислом, господи! І сьому чуду ми дивуємся: як із землі сотворив ти людину, які різноманітні образи людських лиць! Якщо б і весь мир зібрати до купи, – не всі на одну подобу, а кожен із своїм образом лиця, за божою мудрістю. І сьому подивуємось: як птиці небесні з ірію йдуть, і спершу [в] наші руки, та не застаються на одній землі, але й сильні і слабi ідуть по всіх землях, за божим повелінням, щоб наповнилися ліси і поля. А все те дав бог на благо людям, на їжу, на радість. Велика, господи, милість твоя до нас, коли блага ті сотворив ти єси задля грішної людини. І ті ж птиці небесні умудрені тобою, господи: коли повелиш – то заспівають і людей веселять тобі, а коли ж ти не повелиш їм, то, язика маючи, оніміють”

“Благословен же ти єси, господи, і прославлений вельми! Всякі чудеса ти і блага сотворив і зробив. Тож хто не восхваляє тебе, господи, і не вірує всім серцем і всею душею во ім'я отця і сина і святого духа, – нехай буде проклят! Сі слівця божественні прочитаючи, діти мої, похваліте бога, який дав нам милість свою. А се – мізерного, слабого ума мойого поучення. Послухайте мене, якщо не все прийміте, то [хоч] половину. Якщо вам бог зм'якшить серце, то сльози свої пролейте за гріхи свої, кажучи: “Як ото блудницю, і розбійника, і митника ти помилував єси, [господи], так і нас,

грішних, помилуй” І в церкві се дійте, і [спати] лягаючи. Не пропустіте ж ні одної ночі. Якщо ви при силі, [хоч раз] поклонітесь до землі, а коли вам стане немічно – то тричі. І сього не забувайте, не лінуйтеся, бо тим нічним поклоном і співом [молитви] чоловік побіждає диявола, – і що за день людина согрішить, то сим ізбавляється [од гріха]. Навіть і на коні їздячи, [коли] не буде [у вас] ні з ким діла [і] якщо інших молитов не умісте ви мовити, то “господи, помилуй”, благайте безперестану потай, – бо ся молитва єсть ліпша од усіх. [Молітеся краще], ніж думати нісенітницю, їздячи.

“Усього ж паче – убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуите і подавайте сироті, і за вдовицю вступітесь самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достоїн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської. Річ мовлячи і лиху і добру, не клянїтеся богом, ні хрестітеся, бо немає ж [у сім] ніякої потреби А якщо ви будете хреста цілувати братам чи [іншому] кому, то [робіть се], лише вивірівши серце своє, що на нім, [цілуванні], ви можете устояти, – тоді цілуйте. А цілувавши, додержуйте [клятви], щоб, переступивши [її], не погубити душі своєї.

Єпископів, і попів, і ігуменів [поважайте], з любов’ю приймайте од них благословення і не одсторонюйтеся од них, а по силі любіте і подбайте [про них], щоб дістати через їх молитву [милість] од бога.

Паче всього – гордості не майте в серці і в умі. А | скажімо: “Смертні ми єсмо, нині – живі, а завтра – у гробі. Се все, що ти нам, [боже], дав єси, – не наше, а твоє, [його] нам поручив ти єси на небагато днів”. І в землі не ховайте [нічого], – се нам великий єсть гріх.

Старих шануй, як отця, а молодих – як братів.

У домі своїм не лінуйтеся, а за всім дивіться. Не покладайтесь на тивуна 31, ні на отрока, щоби не посміялися ті, які приходять до вас, ні з дому вашого, ні з обіду вашого.

На війну вийшовши, не лінуйтеся, не покладайтесь на воєвод. Ні питтю, ні їді не потурайте, ні спанню. І сторожів самі наряджайте, і [на] ніч лише з усіх сторін розставивши довкола [себе] воїв, ляжте, а рано встаньте. А оружжя не знімайте із себе вборзі, не розглядівши [все] через лінощі, бо знагла людина погибає.

Лжі бережися, і п’янства, і блуду, бо в сьому душа погибає і тіло.

А куди ви ходите в путь [за даниною] по своїх землях, – не дайте отрокам шкоди діяти ні своїм [людям], ні чужим, ні в селах, ні в хлібах, а не то клясти вас начнуть. А куди підете і де станете, – напоїте, нагодуйте краще стороннього; а ще більше вшануйте гостя, звідки він до вас [не] прийде, – чи простий, чи знатний, чи посол, – якщо не можете дарунком, [то] їжею і питвом. Вони бо, мимоходячи, прославлять чоловіка по всіх землях – або добрим, або лихим.

Недужого одвідайте, за мерцем ідіте, тому що всі ми смертні єсмо. І чоловіка не миніть, не привітавши, добре слово йому подайте.


Жону свою любіте, але не дайте їм, [жінкам], над собою власті.

А се вам основа всього: страх божий майте вище над усе.


Якщо забуваєте [се] все, то часто перечитуйте: і мені буде без соромá, і вам буде добре.

А коли добре щось умієте – того не забувайте, а чого не вмієте – то того учітесь, так же, як отець мій. Удома сидячи, він зумів знати п'ять мов, – а за се почесть єсть од інших країв. Лінощі ж – усьому [лихому] мати: що [людина] вміє – те забуде, а чого ж не вміє – то того не вчиться.

А добре поводячись, не лінуйтеся ж ні до чого доброго, а насамперед до церкви [ходити]. Хай не застане вас сонце на постелі, – так бо отець мій діяв блаженний і всі добрі люди достойні. Вранішню воздавши богові хвалу, і потім, коли сходить сонце, і побачивши сонце, [слід] прославити бога з радістю. Бо сказано: “Просвіти очі мої, Христе боже, ти, що дав мені єси світ твій прекрасний”. І ще: “Господи, приложи мені рік до року, щоб надалі, в гріхах своїх покаявшись, виправив я живоття [своє]”. Так хвалю я бога і сівши думати з дружиною, [і коли маю] людей розсуджувати, або на лов їхати, або поїздити [за даниною], або лягти спати. Спання в полудне назначене єсть богом: о ту пору бо почиває і звір, і птиці, і люди”.



МИХАЙЛО ДРАГОМАНОВ
(1841-1895)



Михайло Петрович Драгоманов – видатний український публіцист, фольклорист, історик, соціальний мислитель і громадський діяч. В основу етичної концепції М. Драгоманова покладено пріоритет загальнолюдських цінностей і передовсім – свободи і прав людини як головної мети суспільного розвитку. Моральне значення будь-якого соціального вчення або суспільно-політичного руху, підкреслював він, має вимірюватись тим, наскільки вони служать і забезпечують можливості гармонійного розвитку людини, підносять і утверджують її самоцінність та високу самосвідомість. Заслугує на увагу внесок М. Драгоманова у розробку проблеми гуманізму і насильства, обґрунтуванню теоретичних і практичних аспектів якої присвячено ряд творів мислителя.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Два учителі // М. Драгоманов. Ізборник.org [Електронний ресурс].
URL : <http://izbornyk.org.ua/drag/drag23.htm>

“В мене на совісті лежить обов’язок прилюдно спом’янути двох із своїх гімназійних учителів: латиніста Казимира Йосиповича Полевича й історика Олександра Івановича Строніна. Не для того тільки я мушу їх спом’янути, що сам я особисто вдячний їм більш, ніж кому-небудь з усіх людей, окрім батька мого, за те добро, яке вони зробили для моєї душі. Ні, то люди, що кожний по-своєму прислужились до морального виховання цілого ряду поколінь у Полтавщині, а через те й цілій нашій країні.

На лихо, я не маю другого місця, де б я міг подати мої спомини, окрім невеличкого “Народа”, то й мушу говорити коротше, ніж би слід.

Полевич був родом із Борисівського повіту Мінської губернії, і як уся шляхта тамошня, чув себе поляком. Я вже докладно не пам’ятаю, в якій вищій школі він учивсь; але він певно був казенним студентом і був висланий відсиджувати звичайних 8 років на лівий берег Дніпра, та там і зоставсь на 25 років, поки дослужився до “повної пенсії” (1861). Коли я став його учеником (1854 р.), то застав про нього серед гімназистів таке “преданіє”: Полевич був колись великим франтом; їздив навіть верхи і ходив по місту з кінським “хлистиком”, але йому сталась пригода, що рішуче

змінила його. Він закохався в дочку одного учителя, теж поляка, і в самий день, як прийшов до її батька свататись, почув від нього новину, що його любу саме перед тим заручили з другим, теж учителем і поляком (В Полтаві в гімназії і в кадетському корпусі було й за мене кількох таких). З того часу Полевич став аскетом.

І дійсно, за мене Полевич жив у маленькій хатці в одному домі з католицьким костелом, щодня найменше двічі молився в костелі, одягався так, що ніколи не було видно білизни; в гімназії носив він мундир, а дома якесь пальто, подібне до сутани, не їв м'яса, ні навіть, пам'ятається, яєць і молока, уклонявся від жіночого товариства й не ходив ні до кого на дім, і рідко кого приймав у себе, окрім учеників. Одна розкіш у нього зосталась – добрий чай з “сухарками” (Zwieback), якими він гостив і деяких дуже до нього приближених учеників.

Усе життя Полевича йшло на учеників, на те, щоб навчити їх латини. За ті часи не було в Росії теперішнього класицизму. Ученики до 4-ої класи не знали ні греків, ні латинів, а з 4-ої ділились: одні пили на класицизм, другі – на законодавство. Після 1848 р. до царя Миколая дійшла чутка, що в Західній Європі консерватори жаліються, що класичні студії ведуть до республіканізму й соціалізму (про це єсть курйозний трактат Бастія “Le Vascchalaureat et le socialisme”), і він вигнав греку майже зо всіх гімназій, замінивши її натуральною історією. Полтавська гімназія зосталась при одній тільки латині, замість якої, як сказано, ученики могли вибирати законодавство. Законовідам, зрештою, не трудно було дістатись до університету, бо їх приймали туди з обов'язком через рік держати екзамен із латини, дуже легкий.

Виходило так, що латину в нас учив тільки той, хто хотів, а Полевич так поставив справу, що хто не хотів учитись добре, той зовсім кидав латину. По тодішній “5-тибальній системі” звичай у нашій гімназії був такий, що хто не заслужив у Полевича ні 5, ні 4, той “переходив на законодавство”. Ні протекція, ні сльози матерів, ніщо не могло заставити Полевича переіменити бал, та й атмосфера в класах була така, що ученик або вчився з усієї сили, або втікав сам.

Система науки була в Полевича оригінальна. Ніщо не заучувалось абстрактно. З першої лекції Полевич не питав *genetivus, vocativus* і т. д., а так: *aqua* – *aquae* – вода; как будет водою? воды? і т. д. З третьої лекції люди сідали перекладати фрази з російського на латинське по відповідній хрестоматії, і з того часу починалась повна індивідуалізація учеників. Усякий перекладав дома, скільки успівав, а Полевич у класі підходив до одного, другого, питав: “Що Ви написали?” Читав переклад, поправляв помилки, поясняв темати і т. д. На кожній лекції учитель об'ясняв частину граматики, і це було мінімум для всієї класи. Ця обов'язкова лекція займала дуже мало часу, і найцікавіше було в ній бачити самого учителя, що, очевидно, хорував злишком енергії, а до того недостатком вимови і через те викладав яке-небудь граматичне правило, путаючись у словах, але з таким

запалом, що піднімав голос до крику, стукав кулаком по столу, так що іноді набивав добре щиколонки, або й по плечу ученика, часто випускав із рота краплі слини. У другого все виходило б комічно, а Полевич піднімав енергію класи і добивавсь свого: правило залягало в голови ученикам, а потім кожний сідав за свій переклад, а Полевич або обходив учеників індивідуально, або сідав собі за свою роботу: перечитування тем, які ученики писали раз у два тижні, або за композицію тих тем. Обходи учителем учеників були для їх приємністю. Полевич пізнавав природу кожного, знав, як його підопхнути до роботи, частіше всього наївно-доброю шуткою: “Ану, я таки Вас поймаю, поймаю” і т. д.

Звичайно, на перший рік так ішло діло до кінця падолиста, при 4 лекціях у тиждень. В падолисті приходили до неправильних дієслів, і тут же Полевич розказував про *infinita locutio* і *ablativus absolutus*, після чого переходили до переказу Корнелія Непота. Полевич видавав додому ученикам свій коментарій (“обьяснения”) до п’яти “полководців”. Коментарії такі (вони були й для других авторів) переписувалися учениками в останні два дні перед різдвяними й пасхальними вакаціями, коли нерви учеників були напружені вижиданням розпуску або й повозу здому, який возвіщався криком: “Н. Н.! за тобою приїхали”, так що ніяка правильна лекція не була можлива. Інші учителі самі в ці дні в класи не приходили, другі даремне всилювались чим-небудь зайняти учеників, яких половина ходила по коридорах і двору, ледве ховаючись від інспектора. Одна “латинська класа” – осібна хата в бібліотеці, якою адміністрував незмінно Полевич, була повна, бо Полевич казав: “Формальна робота – не робота” – і, замість учення, давав ученикам переписувати свої “обьяснения”, які переходили від покоління в покоління, хоч, звісно, й розривались. І було хлопчиком попаде у руки екземпляр “обьяснения”, під яким підписано “*scripsit N. N.*”, про котрого чуєш, що він уже десь учителем, або хоч студентом в університеті, або хоч гімназистом 7 класи, і мимоволі задумаєшся про будучину, або коли ти прийдеш у старшу класу, а тоді четвертокласник принесе “обьяснение” до якого-небудь Алквіада з підписом “*scripsit Dragomanow anno Domini 1854*”, і так на тебе й линуть картини з того часу!

Етикет вимагав, щоб ліпші ученики кінчали в протягу 2–4 тижнів до Різдва п’ять “обьясненных” полководців Корнелія і на Різдво добровільно переводили “не обьясненных”. Максимальний шик був – привезти з різдвяних вакацій переклад усіх полководців до Аттіка.

Звичайно таких завзятих “аристократів” знаходилося 2–3 на класу, і вони після Різдва получали Саллюстія “*Bellum Jugurthinum*”, які іноді кінчали до Паски, щоб на вакації узяти Овідія і т. д. Так вироблявся добровільний *maximum*, під яким стояли ступені до *minimum*, так що під кінець курсу в 7 класі 2–4 чоловіка читали Таціта, більшість Горація, меншість Лівія. І читали не які кусники, а цілі книги, часто цілі твори, читали не для самої вправи в граматиці, а для тексту, смакували картини,

ідеї. Пам'ятаю, напр[иклад], як ентузіазмувавсь я, читаючи у Саллюстія кандидатську промову Кая Марія, а в ній слова: *fortissimum quemque generosissimum* і т. д. Добре, що цар Микола не знав про мій екстаз, а то б і латину вигнав із гімназій!

В перші два роки моєї науки у Полевича робота наша хоч ішла охоче, навіть гаряче, та на ній лежав якийсь аскетичний характер. Але по смерті Миколая (1855) й по замиренню (1856) все в Росії пішло якось по-весняному. Ожививсь і Полевич. Частіше виривалась шутка і в нього, і в нас; іноді серед тиші в класі ученик промовив свій коментарій до читаного класика: “Це мов із Щедріна”, – скаже, напр., читаючи Ціцеронову *Verrin’u* і т. і. Я сказав, що Полевич був і бібліотекарем бібліотеки, яка звалась “учительською” (в одміну од “пансіонської”), а по-казенному – “неподвижною”. І перше деякі ученики брали з неї книги – тепер це стало частіше. Потрохи стали заводитись у нас розмови з Полевичем про книги, з приводу них, і стосунки наші стали менше формальні. І перше іноді ученики заходили до Полевича в квартиру і удостоювались скуштувати фамозного чаю з сухарками. Тепер потроху виробилося таке, що в Полевича щодня бували ученики, а щонеділі пився чай і ось по якій причині: учеників підбільшало, і вже говорити з ліпшими учениками про їх авторів у Полевича не було часу в класах, то він і назначив у себе в хаті понеділок і вівторок для 5-ої кл., середу й четвер – для 6-ої, п’ятницю й суботу – для 7-ої, а неділю – для “аристократів” із усіх клас.

Ці роботи йшли вільніше, переклад частіше перебивавсь літературними й історико-політичними бесідами, не раз піднімався “регит несказаний”, бо й у самого Полевича під його аскетизмом лежав скарб веселості, але все йшло во славу латини, яку наші “полтавці” в університетах, при професорах-схоластах із німецьких “гуманістів” 3-го сорту, тільки забували після гімназії. Про себе я скажу, що, поступивши в університет київський, я пішов кілька разів на лекції професора латини Деллена, що написав по-своєму незлу працю “*Beitraege zur Kritik der Satyren des Juvenalis*”, я побачив, що мені там після Полевича абсолютно нічому вчитись, і коли під кінець мого курсу взявсь до римської історії, то просто пішов далі від того, що робив із Полевичем, і не раз, і не два ставали мені в пригоді спомини “латинських чаїв” у Полтаві. А ніякими терезами не зважити вартості того впливу, який мали класи й чаї в Полевича на наше загальне виховання – літературне й моральне, “*Integer vitae!*” – звали ми часто цього найбільшого ідеаліста, якого я бачив на своєму віку. В 1859 р. я вийшов із полтавської гімназії і слізно розпрощавсь із Полевичем. Через рік я на вакаціях заїхав у Полтаву, а що Полевич нікуди на вакації не їздив, то застав його в Полтаві. Раз приходжу і бачу в нього молоденького ученика, 5-класника.

– Ось, – каже мені Полевич, – читаємо Шекспіра; в мене очі слабнуть, то прошу учеників іноді читати мені вслух. Ну, та Ви ще почитайте!

Я взяв. То був Король Лір у дуже літературному, хоч не буквальному перекладі Дружиніна. Я став читати, і сам не замічаючи як, майже забув, що

я не один... Бачу тільки, що в Полевича очі блищать і що він кілька разів перемінив місце. Нарешті чую в себе на плечі руку, що трохи не лама мені ключицю, як було колись, як Полевич поясняв мені яке темне місце в латині.

– Буде! – каже Полевич. – Ви дуже гаряче читаєте.

Певне, в той вечір Шекспір не дав Полевичу спокійно молитись у костелі.

Пройшло ще кілька часу. Ми почули, що славний куратор наш Пирогов кликав Полевича в Київ, але той не схотів кинути Полтаву, а згодивсь тільки написати свою методу і виправити свої “объяснения” для друку. Але незабаром (в марті 1861 р.) Пирогову цар дав одставку від кураторства. Після вакацій чуємо, що Полевич скінчив 25 років служби, хоче їхати додому та по дорозі спинитись на кілька часу в Києві. В Полтаві Полевичу зробили товариші, ученики, а почасти й місто, проводи найгарячіші. В Києві його ждало на пароходній пристані 30 – 40 душ його колишніх учеників і провели його через усе місто до невеличкої кватирки, найнятої для нього. Через який тиждень у цій кватирці на углу Жандармської й Владимирської обновились наші полтавські чаї, тільки в новій формі. Полевич узявсь учити нас грецької мови, яка викладалась у нас в університеті ще мізерніше, ніж латинська, професором-німцем і його ад’юнктом-українцем, великим поліглотом, який, однак, почув від мене зі здивуванням, що литовська мова, яку він вивчив, арійська (*incredibile memogatu*). Ми, студенти-філологи, звісно, підскочили від радості, коли Полевич предложив нам учитись у нього грецької мови, і Полевич, повторивши з нами елементи граматики, посадив нас за Гомера, а потім за Софокла, виробляючи для нас спеціальні лексикони тих п’єс, що ми читали з ним. Кожний з нас старавсь здобути осібне видання читаного автора з коментаріями, через що наші лекції получали спеціальний інтерес, а після лекцій за чаєм, який ми тепер узяли за кошт складчини, йшли розмови класичні й не класичні.

Звісно, ми стереглись зачіпати два делікатні пункти в Полевича: польськість і католицизм, або, ліпше сказати, релігію. Це було нелегко, бо саме тоді все йшло до польського повстання 1863 р.

Полевич був щирий поляк. Я пам’ятаю ще з Полтави, як м’яв він мені плече, коли я вертав йому в бібліотеці книжку “Современника”, де був переклад “Конрада Валленрода”, і сказав йому, що мені дуже подобалась пісня Вайделота.

“ – Що ж би Ви сказали, якби почитали оригінал! – сказав мені тоді Полевич і почав: “О гдубум... Ні! Ви цього не розумієте! – крикнув нарешті Полевич, трохи не розбиваючи мені плеча, – треба бути поляком!...” Але все-таки Полевич бачив, що Польщу 1773 р. не вернеш, і сумно опускав голову, коли зачіпалась як-небудь у розмові польська справа. Ніякої ж іншої формули розв’язання польської справи Полевич якось не мав. Само собою виробивсь у нас на цей бік такий *modus vivendi*, що ми про Польщу не говорили, а Полевич ні з яким поляком у Києві не познайомивсь і жив тільки

з нами, полтавськими “космополітами” чи “українофілами”, однаково “москалями” для тодішнього польського патріота.

Неждано з католицизмом і релігією взагалі вийшло в нас легше. Як усі російські студенти, ми були вільнодумці. Дехто з нас, що спеціально займався історією, починали історично студіювати й релігії, в тім числі християнство. Охоче тоді читалась у нас IV книга Лоранових “Etudes sur l’histoire de l’humanité. Le christianisme”. В Росії між студентством, що покінчило з релігією, взагалі нема смаку до кощунства, а з Полевичем ми тим паче були обережні, але вся наша атмосфера, яка проступала при всяких справах літературних, наукових, політичних, про які ми розмовляли, була рішуче вільнодумна, нехристиянська. Іноді серед такої бесіди оглянешся на Полевича, який акуратно щодня ходив трохи не через усе місто до костела, і подумаєш: “Куди це ти попавсь, мій голубе?” Але Полевич мовбито й не замічав, що компанія його не має нічого спільного з Syllabus-ом. І чудне діло! Коли справа не зачіпала дуже вже різко католицької церкви, суд Полевича завше був на користь вільнодумного світогляду, так, мовбито ні Риму, ні Syllabus-а ніколи не було.

Трохи згодом Полевич зробив крок далі. Сам став чіпати “пекучі питання” і став казати, що він зовсім не хоче сліпої віри, що не боїться аналізу, що певний, що й наукова критика тільки ліпше ствердить релігію, й попрохав мене здобути йому Штрауса й Лорана. На той час у мене тих книг не було, а окрім того, Полевич не бігло читав по-німецьки, і я обіцяв йому розшукати Штрауса по-французьки, але це взяло час. Раз при мені Полевич став розпитувати одного свого ученика, тепер медика, про фізіологію їди і хотів довідатись, “що він відбира з свого організму, коли не їсть м’яса”. А треба сказати, що піст Полевича явно не був на користь його організму, що слабів зовсім не по літам його.

Видимо, в Полевичу життя з нами почало виробляти якийсь перелом... Напевно, він запримітив це і зовсім неждано об’явив нам, що він мусить виїхати з Києва додому, до Борисова.

Заява була зроблена так рішуче, що зоставалось тільки розпрощатись та провести дорогого вчителя до Чернігова, куди мусив їхати один із нас.

З Борисівщини я мав небагато звісток від Полевича: кілька листів досить неясних. Писати ясно в ті часи польського повстання було трудно. Видно було тільки, що Полевичу живеться нелегко. Він, очевидно, нічим не вмішався в польську політичну ситуацію, хоч, звісно, не міг бути й на боці муравйовщини. Навіть те, що було незлого в цій муравйовщині, тобто фатальне розв’язання селянської справи, досить радикальні аграрні міри на користь мужикам, не могло радувати Полевича, який в аграрних справах, на диво, не розумів нічого і удержував навіть шляхетську погорду до хлопів. Це проскакувало навіть у листах Полевича поряд із натяками на те, що родина брата його зруйнована і що мусить запомагати її із своєї пенсії (здається, 400–600 р. на рік).

Так пройшло років з два. Я тим часом скінчив гімназію й був рекомендований професором історії Шульгіним до посилки за границю, щоб потім зайняти його кафедру. Вдячним за те був я Полевичу, якого на кожному кроку споминав, пишучи працю по історії Риму. Тим часом ліберальний (тоді) Шульгін пішов у відставку, і факультет наш зоставсь у руках неприхильних йому консерваторів. Я почував себе на піску й мусив узяти місце учителя географії в 2-гій київській гімназії, куди мене вступити майже всилував директор Вілуєв, чоловік доволі мішаних і багато в дечому консервативних думок, але чесний, добрий педагог. Вернувшись у Київ після вакацій 1864 р., застав я в педагогічному світі оригінальну констеляцію: наш попечитель Вітте, петербурзький німець досить ліберальних поглядів, але часом напускавший на себе катковщину, Щоб показати, що він “любить матушку Росію”, як він тоді кричав, б’ючи себе в груди, був назначений в Варшаву на місце “маленького міністра просвіти” в Царстві Польському, щоб виповняти досить розумний закон шкільний, що вийшов того ж року для Царства, по якому в кожній частині Царства Польського мусили школи вестись на мові краєвій (польській, литовській, руській), хоч при тому в гімназіях вбільшувалась наука російської державної мови. За Вітте мусив їхати Вілуєв, його шкільний товариш, щоб стати “маленьким попечителем”, тобто директором усіх шкіл варшавської губернії, де було щось 5–6 гімназій. Вітте, помічник його Михневич, що теж переходив у Варшаву, і Вілуєв вербували учителів, інспекторів і директорів між персоналом київських педагогів. Обернулись і до мене.

Я був із Вілуєвим трохи en ami-сочон ще зі студентських часів і кажу йому:

– Як же ви мене кличете у Варшаву, коли недавно мене трохи не на всю гімназію нігілістом назвали. Який з мене усмиритель Польщі!

– Власне, тому я вас і кличу, – сказав гаряче В-в, – що Ви “нігіліст”, звісно, не в “базарному” смислі слова. Ви раціоналіст і демократ, а нам (В-в любив говорити як муж державний) таких у Польщі й треба. Ми боремось там не з національністю поляків, але з римським клерикалізмом і аристократією.

– Ну, Василь Васильович, – кажу, – ще хто його зна, куди та боротьба поверне, то ліпше Ви мене не кличте, а я Вам порекомендую людину, що буде в Варшаві більше на своєму місці, ніж я, і буде справді окрасою Вашого округу, а до того не буде мішатись у ніяку політику. Це Полевич.

І я розказав В-ву, що це за чоловік, про якого зрештою В-в чув дещо й раніше.

– Добре, – каже В-в, – напишіть йому, що він може мати місце в Варшаві.

Я згодивсь, але прибавив, що я мушу написати П[олевич]у слова В. про те, що новий шкільний уряд у Ц[арстві] Польським національності польської чіпати не хоче. “Про римський клерикалізм, – кажу, – нема що

говорити з П[олеви]чем, бо хоч він, може, більше католик, ніж папа, але його релігійність не має нічого агресивного”.

Полевич згодивсь узяти місце вчителя латинської мови в одній з варшавських гімназій, і незабаром почув я від В-ва йому гарячі похвали.

Років через 5 случилось мені бути в Варшаві. Звісно, я першим ділом відшукав Полевича. Він чимало зостарівсь, але більше ослаб. Не такі сильні рухи, ні голос, але основа осталась та ж сама, тільки сміх не був такий яснодотячий, а з барвою суму й навіть іронії.

Небагато він розказав мені про своє життя в ті часи, коли ми не бачились, але все-таки довідався я, що йому важко було жити “дома”, тобто в Борисівському повіті, “зо своїми”, тобто родичами, польськими шляхтичами, що не розуміли, як він міг всією душею любити своїх учеників, “московських” хлоп’ят, і жити ними й для них. “Служити”, заробляти гроші можна було, по їх думках, скрізь, а любити, покладати душу... для “москальчат”... не можна. Я з холодом у серці думав собі про ту порожню, яка мусила бути коло душі Полевича за 2½ року його життя “дома”, серед “своїх”.

В Варшаві П[олеви]ч чув себе не в міру ліпше, але старої полтавської поезії життя не було. Перш усього П-ч не звик до обов’язкової латини, та ще починали її з 1 класи. При таких порядках полтавського читання з учениками латинських авторів цілими книгами не могло бути, а далі й латинських чаїв і всього того. Далі П-ч опинивсь якомсь між двома стільцями й перед громадою, і перед товаришами. Він усе-таки був поляк, але не міг поділяти польських поглядів на росіян і на все російське, польської ненависті й погорди, прикритої в офіціальних стосунках солодкими манерами й словами. Коли я був у Варшаві, в кінці 1870 р., шкільна система вже відступила від закону 1864 р. і ясно стала прямувати до “обрусення”. Я пригадав Вілуєву його слова 1864 р. Вілуєв путавсь у відповіді. Неждано для мене Полевич зовсім не був противним новим російським порядкам, по крайній мірі в гімназіях.

– Безспорно, – казав він, – дітям із початку трудніше вчитись по російським книжкам, але треба ж признати, що вони ліпші з педагогічного боку, ніж старі польські, та й учителі росіяни внесли педагогічні методи й погляди свіжіші, ніж у старших учителів поляків.

На мої слова, що освіжити польські школи могли б згодом і самі поляки, Полевич відповів:

– Звісно, могли б, ну а коли повернулось діло так, що в Польщу нові методи принесли росіяни, то що ж тут робить?!..

Але видно було по всьому, що Полевич все-таки сумував від такого звороту речей. А коли я розказував йому, що у нас і в “коренной России” реакція проходить уже від політики й до педагогії і що незабаром “обрусеніє” і в Польщі стратить свої прогресивні оздоби мілютинських часів, то Полевич ставав ще сумнішим, і мені просто стало жаль людини, і я перестав говорити з ним про такі справи.

Про життя варшавське Полевич говорить трохи іронічно, сміючись найбільше над манією варшав'ян або й поляків узагалі вважати усе своє найліпшим на світі.

– У нас усе Шекспіри, Рафаелі, Гумбольдти, Рашелі і т. д., тобто ліпші, ніж справжні Шекспіри, Рафаелі, Гумбольдти, Рашелі і т. д., – казав Полевич, заливаючись реготом і по-своєму оригінально трясучи головою.

До мене в готель Полевич зайшов кілька разів і мило говорив із моєю жінкою й дитиною. Це була для мене картина невидана в Полтаві, де Полевича завше можна було бачити тільки в обстанові, подібній до монастирської, і де ходили комічні анекдоти про розмови Полевича з двома-трьома дамами, які зважувались ходити до нього з просьбами поправити двійку якого-небудь гімназиста. “За віщо доля обидила цього люб'язного чоловіка, не давши йому своєї сім'ї!” – думав я, глядючи на те, як цей “монах” мило говорив із моєю жінкою й дочкою, якій він на другу візиту приніс навіть якусь іграшку.

Виїздячи з Варшави в Берлін, попрощавсь я з Полевичем з подвійним жалем. Я бачив, що він зовсім самотній чоловік, виставлений на холод і якраз тоді, коли й по законам природи, навіть і без посту, свій жар у нього мусить погасати.

З того часу я не бачив більше Полевича, тільки обмінявсь із ним кількома листами. Та писати він не вмів, а після моєї еміграції писати мені до нього було ніяково. Кілька років назад здибав я в Женеві одного учителя з Варшави й довідався від нього, що Полевич умер, але ніяких деталей про смерть цю, ні про життя Полевича в останні часи не міг я здобути від того учителя...

Я собі думаю, який то рай заслужив собі у свого бога Полевич? І не можу собі придумати для нього ліпшого раю, як обставити його добровільними учениками, серед яких він би стояв і викликував:

“Аqua – aquae – вода! Как будет водою?.. Правда!., а как будет водами?.. Правда, правда, прекрасно!”

По крайній мірі, я ніколи не бачив в очах Полевича такого щастя, як тоді, коли почув від нього в перший раз подібні повищим слова.

Зрештою, один мій товариш, якого ще в Полтаві Полевич учив добровільно по-грецьки, казав мені, що Полевич сам признавсь, що любить більше грецьку мову, ніж латинську, і що радніший був би вчити завше дітей грецької мови...

Коли це правда, а здається, що правда, бо не дурно ж товариші Полевича на прощання з ним у Полтаві дарували йому колекцію грецьких авторів, а не латинських, то застається тільки сказати з героями Геродота:

“О Божество завистливе!” – або інакше: “О дурне ще життя в людських громадах, коли вони не сміють ні використовувати такі сили, як Полевич, ні дати їм щастя, якого вони заслужують!”

Розділ 2

ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ МОРАЛІ



*Алегорія з портретом венеціанського сенатора
(Алегорія моральності земних речей), Якопо Тінторетто, 1585 р.*

МОРАЛЬ ЯК ФОРМА СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ



*Відпочинок. Суспільство в циліндрах,
Казимир Малевич, 1908 р.*

Мораль (від лат. *moralis* – моральний) являє собою сукупність принципів, правил, норм і переконань, якими люди керуються у повсякденній поведінці і які є вираженням конкретних міжособистісних відносин та ставлення до різних осередків людської спільності: до сім'ї, колективу, класу, соціальної групи, нації, суспільства в цілому.

Найважливішою специфічною ознакою моралі є моральна оцінка вчинків та спонукання до них. Основою такої оцінки є уявлення про добро і зло, в яких знаходять відображення вимоги до людини з боку

суспільства або соціальної групи. Мораль є найважливішим механізмом регулювання суспільного життя. Вона функціонує також в якості духовного фактору зв'язку між людьми різних поколінь, способом виховання і самовиховання, є важливим складником духовної культури суспільства, ознакою цивілізованості та умовою сталого розвитку людства.

Моральність (староукраїнське “обичайність”, німецьке “sittlichkeit”, російське “нравственность”) є суб'єктивним відображенням суспільно-моральних правил і норм у свідомості конкретної людини, засвідчуючи її практичну зорієнтованість на добро, здатність до самодисципліни, непримусові індивідуальні вчинки та свідому відповідальність за них.

Належачи до певної станово-корпоративної групи (сфери), індивідууми за Г. Гегелем, знаходять у ній своє дійсне існування. На думку мислителя, саме завдяки перебуванню у суспільній групі, вони набувають своєї моральності у смислі добродійності, своє визнання і свою честь. Моральність у гегелівському етичному ученні є невід'ємною складовою суспільної активності людини і тому вона не може бути відірвана, у тому числі і філософськи, від конкретної цілісності суспільства з його зовнішніми законами та інститутами, які вона цілеспрямовано створює. Причому мислитель особливо підкреслює, що моральний “закон” створений для людини, а не людина – для закону¹. Вимоги і норми ж конкретної моральності стосуються особистої свідомості індивіда як представника певного соціального стану та роду занять. Моральність в етичному вченні Гегеля виступає дійсністю моралі, вона являє собою всезагальний спосіб дій індивіда, в якому свобода, не перестаючи бути суб'єктивним принципом моральності, підноситься до рівня суспільної універсальності. На відміну від моралі, в зміст моральності філософом органічно включаються сім'я, громадянське суспільство² і держава – ступені саморозвитку об'єктивного духу як єдиного світового розуму. У зазначених інститутах дух виявляє себе як об'єктивність і справжня свобода. Моральність, підсумовує філософ, це вічна справедливість, у порівнянні з якою суєтні справи індивідів постають лише грою хвиль.

¹ Hegel Erste Drukshriften // Hrsg. Von Lasson Leipzig, 1928, s. 305.

² Гегелем уперше запроваджено поняття “громадянське” (або ж нім. “burgerliche” – буржуазне) суспільство, вищі інтереси якого охороняються законодавством, судом, поліцією і тому не можуть бути реалізовані без участі держави.

У сучасній етичній літературі репрезентовані різноманітні спроби смислового диференціювання понять моралі та моральності, по суті наближені до гегелівського. Зокрема, поняттям моральності позначаються: норми як практиковані форми поведінки; мораль, закріплена традицією та багатовіковою звичкою; мораль на рівні її суспільних проявів на відміну від моралі як форми мотивації індивідуальної поведінки тощо. Моральність доцільно характеризувати як сферу практичних вчинків, звичаїв та людських вдач, в якій суспільні і загальнолюдські вимоги узгоджуються з внутрішніми мотивами в умовах реальної свободи, самодіяльності і творчості людини, котру особиста моральна свідомість спонукає активно творити добро. Звідси закономірно випливає висновок: якщо *мораль* виражає людяність і гуманність в ідеальній, завершеній формі, то *моральність* фіксує її конкретно-історичну міру.

Мораль як універсальний спосіб нормативної регуляції людської поведінки являє собою винятково важливу сферу суспільних відносин. Вона включає в себе як ідеальні, так і матеріальні аспекти соціального буття, утворюючи моральну свідомість і морально-діяльнісну практику з відповідною структурою.

Моральна свідомість є *духовною стороною моралі*, що включає в себе: норми і принципи поведінки, цільові установки, емоції, почуття, переживання, переконання, вольові акти та інші *ідеальні фактори*. Вона є відображенням життєво-практичного і культурно-історичного досвіду людей у формі індивідуальних і колективних уявлень. Моральна свідомість виконує функції механізму соціальної спадкоємності, регулювання і організації життєдіяльності та забезпечує оцінку результатів суспільної поведінки. Моральна свідомість функціонує на *емоційно-почуттєвому* (буденна свідомість) та *раціонально-теоретичному* (етика) рівнях.

Емоційно-почуттєва сфера моральної свідомості окреслює відношення людей:

а) до собі подібних (симпатія або антипатія, довіра або недовіра, ревності, ненависть тощо);

б) до самого себе (скромність, гідність, марнославство, розумний егоїзм, егоцентризм, вимогливість тощо);

в) до суспільства в цілому (усвідомлення громадянського обов'язку, патріотизм, національна гордість тощо).

За своїм походженням і змістом моральні почуття мають соціальну основу і у своїй сукупності визначають моральне обличчя людини. Винятково важливим для справи формування культури моральних почуттів мають виховання і самовиховання, що знаходять своє відображення в українській педагогіці. При цьому особливо важливим є формування у кожної молодої людини рис ввічливості, делікатності, тактовності, скромності, простоти і чуйності у ставленні до ближніх і дальніх. Тому корисно пам'ятати пораду В. Сухомлинського: “Відточуй, відшліфуй у собі чутливість. Насамперед доведи до більшої досконалості чуттєвість до неправди, зла, обману і приниження людської гідності. Тут важливе значення має не тільки усвідомлення, а насамперед чуття” [15].

Стихійність функціонування емоційно-почуттєвого рівня моральної свідомості не виключає, а, навпаки, передбачає його обов'язкову регуляцію і саморегуляцію. Але реалізуватися вони можуть лише завдяки розвинутому *раціональному рівню* моральної свідомості, який передбачає здатність особи до логічного аналізу та самоаналізу і є результатом цілеспрямованого формування моральної свідомості у процесі навчання, виховання та самовиховання.

Підсумком зазначеного виступає *моральна компетентність* у поєднанні трьох компонентів: знаннєвого, осмислюючого і діяльнісно-спрямовуючого. Невід'ємною складовою моральної компетентності також виступає ціннісний компонент. Знання принципів, норм і категорій моралі, що набувається у процесі родинного виховання і навчально-виховної соціалізації у середній та вищій школі, включаючи опанування етичних знань, є первинно необхідним, хоча і недостатнім самим по собі складником моральної свідомості. Винятково важливим процесом формування моральної свідомості індивіду виступає **розуміння** сутності моральних норм і принципів та необхідності їх застосування. Урешті досконалість конструювання системи моральної свідомості передбачає **прийняття** моральних норм і принципів, включення їх в особисту систему поглядів і переконань, використання в якості “керівництва до дії”.

Раціонально-теоретичний рівень моральної свідомості представлений системою етичних знань, понять, принципів і суджень про норми поведінки, моральні кодекси і теоретичне обґрунтування моральності.

Вагомий внесок у дослідження структуризації моральної свідомості здійснено, зокрема, представниками світової етичної думки ХХ століття.

У відповідності з філософською концепцією Анрі Бергсона (1859–1941) статичний і динамічний стереотипи моралі відображають боротьбу протилежних природних начал: з одного боку, у природі спостерігаємо пасивність матерії, з іншого – творчу життєву силу, сприятливу для становлення розуму і духу. Відтак і у людській моральній свідомості перетинаються дві крайності: тиск і прагнення: тиск є тим наполегливіший, чим він безособистісніший; прагнення ж, в свою чергу, є тим потужніше, що переконливіше воно викликається в нас особистостями й наочно здобуває перемогу над природою. Останнє стосується статичної моралі первісної людини, яка утримує індивіда у вельми вузьких рамках, тоді як динамічна мораль орієнтує сучасну людину на пошук нових форм культурної життєдіяльності.

Динамічна мораль, на думку відомого економіста і філософа, класика сучасного лібералізму, Ф. А. фон Хайєка (1899–1992), створюється внаслідок пасіонарного, творчого прориву, особистим моральним зусиллям готуючи новий, розширений порядок людського співробітництва, тобто нову мораль. Численні відтінки переходу від одного типу моралі до іншого створюють палітру моральнісного розмаїття різних культур. У цьому сенсі мораль є релятивною і залежною від кожного конкретно-історичного етапу розвитку суспільства та етнокультурної ментальності, тобто від соціальних умов у широкому сенсі слова.

Найвищим результатом формування раціонально-теоретичної моральної свідомості є **переконання**, які визначають форму суб'єктивного прийняття належного. Переконання складають раціональну основу моральнісної діяльності людини, дозволяючи їй здійснювати конкретний вчинок свідомо, з осмисленням необхідності і доцільності певної поведінки; глибоко закорінені у свідомості людини моральні уявлення (норми, принципи, ідеали тощо), яких вона вважає для себе обов'язково дотримуватися. Переконання формуються під впливом об'єктивних умов буття людей, у процесі соціалізації та особистої соціально-практичної діяльності. Процес формування переконання є важливим компонентом морального виховання й одночасно головним його методом, вимагаючи свідомого засвоєння особою моральних принципів, вироблення в неї переконаності.

Переконаність правомірно визначити як суб'єктивне ставлення людини до своїх вчинків і переконань, в якому виявляється її впевненість у власній правоті. Як одна з форм моральної самосвідомості, переконаність являє собою ідейно-психологічну основу для розвитку у людини цінних вольових якостей – мужності, стійкості, самовладання, витримки, ініціативності, вірності обраним ідеалам. (У процесі подальшого з'ясування багатофункціональності моралі, передовсім її ідейно-виховної функції належну увагу, зокрема, буде приділено визначенню та характеристиці ідеалу як поняття моральної свідомості та категорії етики).

Мораль в органічній сукупності її ідеальних факторів (суспільної та індивідуальної свідомості) справляє визначальний вплив на людську поведінку. Причому, якщо моральна свідомість виступає суб'єктивною формою моральних відносин, то **моральна поведінка** – засобом її об'єктивації, матеріалізації, й у цьому смислі поведінка людини виступає показником її моральної культури. Найважливішим компонентом моральної поведінки є **вчинок**, що характеризує здатність людини до свідомої постановки цілей, вибору належних засобів їх реалізації, а відтак і самостійної, вільної та морально відповідальної дії. **Моральний вчинок** структурно складається з низки взаємопов'язаних елементів: мотиву, наміру, мети, діяння, наслідків, його самооцінки і ставлення до оцінки інших суб'єктів соціуму.

Етична думка, розкриваючи регулятивну роль і смисл різних соціально-моральних орієнтацій, сприяє визначенню людиною вірного вибору “плану життя” (А. Макаренко) і якісному розумінню цілей її буття. Вона прищеплює людині культуру усвідомлення й обґрунтування своєї поведінки – культуру моральної мотивації. **Мотив** може бути визначений як морально усвідомлена спонука поведінки, **мотивація** ж виступає системою певним чином взаємопов'язаних і світоглядно співпорядкованих мотивів з наданням переваги конкретним цінностям і цілям у моральному виборі індивіду, свідомим визначенням ним лінії своєї поведінки. **Моральна мотивація**, властива свідомості окремої людини, визначається низкою факторів: структурою її моральної свідомості, ціннісними орієнтаціями, рівнем загальної культури, здатністю до критичного осмислення ситуації, вольовими якостями тощо. Вона виконує функцію раціонального обґрунтування й виправдання обраної лінії поведінки перед собою, суспільством або конкретною соціальною групою.

Оцінка у системі моральної регуляції виражає схвалення або осуд вчинку людини, її поведінки, способу мислення і життєдіяльності на основі вимог моралі. Підставою для оцінок виступають моральні принципи, норми та ідеали, які зорієнтовують людину на належну поведінку. Тому оцінку правомірно характеризувати також і як відповідність суцього (вже здійсненого) належному (тому, що належить здійснити). **Самооцінка** виступає важливим різновидом моральної оцінки. Вона є визначенням особистістю морального смислу і значення власних вчинків та їх мотивів. У самооцінці людина з певною мірою зваженості і послідовності спрямовує на себе ті ж самі оцінки, які вона застосовує щодо інших людей. Здатність до самооцінки формується у людини тривалим процесом виховання й акумуляції життєвого досвіду, в міру усвідомлення оцінок та моральних реакцій оточуючих, які вона спостерігає. Моральна самооцінка органічно пов'язана з морально-психологічними механізмами самоконтролю особистості, серед яких чільне місце посідають совість і обов'язок.

Мораль належить до числа тих загальнолюдських духовних цінностей, які визначають зміст соціального буття з моменту виникнення людини і суспільства та які правомірно вважати невід'ємним атрибутом усього їхнього культурно-історичного функціонування. Репрезентуючи найдавніші форми суспільної свідомості, мораль формувалася у процесі виокремлення людини із тваринного світу й утворення соціальних колективів та спільнот. Кількамільйонорічне становлення людського суспільства супроводжувалося встановленням і закріпленням дедалі складніших правил співжиття, які трансформувалися у звичку й передавалися з покоління у покоління. Формуючись, первісна людина намагалася приборкувати свої егоїстичні інстинкти. Суспільна кооперація в боротьбі за існування сприяла утвердженню переваги людини над іншими живими істотами. Здружування людей у громади, за концептуальною характеристикою І. Франка (1856–1916) сприяло об'єднанню людей та розвиткові різноманітних духовних здібностей. “Внутрі поединчих громад, цілих племен, – рефлексує цей визначний український письменник і мислитель, – виробляються спільні вірування та погляди, однакі обряди, привітання, відзнаки почесі й шаноби... Починаються перші зав'язки держав, зв'язуючи ще тісніше громади і племена до купи” [16].

Однак були б несправедливими ідеалізація моралі первіснообщинного ладу й виключення її історично-обумовленої обмеженості. Суворі умови життя, вкрай низький рівень розвитку виробництва, безсилля людини перед ще не пізнаними силами природи породжували забобони й жорстокі побутові звичаї. У первісному суспільстві було започатковано, зокрема, звичай кровної помсти. Поволі витіснявся дикий звичай людодства, який протягом тривалого часу супроводжував військові зіткнення. Американський історик та етнограф Л. Г. Морган (1818–1881) у своїй праці “Прадавнє суспільство”, вказував, що у первісному родовому суспільстві побутовали як позитивні, так і негативні моральні та довкола моральні якості. Зокрема, співіснували прояви канібалізму (ритуального поїдання полонених ворогів, а під час голоду й друзів та родичів) і взаємодопомоги товаришам по роду та захисту їх від кривдників. На найнижчому ступені розвитку, тим не менше, почали розвиватися найвищі якості людини: особиста гідність, релігійне почуття, щирість, мужність, хоробрість тощо, проте одночасно з ними з’явилися жорстокість, зрадництво, фанатизм і таке інше. Індивід на цьому етапі розвитку був ще нерозривно злитим з первісним колективом; розрізнення відмінності між особистим і громадським ще не сформувалася.

У сучасній етико-філософській та культурологічній літературі аналіз моральності первісного суспільства значною мірою стосується феномену сформованої у родовому суспільстві системи табуації (франц. *tabou* – від полінез. *tapu* – священний, заборонений), тобто категоричної забороненості дій і намірів, спрямованих на “недоторканні” об’єкти, що збуджують відчуття смертельного жаху, загрози – й водночас благоговіння, принадності і навіть звабливості. Палеолінгвістика накопичила численні відомості про те, що вже у прадавньому кам’яному віці (палеоліті) люди володіли уявленнями про добро, обов’язок, совість і деякі інші вузлові моральні категорії. Зокрема, навіть у вербально малонасиченій (усього кількасот слів) мові народу тасманійців, який жив в умовах палеоліту ще в позаминулому столітті до моменту винищення колонізаторами, були присутні терміни “добрий”, “злюка”, “сором” та інші. Цілком справедливо зауважити, що навіть “передморальні” елементи духовної культури сприяли розвиткові первісних форм регуляції людської поведінки. Звідси випливає і висновок, що вже на початку людської цивілізації духовний

фактор, центральним компонентом якого виступає мораль, відігравав важливу роль у становленні та розвитку людини і суспільства.

Питання походження моралі досліджуються у різних етичних системах, репрезентованих наступними **концепціями**: *натуралістичними й супранатуралістичними, соціологізаторськими, креаціоністськими (релігійними), гедоністичними, антропологічними, утилітаристськими, перфекціоністськими* та ін., які ґрунтуються на певній мірі визнання цінності людини й окреслення шляхів реалізації її блага та щастя. Зазначені системи притаманні передовсім західній культурно-філософській традиції, хоча у певних модифікаціях їх можна простежити в усіх культурах з появою рефлексування про вищі цінності та цілі людського життя.

Проаналізуємо деякі найпоширеніші й такі, що спираються на багатовікову культурно-історичну традицію, концепції походження моралі.

Натуралістичні (еволюціоністські) концепції виводять феномен моралі з природного фактору, а зміст її визначають досягненням моральної мети по відношенню до зовнішнього природного світу. Мораль розглядається як закономірне продовження, хоча з певним ускладненням, групових інстинктів тварин як способу виживання виду у боротьбі за існування. Причому у поведінці людини немає нічого такого, щоб б не спостерігалось у тварин (турбота про потомство, навички групової поведінки і таке інше).

Натуралістичне тлумачення вимог моральності сягає часів стародавності: вчення Геракліта про мораль як закон Логосу, уявлення піфагорійців про небесну гармонію, вчення Конфуція про небесний світ тощо. Зокрема Геракліт Ефесьський (кінець VI – початок V століття до н. е.), вважав, що люди у масі своїй не розуміють єдиного закону Логосу і нехтують одвічною спорідненістю з ним, а, отже, і його вимогами. Тому вони перебувають у полоні численних забобонів.

Значного поширення натуралістичні концепції в етиці набули в епоху Відродження (Дж. Бруно, Б. Телезіо) та у добу Нового часу: теорії природних моралі і права, розумного егоїзму, утилітаризму тощо. У XIX – на початку XX століття зазначені ідеї розробляються Ч. Дарвіном, П. Лафаргом, Г. Спенсером, П. Кропоткіним та іншими соціологами, що розглядають мораль та етику як фазу біологічної еволюції світу. Смісл моральності пов'язується ними із забезпеченням біологічної доцільності, а органічний світ включається у сферу

моральних відносин. Зокрема П. Кропоткін (1842–1921) інтерпретує наявність комунікабельності й закон взаємодопомоги у тваринному світі як висхідне начало низки моральних норм, почуття, обов'язку, співчуття, поваги до одноплемінника і навіть самопожертви (дослідник звертає увагу на те, що навіть з-поміж тваринних хижаків діє всезагальний закон – ніколи не вбивати одне одного). Мавпи, ведмеді, вовки, слони і носороги, більша частина жуйних тварин, зайці та гризуни не допускають вбивства своїх родичів та людини, навіть вдаючись до “чесної відплати”. Людина, яка не позначалася у відношенні до цих звірів хитрістю й “неправдою”, могла бути попереджена ними про небезпеку, і отже, прийнята до їхнього тваринного “братства”. Взаємодопомога ж у процесі біологічної еволюції поступово трансформувалася у поняття справедливості як найголовніше у змістові етики.

Пізніше подібної позиції дотримувався К. Ц. Лоренц (1903–1989) австрійський біолог і філософ, засновник еволюційної епістемології. У своїх популярних публікаціях “Роздуми про тварин”, “Кільце царя Соломона”, “Про так зване моральне зло” й “Вісім смертних гріхів людства” вчений інтерпретує моральні норми як успадкування та ускладнення тваринних інстинктів. Головними з них є: боротьба за збереження і продовження роду як передумова появи чеснот любові, турботи, жалості, відповідальності тощо; боротьба за існування і охорона території проживання та її трансформація у прояви конкуренції й агресивності у поведінці людини. Найефективнішими чинниками подолання нетолерантності та агресивності виступають любов, творчість і гумор, які дозволяють зорієнтовувати життєдіяльність у позитивному напрямкові. Актуальним є, зокрема, прилучення широкої читацької аудиторії, починаючи з молодшого дошкільного віку, до байки як жанру художньої літератури, в якій засобами сміхової культури висвітлюються вади та достоїнства людей (лінощі та працелюбність, чванливість і скромність тощо) через сприйняття образів тварин і навіть рослин (характерним у цьому плані, наприклад, є жанр байки). Такі алегорії доцільні і корисні в інтересах виховання, хоча наведене не означає, що поведінка тварин може бути предметом моральної оцінки.

До **супранатуралістичної групи концепцій** походження і сутності моралі доцільно віднести психоаналітичну етику австрійського психолога і філософа З. Фрейда (1856–1939). У працях “Сни і сновидіння”, “Психологія безсвідомого”, “Я і Воно”, “Нариси з

психології сексуальності” та інших він стверджує, що у структурі моральної особистості чинне місце посідає безсвідоме Воно (Id), яке зводиться до сукупності сексуальних імпульсів (лібідо) і визначає раціональні, усвідомлені компоненти особистості – Я (Ego). Третій рівень особистісної структури – Над-Я (Super-Ego) сконцентровує сукупність прийнятих у суспільстві культурних стереотипів, моральних, релігійних та інших заборон (табу), які обмежують спонтанний прояв безсвідомого. Під їх впливом людина вимушена перетворювати сексуальну енергію у санкціоновані суспільством види діяльності – мистецтво, художню творчість, науку, спорт, виробництво тощо (так звана “сублімація”). У протилежному випадку суб’єкт зазнає невротичного розладу психіки і потребує лікувальної психотерапевтичної допомоги.

Спорідненим з натуралістичними концепціями походження моралі є **соціологізаторський** підхід. Його прихильники, визнаючи відмінність між людською культурою і тваринним світом, апелюють до гену як спільної основи їх виникнення. При цьому феномен полярності у моральних оцінках залежить від альтруїстичності або егоїстичності генів. Зокрема, сучасний англійський генетик і письменник Р. Докінз [8] вважає, що гени за своєю природою є егоїстичними. Уся еволюція живого, на його думку, пов’язана з боротьбою за існування на молекулярному рівні, й у більшості випадків виживають не найсильніші і найдостойніші, а найхитріші, і ті, у кого проявляється максимальна любов до самого себе. Ген-егоїст допускає навіть форми поведінки, зовні подібні до альтруїстичності. В умовах безперечної вигідності він спробує “любити” собі подібних. Відтак, людина перетворюється у своєрідну машину для виношування генів, мораль же постає винаходом егоїстів для гарантування безпеки щодо самих себе.

Креаціоністські (релігійні) концепції (від лат. creatio – створюю) репрезентовані різноманітними релігійними системами моралі. Мораль у них трактується як Божий дар, й оскільки авторитет бога священний і незаперечний, моральні заповіді його є так само сакральними, абсолютними і не потребують раціонального обґрунтування. Ці заповіді асоціюються з іменами, передовсім, Мойсея, Ісуса Христа, Будди і Мохаммеда, й дотримання їх наближає людину до морального ідеалу.

У християнстві – найвпливовішій світовій релігії – проблемам етики надається першорядне значення, мораль же має глибокі релігійні витoki. Засновник цієї релігії Ісус Христос виступає творцем

універсальної етики любові. Найвідповіднішою християнському моральному вченню є агаре – поняття, що позначає у Священному Писанні самовіддану любов-милосердя. Вона приходить від Бога і спрямована до нього (любов-благоговіння), доповнюючись виявами братської любові, любові до ближнього (любов-турбота) і навіть любові до ворогів. Любов до Бога побожної людини є нерозривно пов'язаною з любов'ю до ближнього, котрого слід любити “як самого себе” (Гал. 5; 14) (тут і далі Біблія цитується за перекладом проф. І. Огієнка [4]), хоча надмір останньої (грецьк. *philautia*) й замикає людину на самій собі. Ж. Кальвін характеризує егоцентричну любов до себе як чуму, а З. Фройд – як нарцисизм, звернення лібідо на самого себе, що може спричинити божевілля. Інтерпретація поняття “ближній” зазнало історичної еволюції – від фіксування статусу старозавітного одноплемінника (члена союзу з Богом Ягве) до статусу товариша, співмешканця по планеті. Новозавітне вчення зорієнтовує на примирення зі своїми ближніми (Мат. 5: 24, 25), безкорисливу допомогу кожному, хто опинився у скруті, свідомі добродійні вчинки. Любов у християнському моральному вченні трактується як високе духовне єднання людей.

Основні принципи моралі в іудаїзмі викладені у законах Мойсея. В якості вихідного начала проголошується ідея єдиного Бога й загальних моральних основ у напрямку програмування потужного духовного простору для об'єднання різних єврейських племен в єдиний богообраний народ – дітей Ізраїлевих. У світовій етичній культурі ім'я пророка Мойсея асоціюється з десятьма заповідями (“кодексом Мойсеєвим”). Шість із цих заповідей (“шануй свого батька та матір свою”, “не вбивай”, “не чини перелюбу”, “не кради”, “не свідкуй неправдиво на свого ближнього”, “не жадай нічого, що належить ближньому твоєму”) (2 М 20: 12-17) належать до галузі світського права і є критеріальними для належної моральної поведінки правомірних іудеїв та християн. У поєднанні з історично пізнішими положеннями Нагірної проповіді Ісуса Христа (“Любіть навіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте, не ждучи нічого назад, – і ваша за це нагорода великою буде”) і таке інше (Лк, 6: 35). Вони являють собою духовні цінності загальнолюдського значення.

Мораль ісламу практично спрямована на наближення свідомості та поведінки вірних до ідеалу, хоча й зважаючи на свою земну недосконалість та обмеженість можливостей. Любов в ісламі вважається однією з найдорожчих моральних цінностей, спорідненою з

щирістю, вірністю, відданістю й дисциплінованістю. Вона є обов'язковою умовою становлення мусульманина як особистості, позначеної щиросердністю та вимогливою турботливістю не лише про своїх рідних та близьких, а й щодо усіх одноплемінників – єдиновірців. Священною для кожного мусульманина є турботлива любов до батьків, найвища чеснота після поклоніння та покори Аллаху. Відносини між подружжям у мусульманських сім'ях мають будуватися на взаємній любові і любові до Бога.

Особисте вдосконалення людини у буддизмі пов'язане з виходом за межі традиційної моралі. Будда в одному із своїх висловів зазначає, що брахман (носій найвищих моральних якостей) – це той, хто уникнув прив'язаностей як до доброго, так і до злого, хто є безпечальним і безпристрасним. Етика буддизму індивідуальна і спрямовує шляхом особистого сходження до досконалості, незалежно від соціального середовища передбачає розв'язання соціальних конфліктів через внутрішнє самовдосконалення кожного. Моральні цілі у буддизмі окреслюються практичними настановами, власне ж релігійна мотивація в його етичній системі виражена слабо.

Гедоністичні й евдемоністичні концепції є близькими за змістом та одними із найдавніших з-поміж теорій походження моралі. Пояснити походження моралі та науки про мораль через прагнення людини до задоволення (гедонізм – від давньогр. ἡδονή – задоволення, насолода) та щастя (евдемонізм – від давньогр. εὐδαιμονία – щастя, блаженство) вперше намагалися ще до нашої ери давньогрецькі філософи Арістип, Платон, Арістотель, Епікур й деякі інші. Передовсім Епікур (341–270 р. до н. е.) зробив дослідження значення задоволень та страждань центральною темою своєї філософської творчості. Філософ пояснював, що здатність відчувати задоволення і незадоволення є вродженим мірилом для мотивів та вчинків, яким люди постійно керуються й не можуть ним нехтувати. Задоволення він називає початком і кінцем щасливого життя, адже саме задоволення є тим, що кожна людина пізнає як найперше вроджене благо. Відповідно, із задоволення, на думку філософа, починається вибір людини, в процесі якого вона обирає, отримувати або ж уникати його; до задоволення людина звертається, здійснюючи оцінку, відповідно до свого внутрішнього чуття, як мірила будь-якого блага (належного). На думку Епікура, задоволення в якості природно-практичного блага може слугувати і на користь, бо жодне задоволення не є злом самим по собі, проте, існують

такі види задоволення, які супроводжуються надмірними клопотами та несуть за собою неприємності. В такому випадку, кращим вибором для людини може бути відмова від задоволень, пов'язаних із неприємними наслідками на користь страждань, витримавши які, людина може отримати навіть більшу насолоду, ніж, якби вона піддалася поклику сумнівних задоволень. Таким чином, бачимо, що вагоме місце в епікурейській теорії посідає раціональне осмислення вибору між задоволеннями і стражданнями, рефлексії над наслідками вчинків і, зрештою, вчення про атараксію – безтурботність духу і задоволення спокоєм, позбавлені страху та страждань. Концептуальним вираженням сутності епікурейської етики є заклик отримувати задоволення, якщо воно не завдає нікому шкоди [9].

Остаточно гедоністична теорія походження моралі сформувалася лише у ХІХ столітті й зосереджується у простому постулатові – вчиняй так, щоб твої дії сприяли якомога більшому задоволенню для себе та інших людей. Причому маються на увазі задоволення як тілесні, так і душевні, тимчасові й перспективні. Незаперечною ж максимом моральної поведінки має стати якомога повніше задоволення великої кількості людей протягом найтривалішого часу. Подібним постає принцип евдемонізму, векторно зорієнтований на феномен щастя. З-поміж філософів-моралістів найсистемніше сформулював постулати гедоністичної й евдемоністичної теорії моралі британський мислитель ХІХ ст. Єремія Бентам (1748–1832). Мораль, як і законодавство він визначає в якості мистецтва спрямовувати людські вчинки таким чином, щоб вони приносили якомога більше щастя (“The great is possible quantity of happiness”). За Бентамом, найвищою метою людського життя й “істинним еталоном правильного і доречного” є забезпечення найвищого щастя найбільшій кількості людей. Зазначена морально-етична орієнтація задумувалася Бентамом і як практична порада для суспільно-політичних діячів у галузі їх діяльності з розробки законодавства й практичного державного управління, висловлена в його праці “Тактика законодавчих зібрань” [5].

Ідейно спорідненим з бентамівською теорією суспільної інтерпретації людського щастя є роздуми визначного мислителя і громадсько-політичного діяча К. Маркса (1818–1883), висловлені ним ще в його ранній праці “Роздуми юнака при виборі професії” по закінченні гімназії у німецькому місті Трір. “Історія визнає тих людей великими, рефлексує автор, – які, працюючи для загальної мети, самі ставали благороднішими; досвід підносить, як найщасливішого, того,

хто приніс щастя найбільшій кількості людей... коли ми вибрали професію, в рамках якої ми найбільше можемо працювати для людства, то ми не зігнемось під її тягарем, бо це – жертва заради всіх, тоді ми відчуємо не жалюгідну, обмежену, егоїстичну радість, а наше щастя належатиме мільйонам, наші справи житимуть тоді тихим, але завжди дієвим життям, а над нашим прахом проллються гарячі сльози благородних людей” [14]. Принципи гедонізму та евдемонізму були покладені також в основу утилітаристської моралі – тобто науки про дух (*moral science*) та етології (науки про суспільство) англійського філософа, психолога, соціолога та економіста Дж. Ст. Мілля (1806–1873). Завданням етики, за Міллем, є моральне перетворення суспільства у смислі задовольняючого компромісу між індивідом і суспільством. Моральні цінності не є вродженими, інтуїтивними (або апіорними), навпаки, вони є емпіричними та змінюваними у процесі соціокультурної еволюції людства. Зазначена ідея стала засадничою для групи соціальних теорій походження моралі.

Соціально-історичні концепції в етиці ґрунтуються на положенні, за яким між біологічною природою тварин і людини існує принципова відмінність, спричинювана умовами функціонування та розвитку суспільства. Найважливішою специфічною особливістю формування духовного життя людини, включаючи моральність, є активна діяльність людини, яка відрізняється від стадної поведінки тварин своєю доцільністю та осмисленістю. Обґрунтування моралі на підставі фактів суспільного життя репрезентоване працями Томаса Гоббса, Жан-Жака Руссо, французьких матеріалістів та інших представників просвітництва. З метою функціонування суспільства як єдиного цілого, зазначають вони, слід визначити й обґрунтувати гуманітарні права людини, а їй, у свою чергу, усвідомити необхідність моральних зобов’язань перед собою подібними та суспільством. Реалізацію цих завдань мають забезпечити моральні норми поведінки у відповідності з вимогами розуму та моральне виховання. Основний недолік наведених культурно-історичних концептів, що полягає у розгляді індивіда поза суспільними відносинами та розумінні моралі як зовнішньої умови буття людини – було подолано у марксистській етиці. К. Маркс і Ф. Енгельс залучили до змісту моралі поняття практики на основі трудової діяльності, здобутки якої виступають в якості головного критерію суспільної поведінки людини. У відповідності з положеннями марксистської етики моральні погляди, почуття та вчинки людей

детермінуються умовами їх життєдіяльності; у формуванні моральності вирішальне значення належить праці, свідомій практично-перетворюючій діяльності; незважаючи на складність, багатовимірність й нерідко незавбачуваність морального життя людства у моралі в цілому спостерігається прогрес – кумуляція певних позитивних здобутків і досвіду моральних цінностей, фонд яких збагачується від епохи до епохи. Сучасна матеріалістична етика, критично аналізуючи різноманітні підходи до вирішення питання про походження і сутність моралі, вважає, що вона, виникаючи в процесі становлення людини і людства, виступає їх духовною сутністю й концентрованою ідеєю органічної єдності між людьми у масштабі народонаселення нашої планети на засадах гуманності, рівноправності та справедливості.

Специфічна сутність моралі як соціокультурного явища розкривається у комплексній взаємодії її історично сформованих **функцій**: *регулятивної, виховної, пізнавальної, оцінно-імперативної, орієнтуючої, мотиваційної, комунікативної, прогностичної та інших.*

Провідні фахівці у галузі етики (В. Малахов, А. Мілтс, В. Мовчан та інші) головною функцією моралі вважають регулятивну. На відміну від виконання правових норм, супроводжуваного за необхідності заходами примусу (адміністративними, карними й економічними санкціями), за допомогою спеціального апарату правосуддя, мораль непримусова регулює поведінку людей в усіх сферах суспільного життя – у праці, в побуті, у політиці, в науці, у сімейних, особистих, внутрішньогрупових, міжкласових і міжнародних відносинах. Вимоги моралі реалізуються потенціалом загальноприйнятих звичаїв, громадської думки й особистої переконаності індивідів. Моральна санкція здійснюється механізмами духовного впливу, причому не окремими людьми, наділеними особливими повноваженнями, а усім колективом, соціальною групою, суспільством в цілому.

Оскільки важливою особливістю морального регулювання людської поведінки є його оцінно-імперативний зміст, специфічною функцією моралі правомірно вважати *оцінно-імперативну*, яка відрізняє моральну регуляцію від позаморальної. У моральному освоєнні людиною дійсності органічно зливаються оцінка та повеління (імператив). У цьому сенсі мораль являє собою оцінно-імперативний спосіб освоєння людиною об'єктивної реальності, здійснюваний за допомогою членування оточуючих соціальних явищ на “добро” і “зло”. Повеліваючи, мораль оцінює, а оцінюючи, – пізнає.

Слід особливо констатувати високу перманентну актуальність *пізнавальної функції* моралі. Спираючись на знання морального досвіду минулого, ми можемо зваженіше і толерантніше будувати свої стосунки з оточуючими, прогнозувати й конструювати у майбутньому. При цьому пізнавальна функція моралі не є тотожною специфіці наукового пізнання, оскільки дає індивідові не просто знання об'єктів самих по собі, а *зорієнтовує* його у світі оточуючих духовних цінностей, обумовлює перевагу тих із них, котрі якнайповніше відповідають його потребам та інтересам на певному відтинкові культурно-історичного простору і часу.

Мораль виступає особливим каналом спілкування людей, містячи у собі ціннісне ставлення до соціального середовища, суспільства і світу у рамках своєї *комунікативної* функції. Спілкування, яке забезпечується морально, передбачає не лише взаєморозуміння, передачу інформації про цінності, якими живуть люди, а й співпереживання цієї інформації. Мораль дозволяє проникати – за допомогою уяви, інтуїції, оцінки – у найпотаємніший пласт духовного світу іншої людини, осягати цілі і мотиви, якими інша людина керується у своїй поведінці.

Винятково важливою соціальною функцією моралі є *виховна* – визначальний фактор становлення особистості, вироблення нею моральних якостей, жити і діяти згідно із принципами, нормами та правилами моралі, коли переконання і уявлення про належне об'єктивуються у реальних вчинках, свідомій лінії поведінки. Особливе значення у цьому контексті належить зорієнтованості на моральний *ідеал* (від франц. *ideal*, від грец. *idea* – ідея, поняття, першообраз). Ідеал як поняття моральної свідомості і категорія етики містить найвищі моральні цінності, прагнення реалізації яких особою сприяє її моральному вдосконаленню. Цей образ найціннішого і найдосконалішого у людині є абсолютною підвалиною належного й критерієм диференціації добра і зла. У будь-якій конкретно-історичній формі моральний ідеал виступає втіленням мрії (надії і сподівання) про всесвітню єдність і братерство людей.

Для вдосконалення загальнолюдської духовної культури необхідна вільна і конструктивна реалізація усіх соціальних функцій моралі в їх гармонійній цілісності та єдності. Ефективна регуляція поведінки, векторна моральна орієнтованість і практичне забезпечення гуманності є безумовною запорукою морального поступу людства.

Література:

1. Morgan Lewis Henry. Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization. Verlag : New York Holt. 1877. URL : <https://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/index.htm> (дата звернення: 03. 06. 2023).
2. Ossowska Maria. Moralność mieszczańska [Bourgeois morality]. 2nd edition 1985. Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Liczba stron : 326.
3. Ossowska Maria. Ethos rycerski i jego odmiany [The Chivalric Ethos and Its Varieties]. 3rd edition, 2000. Warsaw : Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Liczba stron : 176.
4. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької проф. І. Огієнком на українську дослівно наново перекладена. Київ : Українське Біблійне Товариство, 2003. 1164 с.
5. Бентам Джеремі. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
6. Біоетика. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
7. Бергсон Анрі : Творча еволюція. Переклад з французької Р. Осадчука. Київ : Вид-во Жупанського, 2010. 318 с.
8. Докінз Річард. Егоїстичний ген. Переклад з англійської: Я. А. Лебеденко. Харків : КСД, 2017. 540 с.
9. Епікур. Сучасний словник з етики / М. Г. Тофтул Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с.
10. Лоренц Конрад. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
11. Основи біоетики і біобезпеки : [посібник] / С. Н. Вадзюк, Н. М. Волкова. Тернопіль : ТДМУ : Укрмедкнига, 2019. 128 с.
12. Гегель Георг-Вільгельм-Фрідріх. Сучасний словник з етики / М. Г. Тофтул. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с.
13. Малахов В. Етика : курс лекцій : навч. посібник. Київ : Либідь, 1996. С. 37.
14. Маркс К. та Енгельс Ф. З ранніх творів. Київ : Вид-во Політична література України, 1973. С. 4.
15. Сухомлинський В. Листи до сина / В. Сухомлинський. Вибрані твори : в 5 т. Київ : Радянська школа, 1977. Т. 3. С. 613.
16. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // І. Франко. Зібрання творів : у 50 томах : Т. 45. Філософські праці. Київ : Наукова думка, 1986. С. 107.

Завдання та запитання до теми:

1. Дайте визначення моралі як форми суспільної свідомості.
2. Проаналізуйте зв'язок і співвідношення понять “мораль” і “моральність” у культурно-історичному контексті.

3. Охарактеризуйте сутність і структуру моральної свідомості.
4. Розкрийте специфіку взаємозв'язку світоглядної переконаності і моральної поведінки людини.
5. Яким, на Вашу думку, є співвідношення понять “моральний вчинок” і “лінія поведінки” людини?
6. У чому полягає специфіка моралі як культурно-історичного явища у рамках цивілізаційного та формаційного підходів?
7. Охарактеризуйте найпоширеніші концепції походження і сутності моралі; яким із них Ви надаєте особистісну світоглядну пріоритетність? Аргументуйте свій вибір.
8. Назвіть і проаналізуйте основні соціальні функції моралі.
9. Поясніть поняття “моральний ідеал” й охарактеризуйте його світоглядно-виховне значення для сучасної людини.
10. Охарактеризуйте, яким, на Ваш погляд, є моральний стан сучасного суспільства? Які проблеми чи явища сучасності, на Вашу думку, потребують нагального вирішення з позиції морального вдосконалення суспільства? Які варіанти вирішення таких проблем Ви можете запропонувати?

Тестові завдання:

1. Виокреміть сутнісне визначення моралі:
 - а) писаний закон, який діє у всіх сферах суспільного життя;
 - б) вимоги правопорядку, які забезпечується виключно силою офіційного авторитету;
 - в) форма суспільної свідомості і соціальна інституція, що виконує функцію непримусового регулювання поведінки людей;
 - г) є формою безособових релігійних вимог, однаково звернених до всіх членів суспільства.
2. Поняття “мораль” і “моральність” розмежовував:
 - а) Арістотель;
 - б) Г. В. Ф. Гегель;
 - в) Е. Фромм;
 - г) Е. Кант.
3. Найрозповсюдженішими концепціями походження моралі є:
 - а) Релігійні, натуралістичні, антропологічні;
 - б) Релігійні, натуралістичні, соціально-історичні;
 - в) Альтернативні, натуралістичні, соціальні;
 - г) Всі концепції походження моралі є однаково поширеними.
4. У відповідності з соціальними концепціями мораль з'явилася внаслідок:
 - а) спільної домовленості аристократії про правила поведінки підданих;

б) під впливом космічних явищ;
в) веління надприродних сил;
г) появи суспільства і потреби зробити спільну діяльність злагодженою та стабільною.

5. Головною функцією моралі є:

- а) просвітництво;
- б) етикет;
- в) встановлення правил спілкування із співрозмовником;
- г) свідомо регуляція поведінки людини.

Ключ: 1 в, 2 б, 3 б, 4 г, 5 г.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“МОРАЛЬ ЯК ФОРМА СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ”



ЗИГМУНД ФРОЙД
(1856-1939)



Зігмунд Фройд, повне ім'я Сігізмунд Шломо Фройд – видатний австрійський психолог, психіатр, психоаналітик та невролог єврейського походження, відомий передовсім як засновник психоаналіза. Його новаторські ідеї та теорії справили значний вплив не лише на подальший розвиток психологічних наук, але й на медицину, соціологію, антропологію, літературу та мистецтво ХХ століття. У праці “Тотем і табу”, що побачила світ у 1913 р., він розвиває власну теорію походження моралі від релігії, реалізуючи зокрема одне зі своїх завдань, що його З. Фройд вбачав у застосуванні психоаналітичного методу до вивчення психології первісних народів, що мало надати новий інструментарій для етнографії, тоді як психоаналітики отримали би від такої співпраці цінні етнографічні матеріали.

Пропонуємо фрагмент праці визначного австрійського психолога та філософа Зігмунда Фрейда з проблематики виникнення та становлення норм моралі як культурно-історичного явища.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Freud Z. Totem and Taboo. Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics URL : <https://www.gutenberg.org/files/41214/41214-h/41214-h.htm> (дата звернення: 03. 06. 2023).

Текст уривків подається в авторському перекладі.

Тотем і табу

Розділ II Табу та амбівалентність почуттів, § 4

... Проекція власних душевних порухів на демонів становить лише частину системи, що стала “світосприйняттям” примітивних народів; у наступній статті цього циклу ми познайомимось з ним, як із анімістичним. Тоді нам доведеться встановити психологічні ознаки подібної системи та

знайти точки опори в аналізі тих систем, які представляють нам неврози. Поки що ми скажемо лише те, що так звана “вторинна переробка” змісту сновидінь є зразком для всіх цих систем. Не слід також забувати, що, починаючи зі стадії утворення системи, кожен акт, що є об’єктом судження свідомості, має подвійне походження – систематичне та реальне, але несвідоме.

... Цілком можливо, що поняття про демона взагалі виникло з, настільки важливого, ставлення до мерців. Притаманна таким ставленням амбівалентність виявилася у подальшому становленні людського розвитку у тому, що стала початком для двох цілком протилежних утворень з одного й того ж кореня: з одного боку – страху демонів і привидів, з другого боку – вшанування предків. Ніщо не доводить краще, що під демонами завжди маються на увазі духи нещодавно померлих, як вплив жалоби на виникнення віри в демонів. Жалоба має вирішити цілком певну психічну задачу, вона повинна убити у тих, хто залишився жити, спогади про покійників і пов’язані з ними очікування. Коли ця робота здійснена, біль заспокоюється, а разом з нею і каяття та дорікання, а тому також страх перед демонами. Але ті ж духи, які спочатку вселяли страх, як демони, наближаються до більш доброзичливого призначення – стають об’єктом обожнювання в якості предків, до яких звертаються з проханням про допомогу.

Табу саме по собі амбівалентне слово, і потім уже, думаємо ми, із встановленого сенсу слова можна було б зрозуміти те, що з’явилося в результаті попереднього дослідження, а саме, що заборона табу є результатом амбівалентності почуттів. Вивчення найдавніших мов показало нам, що колись було багато таких слів, що позначали протилежності у відомому – якщо й не зовсім тому самому сенсі, тобто вони були амбівалентні, як слово табу.

...Якщо ми не помиляємось, то розуміння табу проливає світло на природу та виникнення совісті. Не розширюючи поняття, можна говорити про совість табу і свідомість провини табу після його порушення. Совість табу є, ймовірно, найдавнішою формою, в якій ми зустрічаємося з феноменом табу. Бо що таке “совість”? Як показує сама назва, совість становить те, що якнайкраще відомо, у деяких мовах позначення совісті ледь відрізняється від позначення свідомості.

Совість являє собою внутрішнє сприйняття неприпустимості відомих наявних у нас бажань; Проте наголос ставиться у тому, що ця неприпустимість не потребує жодних доказів, що вона як така безсумнівна. Ще ясніше це проявляється при усвідомленні провини, сприйнятті внутрішнього засудження таких актів, у яких ми здійснили відомі бажання. Обґрунтування здається тут зайвим; кожен, хто має совість, повинен відчувати справедливість засудження, дорікання за вчинок. Такі ж ознаки характеризують ставлення дикунів до табу; табу є велінням совісті,

порушення його тягне за собою жахливе відчуття провини тією ж мірою ж незрозуміле, як і невідоме за своїм походженням.

Отже, і совість також, імовірно, виникає на ґрунті амбівалентності почуттів із цілком визначених людських відносин, з якими пов'язана ця амбівалентність, і умовах, що мають значення для табу та для неврозу нав'язливих, а саме один член внутрішньо суперечливої пари несвідомого і підтримується в витісненому стані завдяки насильницькому іншого. З таким висновком узгоджується багато з того, що ми дізнались із аналізу неврозів.

По-перше, що в характері невротиків, які страждають нав'язливістю нерідко проявляється риса надмірної совістливості, Як симптом реакції проти спокуси, що чаїться в несвідомому, і що при посиленні захворювання від неї розвивається вища ступінь і відчуття вини. Дійсно, можна стверджувати, що, якщо ми не розуміємо відкрити при неврозі нав'язливості відчуття вини, то в нас взагалі немає надії коли-небудь її пізнати. Вирішення цієї задачі вдається у окремого невропатичного індивіда; по відношенню народів ми дозволяємо собі зробити заключення що ця задача допускає такого рішення.

По-друге, ми маємо звернути увагу на те, що почуттю вини притаманне багато чого з природи страху; без жодних побоювань його можна описати, як “совістливий гріх”, а страх вказує на несвідомі витоки; з психології неврозів нам відомо, що якщо бажання підлягають витісненню, їх лібідо перетворюється на страх. З цього приводу нагадаємо, що і при відчутті провини дещо залишається незмінним та несвідомим, а саме – мотиви засудження. Цьому невідомому відповідає є ознака страху в почутті провини.

Якщо табу виражається переважно заборонах, то просте міркування підказує нам, що саме собою зрозуміло і немає ніякої необхідності в широких доказах з аналогії з неврозами, що в основі його лежить позитивний, що до чогось прагне, душевний порух. Адже не доводиться забороняти те, чого ніхто не хоче робити, і, в усякому разі те, що категорично забороняється, має бути предметом пристрасного бажання. Якщо це цілком зрозуміло положення застосувати до наших примітивних народів, то ми повинні будемо зробити висновок, що найбільш пристрасним бажанням для них є спокуса вбивати своїх королів та священиків, здійснювати кровозмішання, мучити померлих і т.д. Наврядчи це вірогідно; однак найбільша рішучий спротив ми викличемо, застосувавши те ж положення до випадків, в яких ми, на нашу власну думку, найясніше чуємо голос совісті. З непохитною впевненістю можемо ми у таких випадках стверджувати, що не відчуваємо жодної спокуси порушити якусь із цих заборон, наприклад, заповідь: “не вбий”, і що порушення її викликає в нас лише почуття огиди.

Якщо надати цьому свідоцтву нашої совісті значення, на яке воно має право, то, з одного боку, заборона стає зайвою – як табу, так і заборона нашої моралі, а, з іншого боку, факт існування совісті залишається

незрозумілим, а залежність між табу та неврозами відпадає. Таким чином відновлюється стан нашого розуміння, що існує й нині, до застосування психоаналітичної точки зору для висвітлення цієї проблеми.

Якщо ж ми беремо до уваги встановлені психоаналізом – на сновидіннях здорових – факти, що спокуса вбити іншого і в нас сильніша і зустрічається частіше, ніж ми підозрювали, і що вона здійснює вплив на психіку і тоді, коли не відображається в нашій свідомості; якщо ми далі відкриємо в нав'язливих приписах певних невротиків запобіжні заходи та покарання самого себе проти посиленого імпульсу вбивати, то висунете раніше твердження: там, де є заборона, за ним має ховатися бажання, – набуде в наших очах особливої цінності. Ми повинні будемо припустити, що це бажання вбивати фактично існує у несвідомому, і що табу, як і заборони моралі психологічно, безумовно, не зайві, а пояснюються та виправдовуються амбівалентною спрямованістю імпульсу вбивати.

...Психічні процеси в несвідомому не зовсім тотожні з процесами, відомими нам у нашому свідомому душевному житті, а користуються деякою чудовою свободою, якої позбавлені останні. Несвідомий імпульс не повинен обов'язково виникати там, де ми бачимо його прояв; він може виходити із зовсім іншого місця, ставитися спочатку до інших осіб та об'єктів і завдяки механізму зсуву з'явиться там, де ми звертаємо на нього увагу. Далі завдяки тому, що несвідомі процеси з дуже раннього часу, коли вони законні, не руйнуються і не піддаються виправленню, вони можуть перенестися в пізніші часи та відносини, за яких їхні прояви мають здаватися дивними. Все це лише натяки, але детальний розвиток їх показав би їхнє значення для розуміння культурного розвитку.

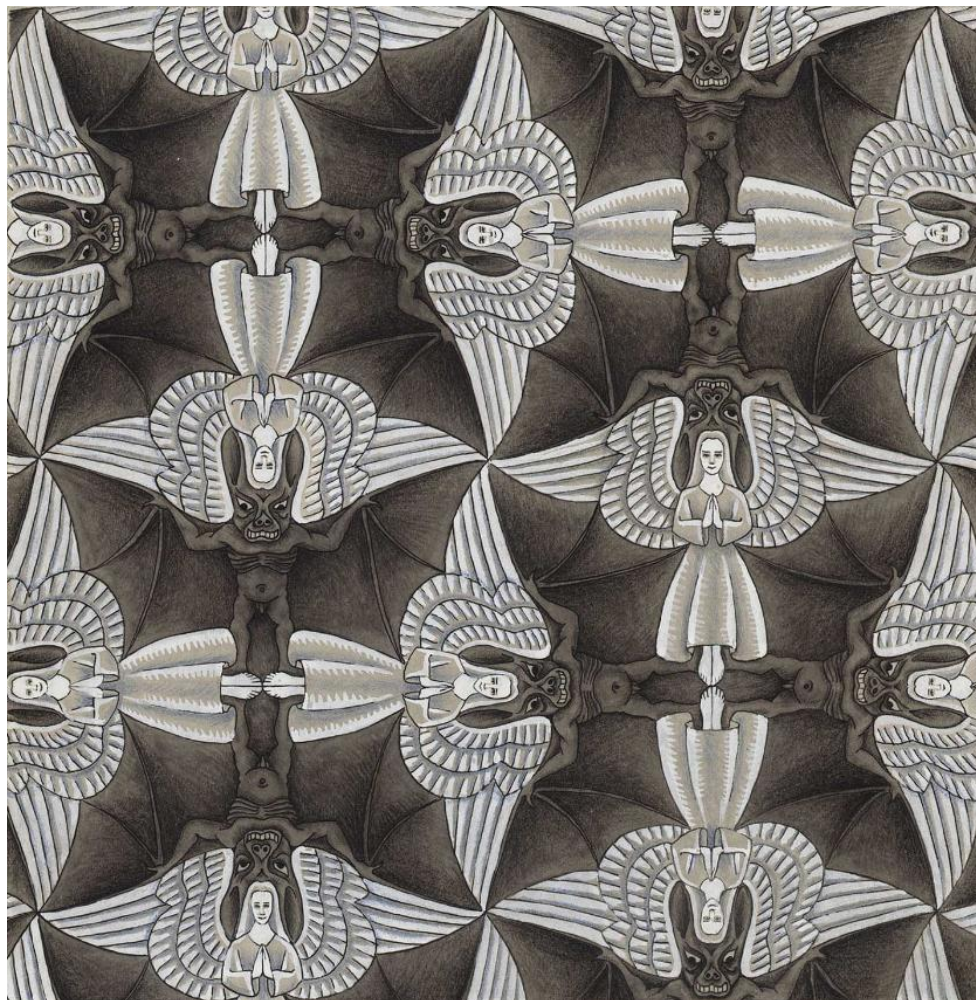
Накінець цієї роботи зробимо зауваження, яке є підготовкою для подальших досліджень. Якщо ми і дотримуємося погляду, що по суті заборони табу та заборони моралі однакові, то все ж таки не будемо сперечатися, що між ними є психологічна відмінність. Тільки зміна у відносинах, що лежать в основі обох амбівалентностей, може бути причиною того, що заборона не існує у формі табу. Досі при аналітичному дослідженні феноменів табу ми керувалися доведеною подібністю їх до неврозу нав'язливості; але ж табу не невроз, а соціальне явище; тому на нас лежить обов'язок вказати на принципове відмінність неврозу від такого продукту культури, як табу.

Я хочу знову обрати вихідною точкою тут лише один факт. Примітивні народи бояться покарання порушення табу, здебільшого тяжкого захворювання чи смерті. Таке покарання загрожує тому, хто завинив у такому порушенні. При неврозі нав'язливості справа інакша. Якщо хворий змушений зробити щось заборонене йому, він боїться покарання не за самого себе, а й за інше лице, яке переважно залишається невизначеним, але з допомогою аналізу у цій особі легко впізнати найближчу хворому і найулюбленішу людину.

Невротик поводить себе при цьому альтруїстично, а примітивна людина – егоїстично. Тільки тоді, коли порушення табу саме по собі залишилося безкарним для злочинця, – тільки тоді прокидається у дикунів колективне почуття, що цей злочин загрожує всім, і вони поспішають самі здійснити покарання, що не послідувало. Нам неважко пояснити собі механізм цієї солідарності. Тут грає роль страх перед заразливим прикладом, перед спокусою наслідування, тобто перед здатністю табу до зарази. Якщо комусь вдалося задовольнити витіснене бажання, то у всіх інших членів суспільства має заворушитися таке ж бажання; щоб подолати цю спокусу, той, кому заздять, повинен бути позбавлений плодів своєї зухвалості, і покарання дає нерідко можливість тим, хто її виконує, зробити зі свого боку той самий гріховний вчинок під виглядом виправлення вини. У цьому полягає одне з основних положень людського уявлення про покарання, і воно виходить із припущення безумовно вірного, що подібні заборонені душевні порухи є як у злочинця, так і у суспільства, що мститься йому.

Психоаналіз тут підтверджує те, що зазвичай кажуть благочестиві люди, що всі ми великі грішники. Як же пояснити несподіване благородство невроту, який нічого не боїться за себе, а лише за улюблене лице? Аналітичне дослідження показує, що це благородство не є первинним. Первинно, тобто на початку захворювання, загроза покаранням ставилася до себе; у кожному разі побоювалися за власне життя; лише пізніше страх смерті перенісся на інше улюблене лице.

ОСНОВНІ КАТЕГОРІЇ ЕТИКИ



*Креслення регулярного поділу № 45.
Малюнок з янголами і дияволами з Різдва 1941 року,
Мауріц Корнеліс Ешер, 1945 р.*

Осмислення моралі в якості цілісного, самобутнього феномену потребує звернення до системи основних категорій етики.

Термін “**категорії**” (грецьк. – висловлення, ознака, твердження) використовується для позначення найзагальніших, фундаментальних понять етики, які відбивають істотні та найсуттєвіші елементи моральної свідомості, а також відображають ставлення людини до явищ оточуючої дійсності, її пізнання та осмислення, категорії етики

постають тими основними поняттями, якими оперує наука про мораль, адже містять у собі зміст і специфіку сутнісних елементів моралі.

Існують різні способи **класифікації** етичних категорій.

Один з підходів до їх класифікації заснований на твердженні про **неоднорідний характер** етичних категорій. Відтак правомірне виділення трьох груп категорій:

а) універсальних категорій, які несуть в собі універсальні значення моральності, й тому можуть бути визначені в якості мети розвитку особистості й суспільства в цілому, заснованих на найзагальніших принципах моралі. До таких категорій належать поняття *добра і блага, чесноти і справедливості, правди, щастя, любові* тощо.

б) особистісних категорій, які стосуються моральних засад особистості і становлять визначальне значення для формування внутрішнього ядра індивідуальної моральної свідомості. Це поняття *належного, совісті, честі і гідності*.

в) ще одна група містить категорії, які є відображенням негативних значень і принципів моралі, що у найзагальнішому вигляді вміщуються у понятті *зла*, але конкретизуються у таких негативно-забарвлених поняттях, як *ненависть та неправда, зрадництво, підлість і заздрість*.

Інший підхід **ґрунтується на виділенні в окремі групи:**

а) полярних (протилежних) категорій: *добро і зло, правда і неправда, справедливість і несправедливість*;

б) кондиціональних (взаємообумовлених) категорій: *обов'язок і совість, честь і гідність*;

в) категорій, що можуть бути визначені як вищі стратегічні (смыслобуттєві, сенсоутворюючі) цінності: *щастя, любов, сенс життя*.

Ще одна спроба класифікації **будується на розумінні категорій етики як найсуттєвіших моральних цінностей** (*добро, щастя, любов, справедливість, правда* тощо) **й протиставлених ним анти-цінностей** (*зло, неправда, підлість, заздрість, зрадництво* тощо).

Варто згадати, що суспільне існування людини реалізується у системі певних цінностей, якими вимірюються усі аспекти її життя, включаючи соціальні і природні предмети та явища.

Ще одним підходом до класифікації етичних категорій є аналіз їх **в якості важливих проблем етики, які не потребують додаткових пояснень**, оскільки будь-яке поняття етики уже являє собою і містить у

собі певну проблему, яка має власну історію розуміння, різні підходи до вивчення, перебуває у стані дискусії та розвитку, відтак – носить незавершений характер.

Відома також класифікація, що виокремлює поняття добра і зла як основні категорії етики та моралі у зв'язку з іншими домінуючими у різних сферах функціонування моралі і етики: у сфері вимог імперативної етики: (моральна вимога, моральний ідеал, моральний обов'язок, моральний вибір, моральна свобода, моральна відповідальність, справедливість); сфері моральної самосвідомості людини (совість, сором, покаєння, честь, гідність); сфері вищих моральних цінностей (смысл життя, щастя); етиці спілкування (любов, гордість, чесність, стереотипи поваги і неповаги, толерантність, співчуття, альтруїзм, милосердя).

У цьому розділі ми зупинимось на найзагальніших та основоположних для розуміння етики категоріях, тоді як інші детально розглядатимуться у наступних розділах, присвячених імперативній етиці, етиці спілкування тощо.

Добро і зло – основні категорії етики

Системотворчим началом формування етичного знання слугують категорії “добро” і “зло”, основоположні для етики і найважливіші показники установок моральної свідомості особистості. Важливість для етики саме цих категорій переконливо ілюструє визначення моралі, запропоноване О. Титаренком та детально проаналізоване В. Малаховим, оскільки в цьому визначенні, на думку останнього, відображені найістотніші для етики риси моралі. За цим визначенням *“мораль є практично-оцінним способом відношення людини до дійсності, котрий регулює поведінку людей з точки зору принципового протиставлення добра і зла”* [Цит. за. 5, с. 21].

Однією з визначальних, принципових рис моралі є той факт, що лише у сфері протистояння добра і зла вчинки чи явища можуть набувати власне моральних ознак і якостей. Добро і зло, таким чином, виступають в якості двох протилежних полюсів, які створюють у своєму протистоянні певне “силове поле напруги” [5, с. 26]. Саме й лише за умови перебування у цьому полі, певні імперативи, настанови, прагнення, оцінки і ставлення до оточуючого світу можуть набувати ознак моральності й осмислюватись у цьому сенсі [5, с. 26]. І справді – добро і зло в їх абсолютизованому та максимально узагальненому вигляді виступають для нас протилежними орієнтирами й

взаємовиключними векторами руху, де рух у бік Зла віддалятиме нас від Добра і навпаки. Логічно, що перебування у такій системі пов'язане з вимогою певних вольових зусиль, “напруги внутрішньої”, адже моральна свідомість вимагає від нас не просто формального знання моральних норм, настанов, вимог і правил, але – готовність принципово втілювати ці вимоги у своєму реальному щоденному житті.

Отже, уявимо світ оточуючої нас дійсності в якості цього самого “поля протистояння добра і зла”, де Добро – це все позитивне, хороше, правильне, справедливе, світле; а Зло, навпаки – все негативне, погане, неправильне, несправедливе, темне; рух між цими полюсами передбачає наближення до одного з них через віддалення відносно іншого. Така аналогія, на перший погляд, може видаватись дещо спрощеною, буквально “чорно-білою”, але вона показує, наскільки ці два протиставлені поняття є важливими, абсолютними та наскільки узагальнюючий характер вони мають. Насправді, якби людство не винайшло інших численних понять, які допомагають розкрити грані нашої багатовимірної і значно складнішої за будь-яку спробу описати її в моделях і схемах, навколишньої реальності, – можна сміливо стверджувати, що вся моральна проблематика могла би вирішуватись виключно за допомогою звернення до цих двох понять. Усе, що не є добрим для людини і людства – могло би розцінюватися як погане, і, значить – засуджуватись суспільними інституціями.

Втім, для того, щоб такий механізм мислення не спрацював у зворотній від очікуваного бік, та не призвів до не таких же й добрих результатів (як у тих випадках, коли людина, нібито слідує добрим намірам, із розчаруванням, чи навіть жалем усвідомлює, що “хотіла похорошому, а вийшло як завжди”, або ж навіть може почути, в якості засудження своїх дій, що “добрими намірами викладено шлях до пекла”), людина найперше має розібратися з тим, що ж власне є для неї добрим, а що таким не є, тобто – звернутися до дефініції понять “добро” і “зло”. Важливість цього кроку важко переоцінити, що підтверджується неспадаючою актуальністю цієї теми, а зазначена проблематика активно досліджується протягом тисячоліть, знаходячи відображення уже в працях мислителів Стародавнього світу.

Перш за все варто згадати давньогрецьких софістів, погляди яких дали поштовх для активного розвитку моральної проблематики в філософії. Зокрема йдеться про вчення **Протагора** (бл. 485 – бл. 410 рр. до н. е.), який проголосив людину “мірою всіх речей”.

Відповідно, людина визначає також, що є для неї добром, а що – злом. Для софістів беззаперечним є той факт, що добром є все те, що веде людину до успіху в її справах. А жодних “вищих” законів, ідей чи вимог моральності просто не існує (*релятивізм*). Критиком такого підходу став **Сократ** (470/469 – 399 р. до н. е.), який наголошував на існуванні загальних моральних законів, з якими людині слід співвідносити власну поведінку, ідеї добра зокрема. На думку Сократа, добродієність впливає безпосередньо зі знання (*раціоналізм*), й людина, яка пізнала добро, вже ніколи не чинитиме зла. Добро є формою знання, тоді як зло – простим незнанням добра. На думку філософа, ніхто не бажає зла насправді і ніхто не вчиняє зла з власної волі.

Подібні процеси вироблення змісту етичних понять відбувались і в інших культурах. Зокрема, у давньокитайському суспільстві до цієї проблематики звертається **Конфуцій** (бл. 551 – 479 рр. до н. е.), свідченням чому є його концепція “виправлення імен”, що має імперативний характер й полягає у необхідності правильної побудови *понять* (*мін*), щоб з їх допомогою досягати самовдосконалення (особистісного та суспільного, аж до правильного управління державою). Власне, це один з базових принципів конфуціанства і він є яскравим прикладом того, як визначеність з поняттями й загальне чітке розуміння їхнього змісту корелює з системою суспільної моральності.

Ось, як ця думка доноситься в одному із діалогів з Конфуцієм, що міститься у книзі “Лунь Юй” (кит. “Бесіди і судження”) – головному джерелі конфуціанства:

– *Вейський правитель має намір залучити вас до управління [державою]. Що ви зробите передусім?*

Учитель сказав:

– *Необхідно почати з виправлення імен.*

Цзи-лу спитав:

– *Ви починаєте здалеку. Навіщо потрібно виправляти імена?*

Учитель сказав:

– *Який ти неосвічений, Ю! Благородна людина проявляє обережність у ставленні до того, чого не знає. Якщо імена є неправильними, то слова не мають під собою ґрунту. Якщо слова не мають під собою ґрунту, то діяння не можуть здійснюватися. Якщо діяння не можуть здійснюватися, то ритуал і музика не процвітатимуть. Якщо ритуал і музика не процвітають, покарання не*

застосовуються необхідним чином. Якщо покарання не застосовуються необхідним чином, народ не знає, як себе поводити. Тому благородна людина, даючи імена, має вимовляти їх правильно, а те, що вимовляє, правильно здійснювати. В словах благородної людини не може бути нічого неправильного [4].

Важливість відповідності понять (“імен”) тому змістові, який у них вкладається, турбувала й мислителів давньогрецьких, прикладом чого є діалог Платона “Кратіл”, в якому порушуються актуальні й донині проблеми суб’єктивізму у підході до вивчення мови та релятивізму в підході до визначення понять.

Зазначена проблема є винятково важливою для етики, адже у залежності від того, яким чином підійти до її розв’язання, змінюватиметься наша ціннісна картина світу. *Моральний релятивізм* (від лат. відносний) є такою морально-ціннісною позицією, яка доводить, що моральні поняття та моральні судження є відносними й залежать від конкретних умов, рівно, як і спроби дати моральну оцінку тому чи іншому явищу. З точки зору такого підходу не існує ні універсального добра, ні універсального зла. Поясненням такої позиції є той факт, що одна й та ж сама подія або явище може бути чимось хорошим чи корисним для одних, і в той же час – чимось поганим, шкідливим для інших. Цю формулу влучно передають українські прислів’я: “Що кішці іграшки, то мишці – сльози”, “Багатому вітер у спину – а бідному в лице”, “Хоч мороз і припікає, зате комарів немає” тощо.

Означене явище виступає альтернативою *моральному абсолютизму* й відображає неоднозначність нашого світу та кожної з ситуацій морального вибору, в якій опиняється людина, а також показує, наскільки важливими у кожному окремому випадку є відмінності людських характерів, ціннісних орієнтацій, культурного багажу, вольових якостей учасників ситуації, а також наскільки вирішення тої чи іншої ситуації морального характеру залежить від суспільної групи та прийнятих у конкретний час чи у відповідних культурно-історичних умовах, моральними цінностями.

Втім, доцільно усвідомлювати, що жодна з наведених концепцій не є і не може бути повністю вичерпною для всіх явищ оточуючої нас дійсності, але поруч зі своїми позитивними, може мати також і негативні сторони.

Так, принцип морального релятивізму, покладений в основу розуміння світу, може суттєво допомогти нам не бути занадто упередженими до інших і не судити різні явища дійсності за одними і тими самими мірками.

З іншого ж боку, доведений до абсолюту й взятий за головний принцип ставлення до навколишньої дійсності, моральний релятивізм призводить до граничного розмиття не лише “змісту” понять добра і зла, але й будь-яких інших цінностей. Якщо все у світі є умовним, значить немає жодних ціннісних орієнтирів. Якщо все, що можна назвати добром чи злом, залежить від якоїсь конкретної ситуації, а критерії її визначення є змінними, можна легко прийти до домінування в усіх сферах життя примітивного утилітаризму й опинитися у ситуації споживацького ставлення до себе та оточуючого світу, що може загрожувати низкою негативних явищ. Зокрема, це може проявлятися у вигляді крайнього *морального волюнтаризму*, коли окрема людина вважатиме, що моральним є те, чого хоче саме вона, або у вигляді *аморальності*, коли суб’єкт вважатиме, що моральні норми його не стосуються, бо єдиним критерієм правильності його вчинків є його власний добробут. Як ми могли виразно побачити на прикладі пострадянських суспільств, які переживали кризу пануючої системи моралі після розпаду звиклого укладу життя – такий шлях, коли кожен мислить лише про власне “виживання” за будь-яку мету – завдає багато суспільних негараздів і взаємної кривди.

Моральний абсолютизм, навпаки – ґрунтується на уявленні про безумовність моральних норм для всіх без виключення людей, незалежно від будь-яких обставин. Джерело моралі визначається як єдине (незалежно від того, визначається воно як соціальне, божественне, природне чи якимось інакше) і обов’язкове для всіх, що включає також уявлення про абсолютність характеру таких понять, як добро і зло, незалежно від контексту.

Якщо є щось, що несе страждання і зло іншій людині, – то це явище, подія чи вчинок не може бути добром *apriori*, тобто – за визначенням, навіть якщо ця умовна ситуація може бути з якихось причин вигідною мені (або третій людині). Відповідно до морального абсолютизму, такі явища як війна, поневолення інших людей, насилля над слабшими, вбивства інших людей виступають *apriori* як аморальні, а, значить, несуть у собі зло, незалежно від жодних інших обставин.

На цьому ж підході ґрунтується сучасна теорія прав людини, де за основу береться єдність людства у своїй сутності, а, відтак – незалежно від жодних локальних особливостей і конкретних умов існування, а також від індивідуальних особливостей, схильностей, поглядів, стану здоров'я – всі люди від народження наділені рівними правами.

Слабкою стороною морального абсолютизму, у свою чергу, можуть стати надмірний консерватизм й навіть диктатура тієї чи іншої ідеології. Тому важливо пам'ятати, що **справжня мораль завжди ґрунтується на свободі вибору людини**, який значною мірою залежить від конкретних обставин, в яких вона перебуває і не завжди буде вписуватися в “ідеальні”, та однаково визначені для всіх людей



Невинність,
Адольф Вільям Бугро, 1893 р.

рамки, а також розумінні нею **моральних вимог** і неодмінного настання **моральної відповідальності** в результаті того чи іншого вибору, який вона для себе прийме.

Формування змісту понять добра і зла, як основних категорій етики, відбувалося в процесі становлення суспільства та поступового вироблення ним норм моралі. Таким чином сформувалось сприйняття добра і зла як певних цінностей та антицінностей, які стосуються, у першу чергу, саме поля людських дій та вчинків. Що стосується природних явищ, то вони теж можуть нести людям благо або зло, але такі явища не стосуються безпосередньо уже згаданого вище “силового поля” дії моралі. Таким чином, добро і зло постають характеристиками конкретно людських дій і вчинків, здійснених свідомо, вільно, спеціально (навмисно) й мають певне співвідношення з ідеалом.

Зміст добра й зла корелює із

прийнятим в суспільстві ідеалом моральності: все те, що виступає у людських вчинках в якості прагнення до ідеалу – є добром, все, що демонструє дистанціювання від ідеалу – злом. Позитивні моральні якості людини називаються *чеснотами*, тоді як внутрішнє прагнення дотримання моральних чеснот – *доброчесністю*. Причому різним соціокультурним умовам, історичним епохам, моральним системам та суспільним групам можуть бути притаманні різні чесноти, інколи – взаємовиключні.

Зміст ідеї добра

Як уже було зазначено вище, найбільш узагальненим й водночас вичерпним є визначення сутності добра в якості інтегрального змісту всієї існуючої сукупності моральних вимог, в якості певного цілісного образу того, що вимагається від людини в рамках зорієнтованості її на моральний ідеал.

Втім, аналіз історичних уявлень того, яким змістом наділялась ідея добра в різні часи, показує, як етичні категорії формувалися упродовж конкретно-історичних етапів становлення та розвитку людства, й відбиває поступове ускладнення та збагачення людством розуміння цього поняття.

В різних етичних вченнях спостерігаються спроби розкриття змісту ідеї добра через його співвідношення з іншими поняттями, зокрема, з такими явищами, як *користь* та *благо*.

Починаючи з античних часів, в багатьох етичних теоріях добро розглядається у співвідношенні з поняттям блага. Невипадково у деяких мовах навіть сьогодні для позначення добра і блага послуговуються одним поняттям (латина, німецька, англійська), адже від розуміння змісту поняття “благо”, значною мірою залежить і зміст добра, буде він стосуватися виключно благ матеріальних, чи то – вищого, духовного порядку.

Зокрема, відповідно вченню *гедоністів* (від грецьк. – *насолода*) – найвищим благом, добром, а також щастям і метою життя вважається **задоволення**. Засновник цієї школи, **Арістип** (435 – 355 рр. до н. е.), визначає шлях до щастя через досягнення максимальних фізичних задовольень та уникання болю.

Для послідовників *евдемонізму* (від грецьк. – *щастя, блаженство*) найбільшим благом і добром є прагнення людини до **щастя**, й хоча не відкидає прагнення до задоволення, але, на відміну від

гедоністів, воно набуває якісно нового виміру. На відміну від Арістіпа, **Епікур** (342/341 – 271/270 рр. до н. е.) надає задоволенню більш виваженого характеру, розглядаючи його як свободу від небажання і відрази, що робить метою життя не задоволення заради самого задоволення, але звільнення від нещастя і страждань. Характер задоволень таким чином залежить від добродетностей, до яких прагне людина, і в якості найвищого ступеня задоволення виступають витончені духовні практики. Вищим благом є насолода життям, в якому відсутні біль та страждання, а сама людина позбавлена страху власної смерті та богів. Такий стан досягається шляхом визволення від болю й занепокоєнь, через помірковане і стримане споживання благ й називається **атараксією**.

У свою чергу, такі вчення, як *утилітаризм* та *прагматизм*, розглядають поняття добра через призму користі.

Для послідовників *утилітаризму* (від лат. – *користь, вигода*) найвищим благом є користь, якої досягають учасники у результаті будь-якої взаємодії. Користь розуміється з точки зору задоволеності людських потреб, що викликає відчуття задоволення і щастя, що пояснює міцний зв'язок цієї теорії з гедоністичною та евдемоністичною теоріями, розглянутими вище. Різниця полягає в тому, що на відміну від них, утилітаристи розглядають цінність не самого вчинку, а його наслідків, не обмежуються лише ціннісною сферою, але також намагаються надати своєму вченню характер припису. Для сучасних представників цього напряму важливою вимогою є дотримання формули **Ісремії Бентама** (1748–1832), відповідно якої **добром є те, що приносить найбільше щастя найбільшій кількості людей**.

Відповідно, моральною вважають систему людської взаємодії, сприятливу для взаємної користі людей, які беруть у ній участь, а піклування людей питаннями особистої користі (здобуттям благ різного гатунку) – постає наріжним каменем всіх їхніх дій і вчинків.

У позитивному ключі зазначений принцип спрацьовує, наприклад, у сучасних методах американського підходу до ведення переговорів, з метою створення вигідних умов для задоволення потреб кожної сторони. З метою забезпечення належної наочності, представники цього підходу пропонують уявити наявні блага, вигоди або ресурси в вигляді пирога: за умов жорсткого конкурування, кожен з учасників намагається відібрати у іншої сторони якомога більше ресурсів (тобто, “відхопити” собі чим побільше “пирога”), але це не

приносить щастя усім учасникам, адже в такій ситуації завжди є сторона, якій не дісталось ресурсів (“пирога”) і, так чи інакше, хтось залишиться незадоволеним, ошуканим чи скривдженим. Наслідки такого “хижацького” поділу можуть призвести до виникнення нових конфліктів у майбутньому (підтвердженням чому можуть бути численні війни за території та природні (чи інші) ресурси).

Якщо ж виходити з уявлень про те, що свою частину благ мають отримати абсолютно всі сторони – то йдеться вже не про “поділ” наявного пирога, а про побудову такого процесу взаємодії, який уможливить концентрацію наявних в усіх сторін ресурсів таким чином, щоб “спекти” достатню кількість пирогів, які дозволять кожній зі сторін отримати саме те, чого вона потребує. Причому, щоб зрозуміти, як врахувати інтереси всіх сторін і нікого не образити, передбачається активна соціальна взаємодія та об’єднання зусиль (і ресурсів різних сторін) заради досягнення спільного блага.

З іншого ж боку, потрібно розуміти, що у спрощеному, примітивному розумінні зведення ідеї і змісту добра до користі, значило б повернення до рівня розмиття грані між добром і злом та панування у світі агресивної боротьби за виживання. Бо, якщо припустити, що моральним і добрим є все, що приносить окремішню користь, вигоду і задоволення, без врахування інтересів інших людей, – можна опинитись у жорсткому та неприємному світі, де відбувається та сама “війна всіх проти всіх”, про яку писав свого часу **Т. Гоббс** (1588–1679).

Саме тому у різні часи й у різних моральних системах, в тій чи іншій формі зустрічається таке розуміння добра, що не може бути зведене виключно до понять задоволення людиною власних потреб (фізичних, утилітарних чи будь-яких інших), особистого блага чи користі.

Таке розуміння добра відносить нас до значно вищих пріоритетів, які постають як вищі моральні цінності, що є самоцінними та смислоутворюючими для багатьох поколінь людей, пройшли випробування часом й не потребують спрощено матеріального підтвердження свого існування. Такими високими цінностями є любов, справедливість, свобода, милосердя, гуманізм тощо. Дотримання таких цінностей та ідеалів нерідко вимагає від людини значних зусиль й здебільшого не приносить прагматичної користі або матеріальних благ. Навпаки – заради змінювання існуючої системи на краще, інколи

доводиться жертвувати власним комфортом, безпекою й спокійним існуванням.

Добро як етична категорія у своєму сутнісному сенсі є безумовно безкорисним. Абсолютне, моральне добро є альтруїстичним явищем, яке ґрунтується на потребі людини дарувати добро собі подібним.

Ідея добра є вищою цінністю моральної свідомості. Саме тому з часів Античності утворилося розуміння єдності трьох ідеалів: **Добра** – ідеалу моральної свідомості, **Краси** – ідеалу естетичної (емоційно-чуттєвої) свідомості, та **Істини** – ідеалу, до якого прагне людське пізнання. Саме у єдності добра, краси й істини розумілись гармонійність та повнота людської культури, отже, можемо відзначити надзвичайно високе місце моралі й поняття добра зокрема в системі духовної культури людства.

Прихильники *еволюціоністської етики*, започаткованої **Г. Спенсером** (1820–1903), в свою чергу, звертають увагу на певні поведінкові реакції тварин, котрі розглядають як свого роду основу для розвитку моральних почуттів людини, зокрема – добра, ототожнюючи їх з якісно вищим, порівняно з тваринним світом, ступенем еволюційного розвитку. Послідовники цього підходу трактують добро як прояв вищого рівня біологічного розвитку людини.

Окремої уваги заслуговують *метафізичні теорії моральності*, в основу яких покладене уявлення про позадосвідну природу і зміст вищих моральних цінностей, зокрема – добра.

Так, уже згадуване нами вчення про *категоричний імператив* **І. Канта** (1724–1804) визначає існування всезагального морального закону, який вимагає від людини дотримання його норм за будь-яких умов. Відповідно, добрим є вчинок, який відповідає цим вимогам, а саме добро постає в якості атрибуту моральної свідомості. Втім, абсолютно всі відповіді на питання, чим є добро і яким є його зміст, розглянуті нами вище, не дають повної відповіді і вичерпного уявлення про те, чим є добро. Безперечно, самі по собі і користь, і задоволення, і благо, і вищий розвиток і навіть самокерування моральними законами – можуть розглядатися нами як певні складові елементи цього поняття, проте жоден з них не може описати і досягнути його цілісно і всеохоплююче. На зазначену проблему звертає увагу англійський філософ **Дж. Е. Мур** (1873–1958), який прийшов до висновку, що в пошуках предметів і явищ, які мали б пояснити природу добра, мислителі припускаються “натуралістичної помилки”, а саме –

намагаються віднайти для всіх аналізованих явищ спільну ознаку природнього характеру, яка й починає сприйматися ними зрештою за добро як таке, хоча справді ним не є. Відповідно, ні задоволення, ні користь, ні щастя, ні інші блага будь якого характеру (матеріального, інтелектуального, духовного тощо) не є добром уповні. Філософ дійшов висновку, що розуміння добра людьми є скоріше інтуїтивним, а визначити його повністю, всеоб'ємно – насправді неможливо.

Таким чином, справедливо говорити про добро як про надзвичайно важливу, багатогранну й багатовимірну, провідну ідею людської моральної свідомості, яка, саме через свою приналежність до Світу Ідей (про що нам відомо ще від Платона) – завжди є чимось більшим і багатовимірнішим, ніж наша здатність сформулювати, описати чи визначити його за допомогою будь-яких конкретних понять, визначень та формулювань. Саме тому мораль у цілому і добро як її основоположний ідеал завжди постають певним взірцем, лишаючись чимось недосяжним для людини в усій своїй повноті та багатогранності, задаючи, так чи інакше – певну висоту, до якої належить прагнути за будь-яких обставин.

Цікаве розв'язання окресленої проблематики неможливості повного визначення поняття добра у своєму нарисові з етики дає сучасний французький філософ **Ален Бадью** (1937) – автор концепції *етики Істин*.

У відповідності з етикою Істин, кожна людська спільнота, функціонуючи в певний проміжок часу у конкретних географічних, культурних, історичних, економічних та ін. умовах – перебуває у своєрідній закритій системі, з обмеженим набором знань про світ. Останні формують традиційний для неї уклад життя, включаючи правову і моральну системи. У свою чергу, такі системи є самотранслюючими – адже неможливість вийти за межі існуючого досвідного поля сприяє підтримці та відтворенню наявного досвіду і знань у встановлених рамках. Таким чином, ці закриті суспільні системи можуть функціонувати протягом тривалого часу, не піддаючи жодному сумнівові власний спосіб існування. Однак багатоманітність світу зовсім не вичерпується тими знаннями і досвідами, які доступні кожній з існуючих спільнот, оскільки існує також Вічне – Істина, осягнути яку вповні є в принципі неможливо для обмеженої в своєму існуванні людини (порівняємо з Ідеєю Платона або уявленням про Трансцендентність Бога). Проте час від часу складаються ситуації, в яких одна з частинок Істини пронизує конкретну життєву ситуацію, в якій існують люди, висвітлюючи наявність у суспільному укладові

життя певну “сліпу пляму”, – ознаку несправедливості, яка, через обмеженість знань і практичного досвіду допоки була “непомічальною” для людей, які живуть у даній системі. Завдяки спорідненості наведеної ситуації істини зі сферою вічного та істинного, а також оскільки кожна людина, яка прагне добра – несе у собі частинку цього ж Безсмертного (подібно до релігійної концепції безсмертної душі) – вона набуває здатності розпізнати цю ситуацію як ситуацію істини і отже – “розвидніти” сліпу пляму, помітити, що наявний устрій є несправедливим й частина представників суспільства, на використанні трудового ресурсу яких тримається загальний добробут і процвітання – насправді потерпають, є скривдженими, виключеними, відтак і їхні права утискаються у той чи інший спосіб. Усвідомлюючи цей конфлікт, який досі сприймався всіма як належне, людина має докласти всіх зусиль для слідування Істині – для цього вона має звернути увагу на побачену проблему та доносити інформацію про помічену несправедливість до суспільства, включаючи будь які форми популяризації набутого знання: активізм, просвітництво, пошук однодумців, боротьбу за права поневоленої частини суспільства та інші кроки для змінювання існуючого ладу справедливішими формами суспільного устрою.

Така поведінка вимагає від особи неабиякої мужності, відваги і сили волі (справедливо сказати, що зустріч людини з ситуацією істини стає для неї також і ситуацією морального вибору, адже, слідуючи істині, індивід має переконати інших, що вся традиційна, звична ситуація, в якій вони досі існували – вимагає змін, що є непростим викликом, бо вимагає поставити під сумнів та переосмислити усталені поколіннями норми життя, звичаї, суспільні цінності. Проте, саме завдяки таким людям та їх зусиллям, сучасному цивілізованому суспільству вдалося вже подолати значну частину несправедливостей, на шляху до поступового створення справедливих умов існування для усіх без винятку людей. Такою ситуацією суспільної несправедливості у соціально-класовому суспільстві початково було рабовласництво, оскільки процвітання суспільства трималось на нехтуванні суспільними інтересами великої групи людей – поневолених і змушених до праці заради інших, але не заради себе. Ідейною ситуацією досягнення істини і справедливості для рабовласницького суспільства стала поява християнства, яке стверджувало рівність всіх людей, що знайшло вираження у відомій формулі апостола Павла: “Нема юдея, ні грека,

нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви одне у Христі Ісусі” (Гал 3:28). Викликом слідування ситуації істини стало життя перших християн, які потерпали від гонінь і піддавались тортурам, але, перетривавши, змінили традиційний уклад життя і дали початок новій епосі. Такими ж “сліпими плямами” свого часу були: становище кріпаків в російській імперії, за рахунок яких існувало дворянство; чорношкірого населення Америки, обмеженого в правах на користь білошкірих; жінок, права яких були обмеженими на користь чоловіків; населення колонізованих країн, права яких були обмеженими на користь інтересів країн-колонізаторів тощо. Долаючи кожну з конкретних ситуацій несправедливості, ми поступово наближаємося до суспільства, яке б враховувало інтереси всіх суспільних груп та було максимально справедливим, втім – на шляху до такого суспільства ми викриваємо все нові і нові ситуації несправедливості, які ще мають бути подоланими.

Окремо Бадью зупиняється на ситуації *Трагедії* винищення нацистами єврейського населення під час другої світової війни (*холокосту*). У цій ситуації такою “сліпою плямою” для нацистів були євреї, яких нацисти позбавили елементарного права на життя (а разом з ними – ромів, невиліковно хворих та ін.), оскільки пануюча більшість людей повірила, що винищення цих “чужих” допоможе їм побудувати ідеальне суспільство для “своїх”, тобто – етнічних німців. У цій ситуації філософ звертає увагу не лише на те, що євреї були частиною німецької держави (жили, навчались, працювали на її благо, допоки не стали звинуваченими в її бідах і названі перепоною для її процвітання, що саме по собі вже є ситуацією несправедливості відносно цієї групи, яку ніхто не зауважив); але також на той факт, що подекуди з’являються фальшиві ідеї, які видають себе за Істини, хоч ними і не є. Ця фальшива істина, видаючи себе за справжню, також знаходить послідовників та провідників серед ошуканих людей. При цьому, що більш послідовно вона маскуватиметься під справжню Істину, тим легше ошукатися і тим важче розпізнати її фальшивий характер. Саме цим, на переконання Бадью, пояснюється той вражаючий успіх гітлера серед німецького населення, який нам важко осягнути чи раціонально пояснити з точки зору сучасності, вже знаючи, до якої трагедії це призвело; або ностальгійну любов деяких представників колишнього радянського союзу до сталіна, незважаючи на знання про мільйони закатованих цим режимом людей).

Як же не потрапити у пастку фальшивих істин і розпізнати істину справжню? Бадью наголошує на тому, що лише *справжня Істина* за будь яких обставин буде спрямована до єдиного ідеалу – Добра, яке є Добром для всіх без винятку, тоді як фальшива істина завжди лише робитиме вигляд, що прагне ідеалу добра, бо прискіпливий аналіз покаже, що її ідеал виявляється добром не для всіх, але тільки для окресленого коло людей. Насправді, ідеал фальшивої істини завжди когось виключає чи не помічає. Цим філософ пояснює привабливість тоталітарних ідеологій, популярних у ХХ ст., зокрема нацизму і комунізму, що захопили своїми оманливими обіцянками мільйони людей. Що стосується нацизму, то його привабливість, на думку Бадью, полягала в обіцяному процвітанні для “всіх німців”; проте в той самий час, з цієї картини “щасливого майбутнього” Німеччини було виключено всю етнічну групу євреїв. Парадокс в тому, що хоча за етнічною ознакою вони були відмінними, з точки зору політики – були такими ж громадянами Німеччини, як і етнічні німці. Натомість, привабливість радянського союзу полягала в перспективі побудови комунізму для всіх представників робітничого класу; однак разом з тим, нова реальність виключала з себе представників усіх інших класів, будуючи свою політику та економіку на постійних пошуках “ворогів” і “зрадників”, постійних розправах з ними та їх же експлуатації. Сама лише можливість допустити такий стан речей, в якому загальне “добро” не передбачає бути Добром для всіх і кожного в суспільстві, на думку філософа, має показати нам, що перед нами не справжня істина, а щось інше, що дуже хоче нею здаватися.

Таким чином, Бадью підводить нас до висновку, що справжнє Добро, в ідеалі завжди має бути добром для всіх без виключення. В реальному ж житті, допоки ми не досягли усієї повноти Істини і не досягли ідеального стану суспільного співжиття, те, що ми розуміємо як Добро, має все ж таки бути саме добром для якомога більшої частини людей, яких ми тільки лише здатні помітити в суспільстві, та розпізнати їх потреби, включаючи хворих, соціально незахищених, маргіналізованих, відмінних від нас за будь-якими ознаками співгромадян. Якщо ж те, що відбувається, має принести добро виключно якійсь одній групі (категорії) людей, чи групі категорій, але одночасно з цим полишає в стороні інших – слід задуматись над тим, чи не йдемо ми шляхом фальшивих істин і як такий стан речей усунути [2].

Вказана філософом особливість “фальшивих істин” вводити в оману широкі кола людей повинна стати для нас попередженням та пересторогою. Про це ж каже і видатний український етик В. Малахов, попереджаючи, що останнім часом у різних суспільствах можна спостерігати піднесення авторитету політичних сил, що нібито покликані боронити інтереси одних груп людей перед іншими, важливо розуміти, *будь які “тоталітаристські сили, виступаючи від імені суспільного чи національного цілого, реально це ціле ніколи не репрезентують”* [5, с. 130].

Отже, **добро** – це загальне імперативно-оцінне поняття моральної свідомості і категорія етики, яка характеризує позитивні моральні цінності в їх співвіднесенням з моральним ідеалом й визнається вищою цінністю моральної свідомості.

Добром є дотримання вимог моралі, слідування моральному ідеалу й моральному обов’язку.

Добром є ті вчинки, явища, події та ситуації, що при їх співвіднесенні з моральними ідеалами постають як належне та позитивне для людини і суспільства (людства). Добром є усе, що сприяє загальному процвітанню, благополуччю та гармонії, утвердженню, розвитку і примноженню суспільних благ різного характеру (гуманістичних, освітніх, економічних, екологічних тощо) для кожної окремо взятої людини й всієї людської спільноти.

Добро доцільно трактувати в побутовому (відносному) значенні, а також в етичному (абсолютному), тобто, такому, як його визначає сучасна етика. Якщо у побутовому значенні, характерному для буденної свідомості, під добром, як правило, мають на увазі щось таке, що несе вигоду, блага або процвітання якійсь окремій людині чи групі людей, то *етичний, або абсолютний зміст* добра, характерний для моральної свідомості, є універсальним, самоцінним, таким, що не несе в собі жодних практичних вигод, але визначається вищими сенсоутворюючими, смисложиттєвими цінностями, моральним ідеалом. Саме таке розуміння добра як універсальної самоцінності і є етично моральним поняттям добра. ***Моральне добро завжди є цінністю саме по собі.***

Виходячи з етичних позицій, добром є те, що стосується Людини (окремо взятої будь-якої особи з власною гідністю від народження) і

Людства (в його сукупності всіх без винятку людей) в їх нерозривній цілісності.

Якщо ж йдеться про процвітання лише якоїсь конкретної суспільної групи, але виключаються інші групи – то говорити про добро в його етичному розумінні вже не доводиться. Наприклад, сучасна економічна система дозволяє мешканцям розвинутих країн робити інвестиції в свій розвиток та процвітання, дбати про здорову екологію, відмовлятися від шкідливих виробництв (переносити їх до країн, що розвиваються й купувати у них дешеві товари). На перший погляд зазначене виглядає як добро (в його відносному, побутовому змісті, оскільки воно стосується добробуту певної групи людей). Проте вироблення цих товарів нерідко відбувається в шкідливих умовах, із залученням праці дітей, а також порушенням елементарних умов безпеки праці і з загрозою для життя і це, відтак, уже не може вважатися добром в його абсолютному значенні. Дбаючи лише про локальне благополуччя, ми забуваємо про те, що світ функціонує як велика, складна система, в якій все взаємообумовлено.

Чи можна будувати свою економічну модель, спираючись на існуючі несправедливості? Чи можна вважати, що людство дбає про екологію, якщо сортуванням та переробкою сміття займаються лише в окремих країнах, тоді як шкідливі виробництва накопичуватимуться в інших, а від відсутності альтернативи пластиковим пакетам вже потерпає значна частина видів морських тварин? Подібні проблеми дедалі принциповіше розглядаються як найгостріші етичні проблеми і кризи сучасності.

Протягом тривалої історії людства існує розуміння добра й з позицій релігійної свідомості. В такому розумінні найвищим проявом добра, його уособленням і прикладом для наслідування зазвичай виступає сам Бог (або один із богів у політеїзмі). Відповідно, норми слідування добру також закладаються Богом (богами), існуючи незалежно від людини.

Зміст ідеї зла

Добро і зло є парними категоріями. Зло найчастіше розуміється в якості протилежності поняттю і явищу добра, його порушення або стану його відсутності.

Зло – це загальне оцінне поняття моральної свідомості і категорія етики, яка характеризує негативні моральні цінності в їх співвіднесенні

з моральним ідеалом, що виступає найбільшою антицинністю моральної свідомості.



Фавн і дівчина, Макс Слефогт, 1905 р.

Зло є порушенням вимог добра, відмовою від моральних цінностей, нехтуванням моральними обов'язками, відходом від морального ідеалу.

Реальним **злом** є ті вчинки, явища, події та ситуації, що при їх співвіднесенні з моральними ідеалами постають як спрямовані проти совісті, неналежне й негативне для людини і суспільства (людства).

Злом є усе, що перешкоджає загальному процвітання та благополуччю людей, чинить перепони гармонії суспільних відносин, обмежує можливості для розвитку та доступ до суспільних благ, протидіє загальному єднанню людей, чинить інші недостойні речі з метою задоволення егоїстичних інтересів окремої людини чи групи людей, частини суспільства або навіть цілої країни, захопленої владою диктатури та засліпленою бажанням поневолювати інших за будь яку ціну.

Злом є все те, що завдає людині і людству (суспільству) біль, страждання, смерть, а також втрати і збитки у найрізноманітніших їх проявах (морального, духовного, матеріального характеру та ін.).

До **проявів зла** відносяться усі поняття і явища, що негативно оцінюються моральною свідомістю: насильство, егоїзм,

несправедливість, кривда, обмеження прав і свобод людини, неповага, корисливість, жадібність, марнославство, байдужість тощо.

Добро і зло є взаємопов'язаними та взаємообумовленими поняттями, пізнання яких можливе лише через розуміння їх діалектичної єдності та взаємодії. Добро усвідомлюється нами як “добро” через досвід розпізнавання зла і навпаки. Відсутність такого досвіду зробила б для людей неможливим оцінювання добра та прагнення до нього; водночас відсутність досвіду зустрічі з добром зробила б для нас неможливим розпізнавання та уникання зла. Але, навіть знаючи зміст обох понять, прагнення добра вимагає від людини безумовного докладання певних вольових зусиль, спрямованих на опір злу й лише в активній протидії злу добро набуває своєї цінності та значущості.

Якщо в основі поняття добро знаходиться категорія блага, то протилежне йому поняття зла, спирається у своїй основі на уявлення про “антиблаго”.

Зло може розумітися по-різному та мати різні джерела, що дає змогу говорити про різні *види зла*.

Природне зло – постає внаслідок стихійних сил або інших процесів, незалежних від волі або діяльності людини. До його різновидів належать стихійні катастрофи, окремі хвороби або масові епідемії, напади диких тварин, що завдають шкоди людині і людству.

Стихійні лиха: повінь або посуха, землетрус чи виверження вулкану, результатом яких стали значні руйнування та жертви, безперечно є великою трагедією й визнаються нами як зло, хоча воно не належить безпосередньо до сфери моралі, у планетарному масштабі – це лише об'єктивно існуючі природні процеси. Проте для людини і людської спільноти ці явища несуть смерть і руйнування, а, відтак, набувають для нас ознак зла. Отже, йдеться про таке розуміння зла, в якому воно є усім тим, що руйнує, заперечує, унеможлиблює основні умови людського буття у світі, перешкоджає можливості стверджувального розвитку людини і людства у всіх можливих вимірах.

Соціальне зло постає результатом несправедливого облаштування суспільного життя і є складовою історичного процесу. На відміну від природного зла, цей різновид зла є наслідком людської діяльності, проте він не може контролюватися людиною, що потерпає від його несправедливості (радикальними спробами зміни суспільного

устрою є революції, повстання та війни, що постають внаслідок зіткнення інтересів і волі багатьох людей, і отже – виступають стихійною силою, непідвладною волі окремого індивіда).

Окреме місце в численних спробах класифікувати види зла посідає проблема **морального зла**. Це різновид зла, особливість якого полягає в тому, що воно є *наслідком вільного і свідомого вибору суб'єкта й відбувається в результаті вольового акту людини, яка його чинить*. Воно є тим злом, яке, з тих чи інших причин, людина обирає свідомо та самостійно, і чинить його, навіть усвідомлюючи, що її дії несуть у собі зло (шкодять іншим, порушують моральний закон, призводять до несправедливості тощо). Одним з найскладніших питань, яке постає перед нами, є спроба осмислення причин, які змушують людину обирати зло. Осягнути цю незбагненну донині таємницю людської свідомості намагаються фахівці з етики, психології, соціології, нейробіології та інших галузей гуманітарного знання, які досліджують людину та її поведінкові реакції.

І хоча однозначної відповіді на це питання все ще не існує, спробуємо розглянути **види морального зла**, які можуть допомогти нам пролити світло на цю проблему. Філософ і культуролог А. Скрипник виокремлює два принципові види морального зла, на основі яких постають інші, конкретні й різноманітні його прояви: *ворожість та розпущеність*.

1) **Ворожість** є наслідком певного способу життя людини, який передбачає прагнення самоствердження за рахунок інших людей й виражається у жаданні окремої особистості панувати над собою подібними, у спосіб, що завдає шкоди оточуючим, а у своєму глобальному вимірові – призводить до смертей та руйнувань. Ворожість як *активне зло* може проявлятися у різних формах насилля, умисної шкоди по відношенню до інших людей, терору тощо.

2) **Розпущеність** як різновид зла виникає з небажання людини чинити опір різним важелям тиску зовнішнього (суспільні моральні норми, вимоги і правила) та внутрішнього характеру (пасивність перед власними негативними якостями, відмова від подолання слабкостей, потурання примхам тощо) й проявляється у підпорядкуванні людини факторам зовнішнього впливу та особистих схильностей, що спричиняє прояви некритичності, перетворення людини на пасивний об'єкт, позбавлений власної волі, яким легко маніпулювати та використовувати у певних цілях. Розпущеність є *пасивним злом*, яке постає з

бездіяльності, прагнення до задоволень та потурання особистим порокам, спричиняючи соціальну деградацію.

Концепції походження зла



Антихрист.

Фреска XIV століття з бенедиктинського монастиря Помпозі Вігале да Болонья

З давніх часів людину турбувало питання походження зла й спроби дати відповідь на нього привели до появи певної поліконцептуальності. Для доби Античності було характерним сприйняття добра і краси в їх нерозривній єдності, відтак – ідеалом добра і краси вважався космос у його досконалій впорядкованості, тоді як його протилежністю, а відтак і злом – виступав хаос.

Розуміння зла як надмірної гордості пропонує християнство. Саме через погорду Люцифера – одного з янголів, який відмовився підкоритись божественній волі, світовий порядок було порушено і зло проникло у світ.

Марксизм, як пізніша ідеологічна течія вбачає прояви зла у класовій системі суспільства, в якій один із соціальних класів, порушуючи закони гармонійної суспільної взаємодії, заради власних інтересів і утвердження, вдається до експлуатації інших.

Аналізуючи різні, нерідко протилежні концепції походження зла, дослідники, однак, вбачають у них спільні риси, які допомагають простежити певні закономірності. Так, В. Малахов наводить основні ознаки, що допомагають створити узагальнений образ зла:

1. *Порушення першооснов світу*, встановленого порядку та гармонії співіснування. Приклади цього знаходимо у багатьох міфологічних та релігійних системах, один з найяскравіших, це, звісно ж, приклад Люцифера, який, через власне “ego” стає причиною появи у світі зла.

2. *Егоїстична “зосередженість на собі”* (Малахов). Ця риса є головною особливістю суб’єкта зла, адже саме через усвідомлення ним самого себе та власних інтересів в якості “центру всесвіту” (одночасно з нехтуванням інтересів інших людей або визнання їх менш вартісними), стикаємося з появою негативних наслідків, а саме, кривди, зради, примноження несправедливості тощо.

3. *Агресивне самоствердження*, що відбувається за рахунок інших людей або наперекір їхнім інтересам. Ця риса є логічним продовженням попередньої й впливає з активної реалізації бажання суб’єкта зла домінувати та домагатись торжества власних інтересів будь-якою ціною.

Моральне зло за визначенням В. Малахова виступає “*своєцентристським самоствердженням суб’єкта всупереч інтересам інших суб’єктів, а також цілого, до якого він належить*” [5, с. 130].

Проблема субстанційності зла

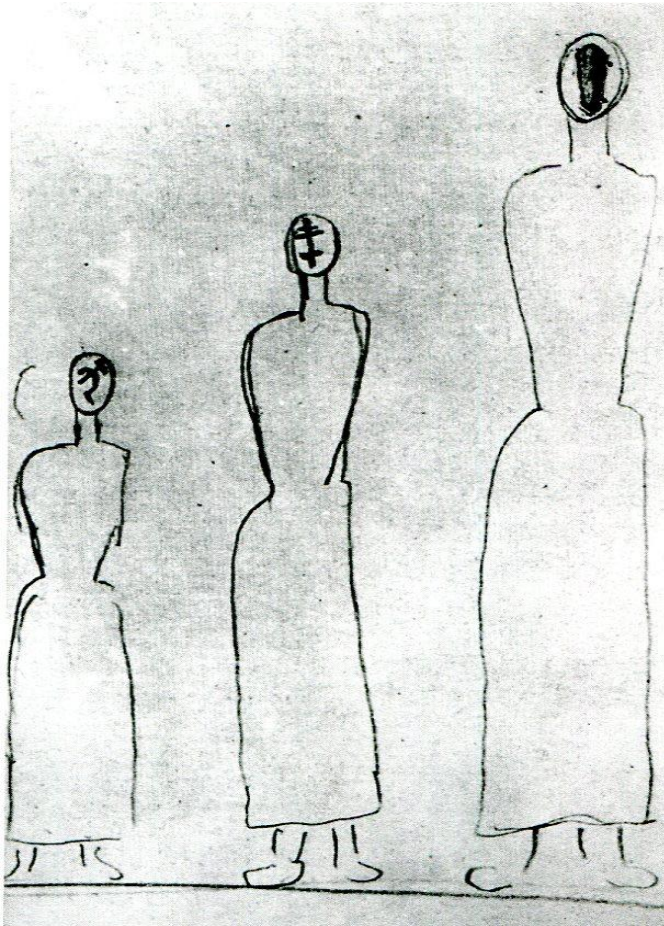
Питання субстанціональності зла має на меті з’ясування яким саме чином та в якій якості існує зло, яким є характер його існування (або присутності у світі) й знаходиться в *онтологічній* площині, тобто у глибинному розумінні питання буття (або ж, навпаки – небуття) зла у світі.

Існують різні підходи до осмислення цього питання, серед яких переважають дві взаємовиключні спроби його вирішення. Прихильники першого підходу визнають зло таким же реально існуючим, як і добро.

Що ж до протилежної позиції, то її прихильники визнають самостійне, субстанційне існуванням лише за добром; зло в такому випадку отримує другорядний онтологічний статус відносно добра, а, значить, є позбавленим власної субстанційності і першопочатково не існує. Зло виникає як вторинне явище, поява якого є результатом порушень існуючих настанов добра; ілюзії; результату помилки або негативного наслідку вільної волі людини; в релігійних концепціях – є наслідком нехтування чи порушень божественного порядку, заповідей чи завіту з богом.

Зло може розглядатися як рівноцінне добру у своєму існуванні, але сприймаючись як його (добра) повна протилежність. Такий погляд, зокрема, яскраво проявився в *маніхействі* (виникло у III ст. н. е.) – відповідно до цього релігійного вчення, світ є дуальним і являє собою співіснування двох сил – Світла і Темряви, які спочатку існували у

гармонії, кожна на своєму місці, але згодом змішалися і почали вести нескінченну боротьбу.



Де серп і молот, там смерть і голод*,
Казимир Малевич

*цитата з популярної у 1920-30-х рр. народної пісні

Добро і зло в маніхействі сприймаються як онтологічно рівні, такі, що завжди існували, але взаємопротилежні, такі, що перебувають у постійній взаємодії (боротьбі), однак очікуючи, що однієї миті добро і світло подолають зло і темряву. Іншого погляду на природу зла дотримується **Аврелій Августин** (354–430), який стверджує, що зло є радше відсутністю чи нестачею добра в світі. Він стверджує, що абсолютно досконалий, всеблагий Бог, який є абсолютним добром – не міг створити зло й не створював його. Світ, створений Богом, першопочатково був досконалим, але зло з'явилося у ньому через порушення божественних заповідей та настанов, а, отже є результатом вільної волі та

постає проявом *морального зла*. Тому у вигляді якоїсь окремої, особливої субстанції зла просто не існує. Таким чином Августин вирішує важливу для християн проблему *теодіцеї* (грецьк. theodicea – боговиправдання) – виправдання Бога за існування у світі зла. Взагалі ж проблема теодіцеї позначена наявністю різних варіантів вирішення проблеми появи зла у світі й спроб виправдання Всеблагого та Всесильного Бога, який допустив його існування у світі: зло розглядається в якості ілюзії, що виникає через нездатність людини досягнути божественний задум в його повні; воно виступає необхідною передумовою створення можливості для існування та примноження добра – подібно до того, як кисень створює передумови для процесу горіння; зло є нестачею або утиском добра й зрештою – відмовою від

будь яких спроб зрозуміти та виправдати існування зла як такого, що є непідвладним людському розумові. Підхід, запропонований Аврелієм Августином, що міцно закорінений у сучасному християнстві, наділяє добро абсолютним характером, недоступним для зла. Таким чином уже на онтологічному рівні характер їх існування визначається принципово у різний спосіб, що має на меті утвердження відповідних світоглядних орієнтирів у напрямі прагнення ідеалу добра й запобігання надмірній романтизації зла.

Проблема існування морального зла як такого є результатом наявності свободи волі людини й підводить нас до логічного запитання: “Чи можна бажати зла виключно заради самого зла?” Так, мислителі доби Античності були схильні вважати, що прагнути та бажати посправжньому людина може лише добра. Звідси постає проблема злого вибору, який постає внаслідок браку знання добра (Сократ (469 до н. е. – 399 до н. е.)), або через вади характеру людини. Подолати обидві причини можливо доволі традиційними способами – шляхом запровадження якісної освіти й суспільного виховання. Проте, наприклад, у вченні Фрідріха Ніцше (1844–1900), який обґрунтовує доцільність ціннісного спрямування “по той бік добра і зла” – простежуються риси захоплення явищами та рисами, які допоки вважаються проявами зла. А вже у ХХ столітті мислителі починають рефлексувати “поетику зла”, яка проникає у найрізноманітніші аспекти життєдіяльності людини. В. Малахов констатує виникнення певного “нового різновиду субстанціалізації зла”, адже лише те, що відчувається як певна реальність, тобто володіє субстанцією – може сприйматися як те, чого можна бажати і до чого слід прагнути. Причиною цього явища вчений вважає поширення у сучасному світі неоязичницьких культур та їх вплив на традиційну культуру [4].

Звертаючись до розгляду проблеми субстанціалізму зла, важливо розглянути ще два його прояви, які досліджують мислителі ХХ–ХХІ століття: “банальне зло” (Г. Арндт) та “радикальне зло” (А. Бадью).

Термін “банальне зло” з’явився після публікації у 1963 році книги **Ганни Арндт**, (1906–1975) присвяченої аналізу перебігу судового процесу над шефом єврейського відділу гестапо А. Ейхманом, схопленим ізраїльськими спецслужбами та вивезеним до Ізраїлю для показового суду за знущання над усіма євреями, що були знищеними чи постраждали внаслідок проведення нацистами політики геноциду

єврейського народу. Поява книги “Ейхман у Єрусалимі. Звіт про банальність зла” стала спробою мислительки підвести підсумки власним роздумам щодо причин Трагедії, яку спричинили її сучасники – здавалося б, такі ж звичайні люди, як і ті, кого вони закатували: люди, що так само любили своїх дітей, мали роботу, взаємодіяли з іншими, проте проявляли незрозумілу, неохопну для розуміння жорстокість до інших людей, яких вони відправляли на страшну смерть впродовж робочого дня, а ввечері повертались до своїх родин. Уважно вивчаючи численні матеріали зазначеного судового процесу, Г. Арендт прийшла до висновку, який шокував її сучасників, хоча залишився незрозумілим для більшої частини єврейської спільноти (Арендт бойкотували в Ізраїлі впродовж наступних 30 років після виходу книги), а саме – що людина, яку сучасники бачили уособленням нелюдського зла, насправді була простим бюрократом, котрий з готовністю та слухняністю виконував усі накази свого керівництва, ніколи посправжньому не осмислюючи глибину та жахливість своїх дій й, у певному розумінні, взагалі “не усвідомлював, що він чинить”, адже безпосередньо вбивати доводилось не йому, а іншим виконавцям системи, що на всіх інших рівнях “просто виконували накази”. Зазначена якість не полишала Ейхмана впродовж всього процесу і схоже, що він так і не зрозумів, чому йому інкримінують вбивства всіх тих людей. Ідея Арендт щодо “банальності зла” засвідчила, що величезні біди ХХ століття стали можливими не через те, що люди, які безпосередньо їх очолювали, були людоненависниками чи маніяками, які бажали смерті людству, але лише через здатність багатьох з них бути пристосуванцями та некритичними виконавцями, готовими виконувати будь-які накази керівництва [1].

Подібний підхід щодо проблеми абсолютизування зла властивий **концепції Алена Бадью**, який застерігає від небезпеки “радикалізації зла”. У своїй праці “Етика. Нариси розуміння зла” він намагається встановити, яке саме із двох понять (добро чи зло), що є взаємопов’язаними й не можуть існувати одне без одного, є, однак, похідним, та від якого з них відбудовуються етичні правила і норми. Критикуючи прихильників ідеології “прав людини”, Бадью зауважує, що сучасна етика визначає людину з позиції жертви, “стражденної тварини”, і виходить з тези, за якою “добро встановлюється відносно зла, а не навпаки”, й права людини розуміються як “права на не-зло”. Тобто, саме зло, за такого розуміння, визнається первинним. Й лише від

усвідомлення зла і страждань прихильники такого підходу починають продукувати такі правила і норми суспільного життя, які б допомогли захистити людину від проявів зла, захищаючи її “права”. Причому головний недолік такого підходу, на думку філософа, полягає в тому, що сучасна етика є “зацикленою на радикальному злі”, що спричиняє позбавлення людини уявлення про добро, до реалізації якого вона могла би скеровувати свої наміри. Надаючи злу апіорного характеру, така етика не залишає можливості для аналізу одиничних ситуацій, в яких перебуває людина й на рівні яких приймаються моральні виклики та здійснюється моральний вибір. Такий підхід однозначно містить у собі уявлення про “радикальне зло”. Бадью зазначає, що, хоча це визначення сягає коренями, як мінімум, кантівської етики, його сучасна “версія” систематично екстраполюється, в якості “зразка”, на винищення євреїв нацистами. Щоправда, автор одразу ж застерігає від небезпеки, пов’язаної із використанням самого терміну “зразок” (“приклад”). Адже, зазвичай, приклад – це щось таке, що передбачає повторення і наслідування. Що ж стосується холокосту – він постає прикладом радикального зла, повторенню наслідування якого слід перешкодити будь-якою ціною: “або, точніше, не-повторюваність якого слугує нормою будь якого судження про ситуацію”. Тобто, мова йде про “зразковість” злочину, відверто негативну. Проте, “залишається нормативна функція прикладу: винищення нацистами євреїв постає в якості радикального зла саме тому, що пропонує сьогоденню унікальний, не порівнюваний ні з чим – і в цьому сенсі трансцендентний або не виражальний – еталон просто Зла”. Таким чином, на думку філософа, Холокост перетворюється на певну “міру”, призначену для оцінки історичних ситуацій. Повне зло постає як невимірювальна міра зла. Пастка криється у тому, що Трагедія і нацизм, які її спричинили, одночасно постають як щось немислиме й таке, що не має прецедентів і послідовників – адже вони являють “абсолютну” форму зла. Проте, тим не менше – постійно згадуються, порівнюються, прикладаються, немов схема, до будь-яких суспільних подій, якщо постає необхідність викликати в суспільній думці образ зла, – адже будь який вихід до зла як такого можливий лише за умови історичного існування зла радикального.

Саме тому, попереджає нас Бадью, одне лише допущення нами можливості існування радикального зла відкриває двері до політичних маніпуляцій та узаконення військових операцій – досить лише

розтиражувати лозунг про те, що невігідний політик чи режим є наступним “Гітлером”. Це явище Бадью називає “парадоксом радикального зла” – він вимагає, щоб те, що слугує мірою, було невимірним, проте постійно вимірювалось: “Холокост – одночасно є тим, що дає міру усьому Злу, на яке здатна наша епоха, будучи самим по собі без міри, і тому невпинно його вимірюючи, слід порівнювати усе, що заслуговує суворого осуду, згідно очевидності Зла. Цей злочин в якості екстремально негативного прикладу, не може бути наслідуваним, хоча насправді, будь який злочин виявляється наслідуванням йому”[2].

Щоб розімкнути це порочне коло, Бадью пропонує полишити тему абсолютного зла й невимірної міри, бо вона має належати релігії. Не применшуючи усієї жахливої жорстокості винищення нацистами євреїв, мислитель, тим не менше, пропонує утриматись від абсолютизації цієї трагедії, з метою уникнути небезпеки потрапити до згаданої пастки. Напроти, філософ вважає, що етика має зорієнтовуватись на первинності Добра, як свідченні вічного і безсмертного начала [2].

Згадані вище концепції Г. Аренд та А. Бадью видаються надактуальними і в розрізі сучасної війни, розв’язаної росією проти України та обов’язково отримують своє переосмислення через жахливого масштабу трагедію, свідомо спричинену керівництвом цієї країни, у ХХІ столітті, коли прогресивне людство вчергове, після Другої світової війни опинилось перед лицем страшної катастрофи, вже маючи досвід та пам’ять численних трагедій, які принесло попереднє століття.

Окрім трагедії Холокосту, згаданої вище, варто згадати, на жаль, значно менш досліджену та осмислену світовою науковою спільнотою, ніж Холокост, однак не менш незбагнено жахливу сторінку історії, через яку довелось пройти українському народу – *Голодомор 1932–1933 роки*. Цей акт геноциду українського народу, влаштований керівництвом комуністичної партії та урядом СРСР заради утвердження власної влади прирік на страшну смерть мільйони українських селян.

Особи, відповідальні за цей, та інші злочини радянської влади, на відміну від переможених у Другій світовій війні нацистів, не отримали покарання перед світовою спільнотою та народами, які вони тероризували впродовж всього існування СРСР. Без сумніву, цей факт

не міг не відбитися й на історії сучасної росії, як правонаступниці радянського союзу, адже безкарність зла породжує у того, хто його чинить, відчуття всездозволеності і всемогутності.

Аналізуючи ситуацію, використовуючи підхід А. Бадью, ми можемо побачити, що сучасна повномасштабна війна, яку розв'язала росія проти України є наслідком існування певної сліпої плями серед російського суспільства. Основу цієї сліпої плями – тобто, того, чого це суспільство не хоче помічати і в чому не хоче зізнаватись навіть самому собі, складають імперські прагнення цієї держави, власна безкарність та певна вибірковість історичної пам'яті сучасної росії, в якій пам'ять про перемогу у Другій світовій війні перетворили на культ (принагідно перекрутивши її та спотворивши), проте власні злочини залишились не відрефлексованими. Радянський терор у такому світогляді або цілком заперечується (історичні факти фальсифікуються, архівні матеріали – засекречуються, документальні докази – знищуються тощо), або легітимізується, перетворюючись у свідомості суспільства на “вимушену міру” (показовими є висловлювання, що виправдовують злочини сталінського режиму нібито вимушеною необхідністю жорстокого поводження, без якої встановлення чи підтримання “порядку” уявляється як “неможливе”).

Усе це призвело до появи у суспільній свідомості росіян ідеї про особливу місію і роль їхньої країни у світовій історії, а також переконання у виключному праві досягати мети будь якими засобами, включаючи повністю аморальні. Як бачимо, непройдені уроки минулого призводять до постійного повторення трагічних подій, що несуть біль та страждання для величезної кількості людей.

Саме для недопущення повторень таких жахливих сторінок історії, сучасні розвинені суспільства впроваджують та практикують політику пам'яті, спрямовану на дослідження трагедій, що включають в себе нагадування винесених уроків підростаючим поколінням, вшанування пам'яті та віддання належної шани тим, хто став жертвами подібних страшних подій, наголошення на необхідності пам'ятати про трагедії для неповторення чогось подібного будь коли в майбутньому.

Отже, поняття добра і зла є досить суперечливо взаємопов'язаними та взаємообумовленими, такими, що перебувають у діалектичній єдності, суттєвим моментом якої є їхня взаємна боротьба. Суттєвою рисою обох явищ є наявність вільного вибору, або ж волевиявлення людини, сама ж можливість чинити щось свідомо –

передбачає наявність альтернативи, так само, як існування добра передбачає наявність полярного йому зла. Таким чином, звертаючись до вільного вибору ідеалів добра та блага, ми утверджуємось у вільному виборі певного шляху та способу буття у світі, який саме завдяки наявності інших варіантів – набуває ознак моральності.

Справедливість



Святий Михаїл зважує душі,
Ікона, 1490 р.

Важливе місце з-поміж основних етичних категорій належить категорії справедливості.

Справедливість – це уявлення про належне, що містить в собі вимогу відповідності дії та її оцінки, наслідку, воздаяння (відповідності прав та обов’язків, праці і винагороди, заслуг і визнання, злочину і кари тощо). Крім того, категорія справедливості включає в себе: уявлення про загальне співвідношення цінностей і благ у світі та способів їхнього розподілу між людьми; певний порядок взаємодії людей у суспільстві, в основу якого покладене уявлення про сутність людини та її невід’ємні права.

В економічному вимірі, зокрема, справедливістю є вимога рівності людей у розподіленні обмежених ресурсів. Відсутність належної відповідності в усіх вказаних контекстах розцінюється як несправедливість.

Справедливість виступає одним з найважливіших орієнтирів моральної свідомості та визнається за головну суспільну добродієвість. Уявлення про справедливість ґрунтується на правилах суспільного співжиття, законах і традиціях конкретного суспільства й має однакові приписи для всіх без винятку членів суспільства, незалежно від майнового чи соціального статусу, родинних зв’язків, особистих вподобань тощо. Порушення ж цих правил без необхідних санкцій, що мали б за ними слідувати, так само, як і вибіркового характеру їх застосування, сприймається як **несправедливість**. Справедливість найчастіше асоціюється з ідеєю рівності, хоча слід зазначити, що у різних соціумах різних культурно історичних епох поняття рівності теж

тракувалося у різний спосіб. Однією з найперших форм розуміння справедливості стало уявлення про необхідність дотримання правил і норм звичаєвого права, що накладали на всіх членів суспільства зрівнювальний характер. Порухення цих правил і норм несло за собою обов'язкові відповідні покарання.

Прикладами можуть слугувати **табу** та **принцип таліону**. Табу – сувора ритуальна заборона на вчинення певної дії, яка ґрунтується на уявленні про священний характер дії, порушення ж заборони несе прокляття для порушників з подальшим покаранням (найчастіше – надприродного характеру). Принцип таліону – уявлення про необхідність вчинення відплати у спосіб, симетричний вчиненому проступкові. Класичним прикладом цього принципу є біблійна формула “око за око, зуб за зуб”. В такому уявленні справедливість розуміється як покарання через шкоду, рівну заподіяній. Хоча для нас є очевидним, що це не призводить до повноцінного відновлення справедливості. Ще з часів Античності відомі два основні види справедливості: зрівнювальна та розподільна. *Зрівнювальна справедливість* відноситься до стосунків рівноправних людей відповідно певних предметів або благ. Вона стосується передовсім людських дій та вчинків і вимагає відповідності у питаннях праці та її оплати, збитків та їх відшкодування тощо. Цей принцип передбачає рівні правила для рівних за статусом людей. У свою чергу, *розподільна справедливість* вимагає пропорційності відповідно тих чи інших критеріїв: “рівне – рівним”, “нерівне – нерівним”, “кожному – своє”. Втім, зазначені вимоги є значною мірою формальними, оскільки не дають чіткої відповіді щодо того, кого вважати рівним, а кого – ні, деталі ж застосування цих принципів асоціюються з різними концепціями застосування принципу справедливості. З появою інституту держави дотримання справедливості в суспільстві функціонально закріплюється за правовою системою. Проте діючі закони і право можуть вступати у конфлікт з традиціями та нормами, які визначали поняття справедливості раніше. Зокрема морально-правова свідомість вже не допускає проявів індивідуальної помсти, які передбачались принципом таліону. Починаючи від Нового часу все більшої популярності набуває ідея правової рівності, яка, однак, не відкидає нерівності майнової (економічної) та статусної, але полягає у рівності усіх перед законом, включаючи сферу соціальних обов'язків, та проголошенні формальної рівності можливостей. Проте варто зважати на той факт, що подолання

існуючих нерівностей у суспільстві сьогодні належить до сфери соціальних утопій й стикається з неминучою кризою при будь яких спробах рішучого їх подолання. Яскравим прикладом цього стало падіння СРСР, в якому було практично скасовано право мати приватну власність. Послідовне зображення того, яким чином відбуваються побудова і занепад подібних систем, яскраво зображено в антиутопіях **Еріка Артура Блера** (1903–1950), відомого під псевдонімом Джорджа Орвела. Зокрема цікавим є, зокрема, твір “Колгосп тварин”, у якому в алегоричній формі (без використання йому реально відомих історії імен) показано, яким чином відбуваються моральний занепад і поступове саморуйнування тоталітарних систем.

Сучасні концепції справедливості увібрали в себе вироблені протягом століть гуманістичні ідеї, ґрунтуються на визнанні рівності всіх людей і сформульовані у **Загальній декларації прав людини**, прийнятій 10 грудня 1948 року Генеральною Асамблеєю ООН. За цим документом, всі без винятку люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах, що притаманні їм незалежно від відмінностей за ознаками раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших світоглядних переконань, національного, етнічного, соціального походження, майнового, станового або іншого становища, й мають право на життя, свободу та на особисту недоторканність. Декларація підкреслює недопустимість будь яких проявів рабства, тортур, жорстокого, або такого, що принижує гідність людини, поводження і покарання; проголошує рівність всіх людей перед законом, передбачаючи рівний захист від будь-яких проявів дискримінації; проголошує принцип *презумпції невинуватості* (обвинуваченого у вчиненні злочину людина не вважається винною, доки її провини не буде доведено у суді у встановлений спосіб); забезпечує право кожної людини на недоторканність різних сторін її приватного життя, а також честі й репутації; право на вільне пересування й зміну країни проживання; право на вільне утворення сім'ї, на освіту, участь в культурному житті; право на свободу думки, совісті, світоглядних переконань; право на мирні протести й на управління своєю країною; право на володіння майном, на соціальне забезпечення, право на працю, й гідний життєвий рівень тощо. Крім того у документі зазначається, що кожна людина має також обов'язки перед суспільством, а обмеження, яких вона може зазнавати при здійсненні своїх прав і свобод, мають бути встановлені законом й діяти виключно з метою забезпечення

належного визнання та поваги прав і свобод інших людей, а також забезпечення справедливих вимог суспільної моралі, громадського порядку і загального добробуту в демократичному суспільстві [3].

Зміст ідеї справедливості перебуває в органічному зв'язку з проблемами економічного, політичного, правового характеру та виступає головною суспільною добродією. Визнання суспільними інституціями викладених вище формальних умов рівності сприяє забезпеченню довіри громадян, стабільності та загальному консенсусу. В умовах же несправедливого суспільства, реальність його занепаду, ліквідації чи реформування в еволюційний чи революційний спосіб, лишається тільки питанням часу.

сучасні концепції справедливості визнають наявність нерівностей між людьми, зумовлених їхніми об'єктивними здібностями та заслугами. *Формальна рівність* робить людей однаковими перед законами, прийнятими в їхніх суспільствах, й має на меті забезпечення рівних можливостей реалізації для кожного громадянина, хоча передбачає й наявність відмінностей, які роблять неможливим досягнення усіма ідентичності у розумінні "однаковості". *Пропорційна рівність* діє відповідно принципу релевантних відмінностей і стосується рівної оцінки людей, що належать до певних професійних груп, а також розподіл привілеїв і благ, який здійснюється у відповідності з соціальною значущістю певного виду діяльності.

Американський філософ Джон Ролз (1921–2002), є автором теорії справедливості, що передбачає наступні положення: кожна людина повинна мати рівні права відносно якомога ширшого спектру свобод; суспільно-економічні умови повинні передбачати можливість найбільшої кількості переваг для найменш привілейованих представників суспільства, відповідно принципу відповідальності перед наступними поколіннями та принципом справедливої нерівності; кожна людина повинна мати рівні можливості для доступу до робочих місць та посад державного управління. Відповідно цієї теорії справедливість, в основі якої покладено низький рівень життя більшості населення перестає бути благом.

З категорією справедливості органічно пов'язане поняття **морального обов'язку**. Причому, якщо **обов'язок** прийнято вважати сукупністю зобов'язань індивіда перед іншими людьми та суспільством, то **моральний обов'язок** як етична категорія, має

імперативно-нормативний характер, регламентуючи ті обов'язки, які вимагаються від індивіда в силу виникнення суспільної необхідності.

Специфіка морального обов'язку полягає у передбаченні наявності проблеми співвідношення особистих та суспільних інтересів. Обов'язок постає в якості вищої моральної зобов'язаності, яка переростаючи у внутрішній поклик індивіда, виступає його особистою якістю та стимулом свідомої поведінки, й відтак узгоджує особисті інтереси з громадськими.

Совість

Совість, сумління – є здатністю людини до постановки перед собою моральних зобов'язань, виконання яких вона висуває в якості імперативної вимоги перед собою, забезпечуючи моральний самоконтроль й оцінку власної поведінки.

Механізм совісті спрацьовує в ситуації відсутності зовнішнього контролю у якості самоконтролю, який нерідко сприймається індивідом як голос іншого “я” в собі, для віруючих – голос янгола як представника “світлих сил”, або голос Бога.

Яких би поглядів на природу совісті не дотримувалися дослідники, слід мати на увазі, що вона є продуктом виховання й соціалізації особи. Здебільшого формування цього механізму здійснюється у два етапи: якщо для першого характерною є орієнтація на думку авторитетної постаті з оточення індивіда (ключовими тут є страх осуду і несхвалення), то для другого – звернення до гуманістичних ідеалів й орієнтація на вищі цінності, якими керується у своїй поведінці зріла, сформована особистість.

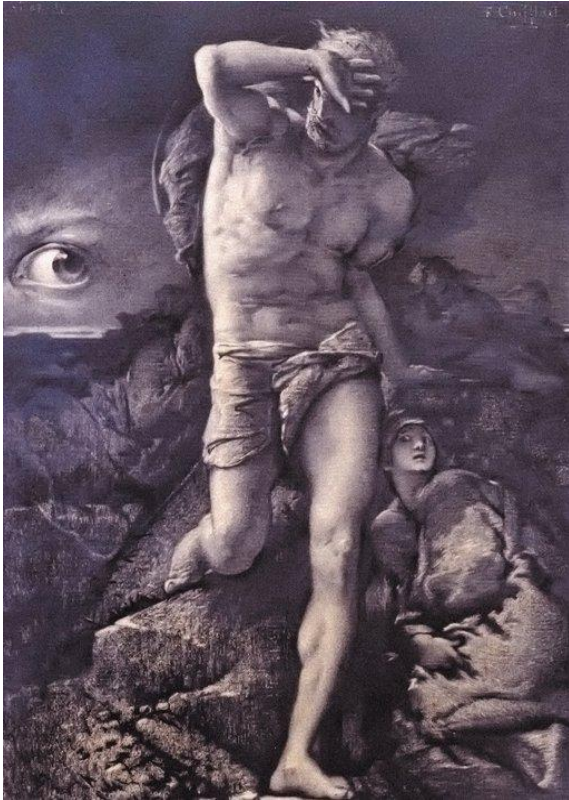
Поняття *свободи совісті*, що уможливорює за кожною людиною право на вільне й самостійне формування життєвих принципів та переконань, право на вільний вибір форм духовного життя, включаючи вільне обрання сповідуваної релігії або ж не сповідування жодної. Таким чином, завдяки механізму совісті людина виробляє власні критерії своєї моральності й бере на себе відповідальність за їх дотримання, практично здійснюючи самоконтроль за допомогою моральної оцінки власних вчинків.

Сором

З категорією совісті органічно пов'язані поняття сорому та покаєння.

Сором як соціальне почуття виникає внаслідок вчинення людиною дій, несумісних з суспільними вимогами моралі й таких, що

принижують людську гідність. Переживати сором можна як за власні негідні вчинки, так і за індивідуальну поведінку інших людей (зокрема близьких), котрі вчиняють щось негідне. Людина, що переживає сором, відчуває незадоволення собою або іншими, засуджує власну поведінку (або поведінку інших людей), жалкує про вчинене (інколи відчуваючи сором щоразу при згадці про подію, що викликала це почуття).



Сумління, Ілюстрація до одноіменного вірша Віктора Гюго, Франсуа Шіффляр (1825–1901 рр.).

Сором, як правило, супроводжується покаянням – публічним визнанням людиною провини (власної або розділеної з іншими людьми) і засудженням негідних вчинків, що мали місце, одночасно з готовністю нести покарання за вчинене. Поняття покаяння має яскраво виражений релігійний зміст й означає також внутрішнє очищення, переоцінку власної поведінки, відмову від аморального, негідного, гріховного способу життя. Покаяння передбачає наявність вольового акту добровільного зізнання у проступках й прийняття відповідальності за них і є неодмінним елементом спокути людини.

Отже, совість виступає ядром моральної самосвідомості особистості, забезпечуючи їй можливість для постійного самовдосконалення та саморозвитку, й разом з тим – для активного перетворення навколишнього світу через підвищення рівня її самосвідомості, сприяє активізації відчуття гармонії з собою й навколишнім світом та загальної позитивної самооцінки.

Таким чином, розглянувши основні, системотворчі категорії етики, можемо ще раз відзначити, що етичні категорії – це поняття, які відображають найсуттєвіші сторони моралі, які поєднуються в певну цілісну систему та складають теоретичний апарат науки про мораль. І хоча зміст категорій етики, їх логічна форма та місце кожної конкретної категорії в цій загальній системі впродовж історії розвитку уявлень про

мораль часами зазнавали значних змін, в залежності від розуміння сучасниками природи моральності, можна стверджувати, що сама система категорій, тим не менше, є відображенням певної структури моралі.

Література:

1. Арндт Х. Айхман в Єрусалимі. Розповідь про банальність зла / пер. з англ. А. Котенко : Видання друге, виправлене. Київ : Дух і Літера, 2021. 376 с.
2. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла. 2016. 192 с.
3. Загальна Декларація Прав Людини. 1948. URL : https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_015#Text (дата звернення: 03. 04. 2023).
4. Конфуцій. Бесіди і судження / пер. Т. Рожко. Київ : Арій, 2022. 224 с.
5. Малахов В. Етика : Курс лекцій : навч. посібник. Київ : Либідь, 2001. 384 с.
6. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів : Літопис, 2002. 320 с.
7. Скрипнікова С. Проблема субстанційності зла у філософії А. Бадью. *Київські філософські студії-2020* : матеріали всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Київ, 19 травня 2020 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. Р. О. Додонова. Київ : Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020. С. 126-129.

Завдання та запитання до теми:

1. Що входить до числа основних етичних категорій? Дайте їх загальну характеристику.
2. В чому полягає особливе значення для етики категорій добра і зла? Чому вони вважаються основоположними для етики? Який зміст несуть в собі поняття морального добра та морального зла?
3. Які ще визначення добра і зла вам відомі?
4. Яке значення несе в собі совість як категорія етики?
5. На яких ідеях побудовані сучасні концепції справедливості?

Тестові завдання

1. До основних категорій етики належать поняття:
 - а) добро, прекрасне, культура, знак, символ, щастя, совість, гідність, зло;
 - б) добро, краса, гідність, піднесене, героїчне, щастя, зло, потворне, низьке;
 - в) добро, справедливість, гідність, щастя, сенс життя, совість, обов'язок, зло;
 - г) добро, зло, благо, істина, світ, пізнання, буття, сенс життя, щастя, любов.

2. Думка, що вчиняти зло можна лише від незнання, належить:
- а) софістам;
 - б) Сократу;
 - в) Арістотелю;
 - г) Достоєвському.
3. Основною характеристикою морального зла є:
- а) моральність людини, яка вчинила зло;
 - б) належність зла до системи моралі;
 - в) моральність самого зла;
 - г) усвідомлення людиною, яка чинить зло аморальності своїх дій та їх наслідків.
4. Сучасні концепції справедливості увібрали в себе ідеї:
- а) суспільної та майнової рівності;
 - б) звичаєвого права;
 - в) принципу таліону;
 - г) гуманізму, свобод та рівності.
5. Наявність совісті (сумління) в індивіда є результатом:
- а) вродженого характеру особистості;
 - б) родинного та суспільного виховання особистості;
 - в) здатності особистості формулювати цілі власного розвитку та вимагати від себе їх виконання;
 - г) інтеріоризації моральних вимог суспільства в самовимоги особистості, разом із здатністю до морального самоконтролю та моральної оцінки своїх вчинків.

Ключ: 1 в, 2 б, 3 г, 4 г, 5 г.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“КАТЕГОРІЇ ЕТИКИ”



АЛЕН БАДЬЮ
(1937 р. н.)



Ален Бадью – сучасний французький філософ, політичний мислитель, письменник. Написана ним у 1993 р. “Етика” є однією з найвідоміших його праць, у якій автор у досить простій, тезовій, розрахованій саме на студентську читацьку аудиторію широкого профілю, манері, викладає основні підвалини своєї теорії Істин та, нерозривно пов’язаної з нею, етики Істин. Книга висвітлює принципові для філософа засади його розуміння питань одвічної взаємозалежності основних категорій етики – Добра і Зла, віддаючи першість Добру та детально розглядаючи усі сучасні маски та небезпеки Зла.

У наведеному нижче фрагменті праці “Етика. Нарис про розуміння зла” пропонуємо глибше ознайомитись із одним з трьох основних визначень зла, що дає філософ.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Етика. Нарис про розуміння зла / Ален Бадью; пер. з фр. Володимира Артюха та Андрія Рєпи. Київ: Комубук, 2016. 192 с.

Д. Нарис теорії Зла

1. Симулякр і терор

Ми бачили, що не будь яке “нововведення” може бути подією. Потрібно також, щоб подія закликала й іменувала центральну порожнечу ситуації, для якої ця подія стається як подія. ...

... Отож “подія” нібито наближає та іменує не порожнечу попередньої ситуація а її повноту. Не універсальність того, що не тримається на жодній партикулярній рисі (на жодній партикулярній множинності), а абсолютну партикулярність спільноти, вкоріненої в ґрунт, кров і расу.

Справжня подія лежить у витоках істини – єдиної для всіх і вічної – тому, що вона прив'язана до партикулярної ситуації тільки за посередництвом її порожнечі. Порожнеча, множинність-із-нічого, нікого не виключає і не обмежує. Вона є абсолютною нейтральністю буття. Тому вірність, витоком якої є подія, хоч і становить іменний розрив у певній одиничній ситуації, але, попри це, є адресованою універсально.

А от утворений захопленням влади нацистами в 1933 році розрив, який формально неможливо було відрізнити від події, що й збило з пантелику Гайдеггера, мислився як “німецька” революція і був вірний тільки уявній національній субстанції одного народу, хоча насправді він звертався тільки до тих, кого сам автор визначив як “німців”. Тому-то цей розрив, з моменту іменування події і попри те, що це ім'я “революція” функціонує в додатку до справді універсальних подій (наприклад, до революцій 1792 або 1917 років), був радикально нездатним до будь-якої істини.

Коли під запозиченими реальних процесів істини іменами радикальний розрив у ситуації закликає замість порожнечі до “повної” партикулярності або ж до гаданої субстанції цієї ситуації, то можна стверджувати, що ми маємо справу з симулякром істини.

“Симулякр” треба розуміти в прямому сенсі цього слова: йому властиві всі формальні риси істини. Не тільки універсальне іменування події, що спричиняє могутність радикального розриву, але й “зобов'язання” вірності й сприяння виникненню симулякра суб'єкта, піднесеного хоча, – й без появи будь-якого Безсмертного, – над людською тваринністю інших, тих, кого доволіно проголошують виключеними із субстанції спільноти, просування й панування якої забезпечує симулякр події.

Вірність симулякрові, на відміну від вірності події, скеровує свій розрив не до універсальності порожнечі, а до, відповідно, замкненої партикулярності абстрактної сукупності (“німці” чи “арійці”). Дотримання вірності обов'язково передбачає нескінченне конструювання цієї сукупності, й для цього немає іншого способу, окрім як “витворювати порожнечу” довкола неї. Витіснена конструюванням симулякра “події-субстанції” порожнеча повертається разом зі своєю універсальністю як щось, що потрібно здійснити заради існування цієї субстанції. Це також означає: “усім” (і “всі” в цьому разі – це неминуче ті, хто не належить до німецької субстанції спільноти, яка є не “всіма” а лише “деким”, хто панує над “усіма”) адресовано не що інше, як смерть, або ж відкладену форму смерті: рабство на службі німецькій субстанції.

Отож вірність симулякрові (а вона вимагає від “когось” німецької субстанції жертв і тривалої відданості, адже вона реально є формою вірності) передбачає війну та винищення. І це не просто засоби для досягнення мети, вони складають саме реальне такої вірності.

...

Будь-які заклики до ґрунту, крові, раси, звичаю, спільноти працюють безпосередньо проти істин, і саме ця сукупність називається “ворогом” в етиці істин. Натомість вірність симулякрові, який уславлює спільноту, кров, расу тощо, іменує ворогом, наприклад, під іменем “єврей”, якраз абстрактну універсальність, вічність істин, звернення до всіх.

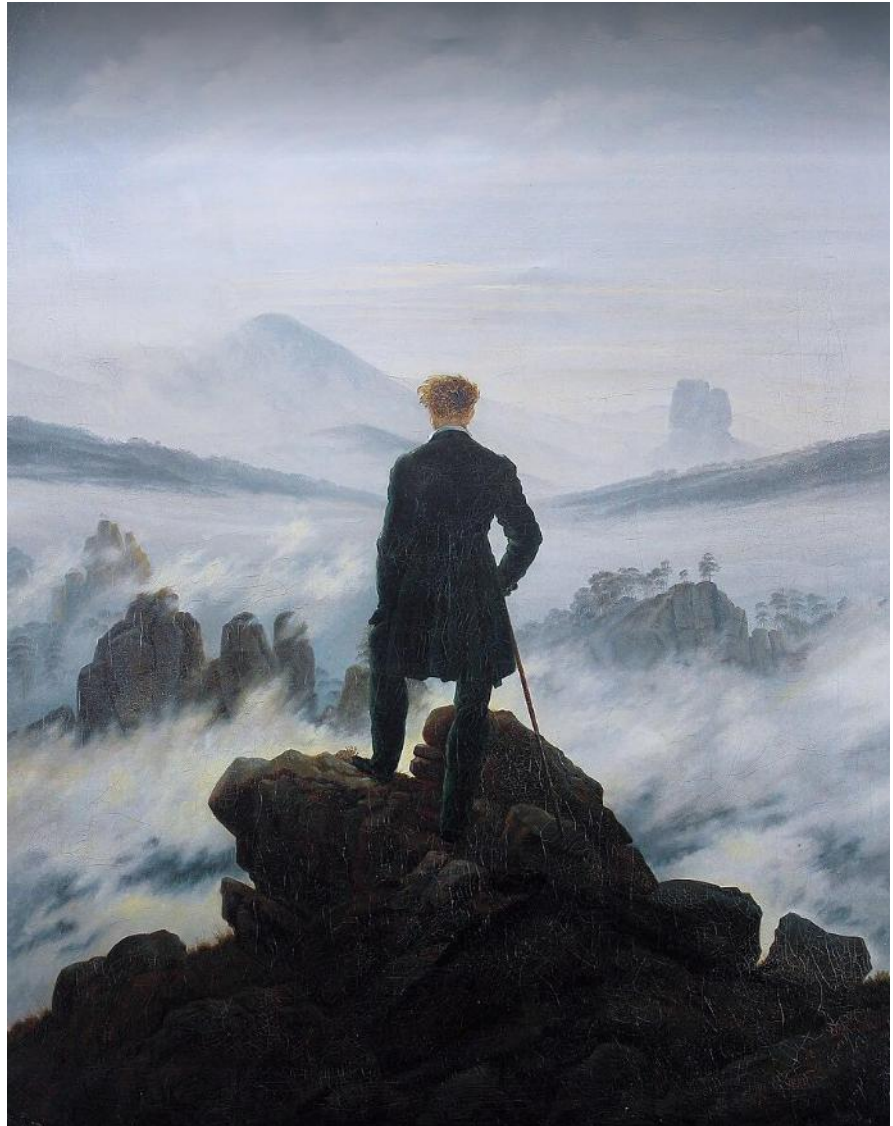
До цього слід додати, що трактування того, що розуміється під іменами в цих двох випадках, діаметрально протилежне. Адже яким ворогом істини він не був, цей “хтось” завжди подається в етиці істин як той, хто здатний стати Безсмертним, яким він і є. Тож ми можемо боротися судженнями та опініями, якими він обмінюється з іншими, створюючи будь-яку вірність, але не з його особою, яка з цих обставинах не важлива й до якої, зрештою, будь-яка істина звертається також. Тимчасом як порожнеча, якою вірний симулякрові намагається оточити свою гадану субстанцію, повинна бути реальною порожнечою, витканою із самого тіла.

Вірність симулякрові – цій жакливій імітації істин, позаяк вона не є суб’єктивною з’явою певного Безсмертного, передбачає у тому, кого вона визнає ворогом, лише його не уникає партикулярне існування людської тварини. Саме це існування й має підтримувати повернення порожнечі. Ось чому дотримання вірності симулякрові з необхідністю виявляється провадженням терору. Тут під терором ми розуміємо не політичне поняття Терору.... а звичайну редукцію всіх і кожного до їхнього буття-до-смерті. Цей терор насправді постулює: щоб була субстанція, ніщо не має бути. ...

Ми взяли приклад нацизму, бо він входить до “етичної” конфігурації (“радикальне Зло”), якій ми протиставляємо етику істин. Тут ідеться про симулякр події, що породжує політичну вірність. Умова його можливості полягає в реально подієвих політичних революціях, універсально звернених до всіх. Але трапляються також симулякри, які пов’язані з іншими можливими типами процесу істини. Визначити їх – це корисна справа для читача. Так, можна помітити, що повні сексуальні пристрасті є симулякрами любовної події. Немає сумніву в тому, що вони породжують терор і насильство. Грубі проповіді обскурантів подаються як симулятор науки, і їхні згубні наслідки легко помітити. І так далі. Однак в усіх цих випадках це насильство та згубні наслідки неможливо зрозуміти, якщо не осмислювати їх на основі процесі істини, симулякр яких вони утворюють.

Отже, нашим першим визначенням Зла буде таке: Зло є процесом симулякра істини. І, по суті, під вигаданим ним ім’ям, він є терором, зверненням проти всіх.

МОРАЛЬНА СВОБОДА ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ



*Мандрівник над морем туману,
Каспар Давид Фрідріх, 1818 р.*

Поняття моральної свободи

Свобода є одним із найважливіших аспектів буття людини. В оцінці видатного французького філософа, письменника Жана-Поля Сартра (1905–1980) “...людина є вільною, людина – це свобода” [11]. Сучасна західна цивілізація заснована на ідеях свободи та приватності.

Проблема свободи є визначальною для етики, оскільки з відповіддю на запитання “Чи є людина джерелом своїх вчинків?”, пов’язане визнання самої можливості існування моралі та етики. Відомий сучасний український етик Віктор Малахов назвав проблему свободи “проблемою, з якої починається етика як теорія моральної діяльності” [7, с. 259].

Але що ж таке свобода? Польсько-британський соціолог, філософ Зигмунт Бауман (1925–2017) у трактаті “Свобода” порівнює її з повітрям, яким ми дихаємо: ми не питаємо, що таке повітря й не думаємо про нього, поки не опинимося у переповненому людьми приміщенні, в якому важко дихати. Так і про свободу, на думку філософа, ми згадуємо лише тоді, коли відчуваємо її брак [3, с. 13].



Людина, яка сама собою управляє,
Наталія Савранська, 2019 р.

Поняття “свобода” є непростим у тому сенсі, що воно не є однозначним, має чимало інтерпретацій і безліч визначень.

Насамперед, свобода асоціюється з відсутністю обмежень, можливістю робити те, що хочеш. Але людина завжди стикається з певними об’єктивними обмеженнями. Вона обмежена своїми фізичними та психічними властивостями. Не може злетіти як птах, навіть якщо дуже цього захоче. Вона не може за мить опинитися на Гаїті, чи в будь-якому іншому місці. Так само, як і не може миттєво вивчити іноземну мову. Тому, і її свобода може реалізовуватися лише у відповідних межах.

Проте, коли людина усвідомлює цю свою обмеженість, вона починає шукати можливості її подолання. За допомогою різноманітних технічних пристроїв може робити те, що ще вчора здавалося неможливим. Так людина не може за мить, наприклад, опинитися у Британії, але спроможна це зробити набагато швидше, ніж сто років тому, якщо полетить літаком. Людина

не може пам'ятати величезну кількість інформації, але за неї це може зробити комп'ютер. Освіта, нові знання, навички, інформація – усе зазначене розширює межі нашої свободи.

За допомогою технологій людина долає свої об'єктивні обмеження й намагається розширити свою індивідуальну свободу. Але можемо зіткнутися й з обмеженням ресурсів. Ми можемо захотіти опинитися у віддаленому регіоні земної кулі, й це можна зробити за допомогою літака, але квитків може не бути, або вони занадто дорого коштують, до того ж нам може знадобитися віза тощо. Таким чином наша свобода виявляється обмеженою, як фізичними та психічними властивостями, так і наявними ресурсами.

Свобода пов'язана з відсутністю зовнішнього примусу і заборон. Звичайно, якщо нас хтось до чогось примушує, або щось забороняє, то ми втрачаємо змогу реалізувати нашу свободу. З. Бауман свій вищезазначений трактат, присвячений свободі починає фразою: “Ви можете говорити, що хочете – це вільна країна” [3; с. 13], тобто ніхто не забороняє цю дію. У даному контексті ми говоримо про свободу як відсутність різноманітних заборон, покарань, обмежень тощо, тобто, про “негативну” свободу. Говорячи словами ще одного британського філософа, дослідника проблем свободи, І. Берліна (1909–1997), вона полягає у тому, щоб “не відчувати чужого втручання”. Відповідно, чим менш інтенсивно відбуватиметься втручання у наше життя, тим більшою буде наша свобода. Але і в цьому сенсі свобода не може бути безмежною. Така свобода перетворилася б на свавілля і унеможливила б мирне та конструктивне співіснування людей у суспільстві. Один з найвпливовіших мислителів Просвітництва, теоретик лібералізму, британський філософ Дж. Локк (1632–1704) підкреслював, що кожна людина є вільною й ніхто не має права поневолювати інших, але при цьому зазначав, що “свобода не є “свободою кожної людини робити те, що вона хоче” (оскільки хто міг би бути вільним, якби будь-яка інша людина за своєю примхою могла тиранити його?); вона є свободою людини розпоряджатися як їй завгодно своєю особистістю, своїми діями, володіннями й всією своєю власністю у межах тих законів, яким вона підпорядковується, і, таким чином, не піддаватися деспотичній волі іншого, а вільно дотримуватись своєї волі” [6]. Оскільки люди живуть у суспільстві, серед собі подібних, вони змушені поступатися частиною своєї свободи. Відома французька легенда розповідає про суд над людиною, котра так розмахувала своїми руками, що випадково розбила ніс іншій людині. Звинувачуваний виправдовувався тим, що

Його ніхто не може позбавити свободи розмахувати своїми власними руками так, як йому заманеться. Проте суд виніс адекватний вирок: звинувачуваний винен, оскільки свобода розмахувати руками однієї людини закінчується там, де починається ніс іншої людини. Відтак, кожен з нас завжди має пам'ятати про інших, про простір для реалізації їхньої співмірної свободи, інакше говорячи, пам'ятати про “інші носи”. Один з найвпливовіших британських філософів ХІХ ст., політичний економіст і громадський діяч Дж. Ст. Мілль (1806–1873) наполягав на тому, що “влада суспільства над індивідом не має простягатися далі того, наскільки дії індивіда стосуються інших людей; в тих же своїх діях, які стосуються лише його самого, індивід має бути абсолютно незалежним...” [8, с. 20-21].

Кожна людина повсякденно пов'язана з іншими, тому цілковитої незалежності і, відповідно, цілковитої свободи від інших не може бути. Більше того, така свобода була б тягарем для кожного з нас. З. Бауман вважає, що “повну свободу” ми можемо лише уявити, причому у вигляді абсолютної самотності, в якій для людини практично неможливо вижити. В одному з найвідоміших своїх романів “Степовий вовк” німецький письменник Герман Гессе (1877–1962) переконливо змальовує руйнівну силу надмірної свободи: “він досяг своєї мети, завжди був незалежний, ніхто йому не наказував, ні до кого йому не треба було пристосовуватись, він сам вирішував, що йому робити, а що лишити... Та коли вже Гарі повністю користався здобутою волею, він раптом усвідомив, що його воля – смерть, що він лишився сам, що світ, на лихо, дав йому спокій, що люди до нього збайдужіли і навіть він сам до себе збайдужів. Він почав повільно задихатися в дедалі рідшій атмосфері ізоляції і самоти. Бо тепер уже самота й незалежність були не мрією і метою, а його долею і його карою.” [4; с. 23].

Віднайти баланс між індивідуальною свободою приватного життя людини і не-свободою соціально-контрольованого життя не так вже й легко. Різні суспільства реалізують не просто відмінні, а інколи і протилежні моделі такого співвідношення: від лібертаріанства (яке обстоює максималізацію особистої свободи та мінімізацію державного втручання у життя людини) до авторитаризму й тоталітаризму (вони засновані на цілковитому підпорядкуванні державній владі й регламентації як суспільної, так і приватної сфер життя людини).

Свобода з'являється тільки тоді, коли є вибір, можливість обирати бажане. Якщо ж можливий лише один варіант дій й немає жодної

альтернативи, то й свободи немає. Свобода від зовнішнього тиску є неодмінною, проте далеко не невичерпною складовою свободи загалом. Свобода – це вияв волі. Але відразу постає питання куди спрямована ця воля і на що. Існує свобода не тільки “від”, але й “для”. Така диференціація набуває особливого значення для людини, коли та усвідомлює навіщо їй свобода й на що її “витрачати”.

Один з найвідоміших психоаналітиків, німецько-американський соціальний психолог і філософ Еріх Фромм (1900–1980) порушує важливу проблему внутрішніх факторів, які заважають реалізації свободи. Наприклад, одним із суттєвих аспектів свободи людини у сучасному світі є свобода віросповідання, проте філософ зазначає, що “проте сучасний індивід практично втратив внутрішню здатність вірити в щось, існування чого не можна довести методами природничих наук” [13, с. 110].

Ще однією ваговою складовою свободи є свобода слова, проте, на думку Фромма допоки людина думає “те, що думає і говорить решта людей” [13, с. 111] й не навчилася мислити оригінально, у цій свободі немає сенсу. Свобода від зовнішньої влади також позбавлена особливого сенсу, допоки людина поводить себе відповідно до очікувань інших і боїться суттєво відрізнятись від них. Філософ наголошує, що проблема свободи є не лише кількісною, але й якісною, і не лише зовнішньою, але й внутрішньою [13].

Звертає належну увагу й на негативний аспект свободи. Е. Фромм доводить, що у сучасному капіталістичному суспільстві з людиною відбуваються дві протилежні зміни пов’язані зі свободою: людина стає дедалі “незалежнішою, самодостатнішою та критичнішою, і при цьому стає більш ізольованою, самотньою та наляканою” [13, с. 110].

Важливою проблемою етики є свобода волі, тобто питання про те, чи є людина справді активним суб’єктом своїх вчинків. За твердженням німецького філософа Артура Шопенгауера (1788–1860) “емпіричне розуміння свободи висловлює наступне: “я вільний, якщо можу робити те, що я хочу” [16], але питання полягає у свободі самого нашого бажання: “Чи можеш ти також хотіти того, що ти хочеш?” [16], тобто, чи можемо ми обирати хотіння, чи не хотіння того, що ми хочемо.

Відповідь на запитання, чи може людина діяти з власної волі незалежно від обставин, є визначальною для етики, оскільки, якщо ми визнаємо, що від людини нічого не залежить (вона не має свободи вибору і отже ні на що не впливає), тоді безглуздо говорити й про моральні добро і зло. Нерідко, справедливо зауважує В. Малахов, “...

вимушені прояви людської активності як такі випадають із поля зору моралі: вимушене добро не цінують, вимушене зло прощають, – аж поки не постає питання про необхідність для примушованого за будь-яких умов усе ж бути гідним звання людини, отже, виборювати свою свободу” [7, с. 260].

Тобто сфера свободи – це і сфера усвідомлення гідності людини. Мислителі різних часів пропонували широкий спектр підходів до свободи волі: від строгого детермінізму (від лат. *determinatus* – визначений, обмежений) до індетермінізму (від лат. *indeterminatus* – невизначений, необмежений, тобто протилежний детермінізмові). Згідно з детермінізмом все має свою причину, й, відповідно, все є передбачуваним, все є наперед визначеним долею, Богом, природою тощо. Вчинки людини, її вибір зумовлені її природою (у тому числі особливостями роботи мозку), характером, середовищем тощо. Отже, свободи волі не існує, це лише ілюзія.

Останнім часом думки про напередвизначеність вчинків людини, незалежність її рішень від неї самої, відсутність контролю над власними діями набули широкого розповсюдження серед нейрофізіологів, психологів та філософів. Зазначене пов’язане з новими можливостями дослідження мозку й розвитком нейронаук. Одним з найвідоміших експериментів, який детерміністи використовують для доведення відсутності свободи волі є проведений у 1983 р. американським психологом Бенджаміном Лібетом (1916–2007). У ході експерименту до зап’ястя людини та до певних ділянок її мозку були підключені датчики, які фіксували її готовність рухати зап’ястком, так званий “потенціал готовності”. Сама ж людина мала зафіксувати час усвідомлення цієї готовності. З’ясувалося, що готовність до дії в мозку виникає приблизно на 300 мілісекунд раніше, ніж людина усвідомлює своє рішення вчинити цю дію. Втім, сам Б. Лібет не вважав, що результати його експерименту заперечують свободу волі, оскільки між усвідомленням готовності до дії і самою дією залишається ще близько 150 мілісекунд, протягом яких людина може відмовитися від неї, або словами психолога “накласти вето” на свою дію. Тобто, не зважаючи на попередню готовність до дії, вона може бути як вчинена, так і не вчинена.

Індетермінізм, на відміну від детермінізму, навпаки, заперечує напередвизначеність вчинків людини, а, вагомого, у граничних формах і визначального значення надає випадковості та волі.

Особливість моральної свободи полягає в тому, що вона реалізується через вибір між добром та злом, правильними та неправильними вчинками: “дія є моральною, коли вона ґрунтується на виборі в полі протистояння добра і зла. Таким чином, її визначення як моральної передбачає свободу людини, її здатність обирати” [7; с. 260].

Проблема морального вибору

У сучасному світі моральний вибір став провідним способом існування людини і суспільства. Угорська філософиня Агнеш Хеллер (1929 р. н.) у статті “Два стовпи сучасної етики” використовує цікаву метафору. Вона порівнює сучасних людей з конвертами без адрес “саме тому, що конверти, в яких чоловіків та жінок вкидають у сучасний світ, не мають адреси, вони змушені раніше чи пізніше самі адресувати свій конверт” [18, с. 30]. Сьогодні людина наділена можливістю обрати ким бути, де навчатися, чим займатися, з ким спілкуватися, де жити тощо. Проте, зазначений вибір ускладнюється усвідомленням того, що обираючи щось одне, людина автоматично відмовляється від іншого. На думку, З. Баумана “кожен сам має відповісти на питання “хто я такий”, “як я маю жити”, “ким я хочу стати” – і бути готовим врешті-решт прийняти відповідальність за конкретні відповіді” [3].

У кінофільмі бельгійського режисера Жако Ван Дормалю “Пан Ніхто” (2009 р.) переконливо показано, як може змінитися життя людини залежно від того, що вона обере і як цей вибір може змінити її долю. Головний герой цього фільму Немо зазначає: “Не можна повернути час назад. Ось чому обирати так важко. Потрібно зробити правильний вибір. Поки вибір не зроблений, все на світі можливо”. У той же час людина є істотою обмеженою, нездатною на всеосяжне осмислення й цілковитий контроль над собою, що спричиняє значну кількість помилок у виборі.

Причину того, чому люди помиляються і не завжди міркують правильно та раціонально, певною мірою пояснює популярна серед представників нейронаук дуальна модель мислення. Згідно з цим підходом, рішення і поведінка засновані на двох відмінних психічних підсистемах: 1) інтуїтивний, що діє швидко і без вагомих зусиль, в рамках підсвідомого або передсвідомого, і інформація в якій обробляється комплексно і емоційно; 2) раціональній, контрольованій, свідомій, що вимагає вагомих зусиль й у якій відбувається аналітична покрокова аргументація [20, с. 257].

Теорія двох систем мислення цілком може бути застосована у площині дослідження прийняття моральних рішень й здійснення морального вибору.

Якби людина робила моральний вибір лише раціонально, процес прийняття моральних рішень був би схожий на описаний у творах одного із найвідоміших письменників-фантастів Айзека Азімова (1920–1992). В його фантастичних творах мислячі машини приймали рішення на основі сформульованих ним трьох законів робототехніки:

1) робот не може завдати шкоду людині або своєю бездіяльністю допустити, щоб людині була завдана шкода;

2) робот повинен підкорятися усім наказам людини, окрім випадків, коли ці накази суперечать попередньому закону;

3) робот повинен піклуватися про свою безпеку в тій мірі, в якій це не суперечить обом попереднім законам [1].

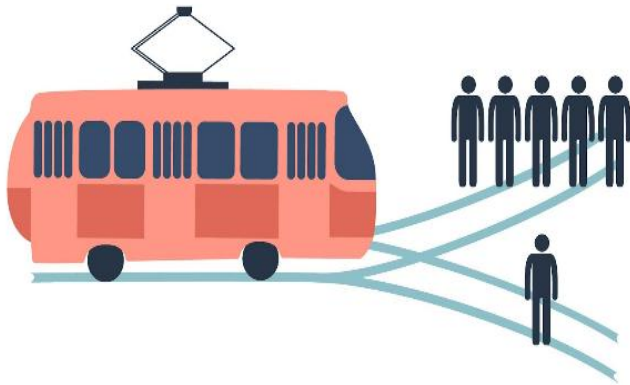
Роботи завжди неухильно дотримуються цих законів. Вони раціонально вираховують свої рішення і, якщо раптом ці рішення порушують Перший закон, то це призводить до фізичної руйнації машини. Натомість, реальні люди здійснюють моральний вибір не лише раціонально, але й інтуїтивно, автоматично.

Зазначене підтверджують і наукові дослідження.

Проблема трамваю

У 70-80-х роках ХХ століття науковці запропонували розглянути цікаву уявну ситуацію, пов'язану з проблемою морального вибору, так звану *trolley problem* – “проблему трамваю” або “проблему вагонетки”, яку у своїх працях (1967 р.) використала британська філософія Філіппа Фут (1920–2010), й пізніше (у 1985 р.) розвинула американська філософія Джудіт Джарвіс Томсон (1929 р. н.).

Зазначена дилема особливо актуалізувалася в останні десятиріччя у зв'язку з дослідженнями інтуїтивності моральних рішень. “Проблема вагонетки” полягає у наступному. Дослідники пропонують уявити себе водієм трамваю. Трамвай проїжджає поворот, за яким п'ять залізничників ремонтують колію. З метою уникнути зіткнення ви натискаєте на гальма, але виявляється, що вони не спрацьовують. Ви помічаєте відгалуження колії, на яке можете звернути і врятувати життя п'ятьох залізничників.



*Проблема трамваю (вагонетки),
Наталія Савранська, 2019 р.*

На цьому відгалуженні також працює один залізничник, але, якщо ви повернете ви вб'єте лише його одного [24, с. 1395]. Дж. Томпсон називає цю ситуацію “Водій трамваю” і пропонує також розглянути ситуацію “Перехожий біля перемикача”, в якій та ж ситуація має одну відмінність, що ви не водій трамваю, а перехожий, який, щоб врятувати п'ятьох

людей, може перемкнути стрілку колій. Наступна ситуація, яку описує Дж. Томпсон – “Товстун”. У цьому випадку ви стоїте на пішохідному мосту над колією трамваю. Так само бачите, що на колії знаходяться п'ятеро людей і єдине, що може зупинити трамвай – це скинути щось достатньо важке на колію. Ви оглядаєтесь, нічого не знаходите, але помічаєте огрядну людину, яка нахилилася за перила і ви можете її зіштовхнути, але завдяки цій дії зупинити трамвай і врятувати п'ятьох людей, які знаходяться на колії [24, с. 1409].

Наведені ситуації супроводжуються альтернативними запитаннями: чи припустимо повернути трамвай у першому випадку; чи припустимо перемкнути стрілку у другому випадку; й чи припустимо зіштовхнути людину у третьому випадку. Дж. Томпсон зазначає, що більшість людей вважають припустимим, або навіть обов'язковим повернути трамвай, лише частина людей вважають неприпустимим перевести стрілки, але абсолютна більшість вважає неприпустимим – зіштовхнути людину.

Американський науковець, біолог-еволюціоніст Марк Хаузер (1959 р. н.) разом зі своїми студентами розробив “Тест на моральне почуття”, в якому, у тому числі, використовувалася подібна дилема.

Тест розмістили в мережі Інтернет. За отриманими результатами близько 90% вважають припустимим перевести стрілки і лише 10% – штовхнути гладку людину на колію. Учасники тестування обґрунтовували свої відповіді по-різному, а близько 70% незалежно від рівня освіти взагалі не могли їх чітко аргументувати [14, с. 193-194].

М. Хаузер доводить, що людям властиве вроджене моральне почуття. Стосовно “проблеми трамваю” він зазначає, що люди вважають “навмисну шкоду гіршою за передбачену..., але, як правило, не усвідомлюють, що у своїх судженнях спираються на різницю в оцінках навмисної і передбаченої шкоди” [14, с. 585]. Науковець наполягає на тому, що саме інтуїтивні моральні уявлення покладені в основу багатьох наших суджень, хоча іноді суперечать принципам релігії або права. Таким чином, у процесі морального вибору людина застосовує обидві мисленнєві системи: раціональну і інтуїтивну. Але що ж таке моральний вибір й у чому полягає його особливість?

Щодня людина стикається з величезною кількістю альтернатив: що одягти, на чому їхати, що їсти, де сидіти, з ким спілкуватися тощо, одну з яких слід обрати. У більшості випадків вибір не стає проблемою і здійснюється автоматично. Але вибір між тим, що обрати на сніданок, чи на якому транспорті їхати виходить за межі моралі. Він морально нейтральний. Моральна ж свобода реалізується лише, коли постає вибір між Добром та Злом, альтернативними цінностями, правильними й неправильними вчинками. Моральний вибір людини асоціюється з відповіддю на запитання: “Що для мене важливо? Якими є мої цінності? Врешті-решт, яким я є?”.

А. Хеллер наголошує, що коли людина обирає себе як моральну особистість, вона не просто обирає доброту чи чесність, тобто якусь чесноту чи цінність, вона “обирає саму себе як добропорядну, чесну людину” [18]. Через свої моральні рішення людина може бути здатною до рефлексії, усвідомлювати себе, те, якою вона є, аналізувати й аргументувати для себе правильність чи неправильність прийнятого рішення. У ситуації морального вибору ми робимо вибір себе й розуміємо себе через наші вчинки. Якщо я вважаю себе чесним, але між чесністю та власною користю на практиці обираю другу, я надалі не можу вважати себе чесним. Герой п’єси “За зачиненими дверима” Ж.-П. Сартра Гарсен, який вважав себе героєм, але одного разу вчинив як боягуз й, шукаючи для себе виправдань, промовляє: “Я не придумав цей героїзм. Я його обрав. Ми такі, якими хочемо себе бачити”. На що отримує відповідь “Доведи, що це була не видумка. Лише вчинки визначають ціну наших бажань” [10].

Навіть визнання себе боягузом вимагає особистої рефлексії і мужності: я хотів би бути героєм, я розумію, що це правильно і треба діяти по-геройськи, але я вчинив як боягуз, тому більше не можу вважати себе героєм. Обмірковування своїх попередніх вчинків впливають на наступні.

Людина обирає себе в кожному конкретному вчинку й кожних конкретних обставинах. Тому вона не може обрати себе раз і назавжди, одного разу стати героєм назавжди, оскільки в майбутньому можуть скластися обставини, за яких вона поведе себе як боягуз. Кожна людина вписана у контекст свого власного, унікального, ні на що інше не схожого життя. Людина обирає себе постійно, в кожному конкретному вчинку, навіть якщо вона чинить неправильно, завжди лишається надія, що наступного разу вона здійснить інший вибір, і стане героєм. Надія на виправлення втрачається лише за умови, коли вже неможливо діяти і неможливо обирати. Трагічність ситуації Гарсена якраз і полягає в тому, що він вже помер і усвідомлює, що вчинив як боягуз. Можливості обрати себе іншого вже немає, він боягузом залишився назавжди. Допоки ж людина продовжує робити вчинки, залишається можливість перетворення боягуза на героя. Людина набуває розвитку, лише через подолання себе, власних вже вироблених звичок. У праці “Екзистенціалізм – це гуманізм” Ж.-П. Сартр зазначає, що, обираючи себе, людина також обирає і всіх людей і “немає жодної нашої дії, яка, створюючи з нас людину, якою ми хотіли б бути, не створювала у той же час образ людини, якою вона, на нашу думку, має бути” [11].

Відповідальність

З. Бауман у роботі “Свобода” розмірковує над актуальною фразою “Ви можете говорити що хочете – це вільна країна”, що також “означає чинити вчинки під свою відповідальність. Людина вільна переслідувати (й у випадку успіху досягати) власних цілей, але вона також вільна зазнати невдачі” [3, с. 13]. Якщо ми визнаємо за людиною здатність робити вільний вибір, реалізовувати свободу волі, то і за результати цього вибору – успіхи або невдачі – вона сама несе відповідальність. Свобода вимагає відповідальності, власної відповідальності людини за себе, за свій вибір, за свої вчинки та їх наслідки. У праці “Екзистенціалізм – це гуманізм” Ж.-П. Сартр зазначає, що “людина приречена бути вільною. Приречена, оскільки не сама себе створила, але вільна тому, що одного разу закинута в світ, відповідає за все, що робить” [9]. Оскільки людина обирає, яким чином їй діяти, вона несе й

відповідальність за свій вибір.

Свобода волі вимагає ставити людині за заслугу її слова і дії й накладає відповідальність за них. Арістотель у III книзі “Нікомахової етики” зазначає, що людина має отримувати похвалу або засудження за свої самохитні, тобто добровільні, вчинки. Несамохитними є вчинки, які здійснюються підневільно, або з невідання. Джерело підневільного вчинку знаходиться зовні, “скажімо якщо людину куди-небудь доставить морський вітер чи наділені владою люди” [2, с. 91]. Тобто добровільний вчинок не може бути здійснений примусово. Змішаними (можуть бути самохитними, або несамохитними за певних умов), на думку Арістотеля, є вчинки, які здійснюються зі страху перед більшими бідами, або заради чогось. Дії, які здійсненні “по невіданню” є несамохитними, якщо вони змусили “страждати і каятися” [2, с. 95]. Людина несе моральну відповідальність лише за добровільні свідомі вчинки. Відповідальність може бути обмеженою, якщо вчинок не був здійснений добровільно, а наприклад, під тиском, через погрози тощо. Моральна відповідальність, на відміну від юридичної, не регулюється державою. Вона не тягне за собою обов’язкового засудження та покарання за вчинені аморальні дії. Моральна відповідальність скоріше виступає як здатність “тримати відповідь” за свої вчинки, чинити свідомо перед судом власної совісті. Йдеться про впевненість у вчинках, у тому, наскільки вони правильні й відповідають нормам моралі. Моральна відповідальність – це здатність усвідомлювати себе причиною своїх дій та їх наслідків, подій і процесів, які відбуваються з самою людиною, з іншими людьми й зі світом в цілому. Вона пов’язана з усвідомленням свого впливу й своєї причетності до різних подій та явищ. Відповідальність реалізується як особливий вид контролю за своїми вчинками.

Французький філософ Емануель Левінас (1906–1995) пропонує свою формулу відповідальності (яку він, щоправда, запозичив у російського письменника Ф. Достоевського): “всі люди є відповідальними одні за одних, і я – більше за всіх” [5, с. 124]. Якщо кожна людина відповідальна за всіх, то вона відповідальна і за соціальні лиха, за нужденних, вразливих тощо. На його думку, “зіткнення з Іншим є відразу ж відповідальністю за нього” [5, с. 119]. Левінас наголошує на принциповій асиметрії в стосунках між мною та Іншим, у тому смислі, що не залежно від ставлення Іншого до мене я є відповідальним за нього. Мене не має обходити, як ставиться до мене

інший, оскільки це його справа, мене стосується лише те, що він є тим, за кого я відповідальний. Як патетично зазначає французький письменник Антуан де Сент-Екзюпері (1900–1944): “бути людиною – це якраз і означає відповідати за все. Горіти з сорому за злидні, хоча вони, здавалося б, і не залежать від тебе. Пишатися перемогою, яку здобули твої товариші. І відчувати, що, кладучи свій камінь, ти допомагаєш будувати світ” [12, с. 103]. У той же час, як слушно зауважує В. А. Малахов, “... порядній людині властиво підносити міру власної (знову підкреслимо: власної) відповідальності. Але ж кожен при цьому відповідає зі свого особливого місця в бутті, від свого Я – тому не може й, власне кажучи, не має права перебирати на себе сутнісне відповідання інших” [7, с. 192-193].

Оригінальну концепцію відповідальності запропонував німецький філософ, теолог, музикант, лікар та місіонер Альберт Швейцер (1875–1965), який на власні й особисто зібрані кошти збудував у Африці шпиталь, де займався лікарською практикою протягом 1913–1965 років, а у 1952 році за самовіддане служіння людству отримав Нобелівську премію Миру. На думку А. Швейцера, етика є відповідальністю за життя. Він вводить поняття “благочиння перед життям”. У відповідності з Швейцеровою етикою благочиння перед життям – усе, що слугує збереженню й розвиткові життя є добром, усе ж, що супроводжується знищенням життя, або завданням йому шкоди – злом. Відповідальність за добро та зло несе сама людина: “вона не відкидає конфлікт заради неї, а змушує її щоразу саму вирішувати, в якій мірі вона може підкоритися необхідності знищення чи завдання шкоди життю і в якій мірі, відповідно, може взяти за це провину на себе” [15, с. 222]. Етичні конфлікти у “етиці благочиння перед життям” розв’язуються тільки суб’єктивно. Людина щоразу несе відповідну міру відповідальності за прийняті рішення. “Етика благочиння перед життям” проголошує людину мірилом того, яку саме відповідальність вона здатна взяти на себе: “згідно відповідальності, яку я відчуваю, я маю вирішити, що я маю пожертвувати від мого життя, моєї власності, мого права, мого щастя, мого часу, мого спокою і що я маю залишити собі” [15, с. 224]. Кожен має служити на благо суспільства та життя настільки, на скільки він вважає це для себе за можливе.

Людина далеко не завжди готова нести відповідальність за свої вчинки, а іноді, намагаючись уникнути відповідальності, навіть ладна відмовитися від реалізації своєї свободи. Коли людина не вважає себе відповідальною за свої ж власні вчинки, вона може скоїти неправильні,

або навіть жорстокі вчинки. У 1963 р. американський психолог Стенлі Мілгрем (1933–1984) провів широко відомий експеримент про підкорення авторитету та про конфлікт між владою і совістю. Учасниками експерименту стали експериментатор, піддослідний, який отримував оплату за участь (4 долари 50 центів) та помічник експериментатора. Піддослідному повідомляли, що метою експерименту є дослідження впливу покарання на пам'ять. Піддослідний виконував роль вчителя, помічник – учня. Завданням вчителя було “змусити ученика вивчити список парних асоціацій, перевірити, як він його засвоїв, й карати за кожну помилку. Покарання відбувалося у формі удару електричним струмом, який завдавали учню за допомогою електрогенератора, піддослідний (вчитель) оперував приладом. Вчитель отримував вказівку при кожній помилці підвищувати силу удару на одне ділення на шкалі генератора” [12, с. 27]. Електрогенератор насправді фальшивий, він не працює, проте піддослідний цього не знає. На генераторі є позначки від 15 до 450 вольт й словами зазначено діапазон від “слабкий струм” до “Обережно! небезпечно для життя”. Оскільки за попередньою домовленістю помічник-учень нерідко дає неправильні відповіді, піддослідний змушений швидко доходити до найсильніших ударів. Причому при підвищенні струму помічник починає кричати, так ніби йому боляче. Виявилось, що більшість піддослідних (26 із 40) були готові вдарити іншу людину струмом. На відео записаному під час експерименту видно, як один з піддослідних під час відмовився продовжувати підвищувати силу удару струму, переживаючи за здоров'я та життя учня. Він вигукнув: “Він не витримає! Я не хочу його вбити! Чуєте, він кричить? Він кричить. Йому не витримати! А раптом з ним щось станеться? Я не хочу, щоб йому там стало погано. А він кричить! Ви мене розумієте? Я маю на увазі, що знімаю з себе будь-яку відповідальність! ...”. Але після того, як експериментатор бере відповідальність на себе, піддослідний продовжує тиснути на кнопки генератора, який нібито б'є учня струмом. Таким чином, людині здається, хоча насправді це і не так, що вона не є відповідальною за свої вчинки. Вона перекладає свою відповідальність на інших так, ніби її вчинки є зовсім не її вчинками і просто не помічає ситуації морального вибору, в якій вона знаходиться. Однак таке “перекладання” відповідальності не позбавляє людину від неї.

Важливим питанням етики, політики та навіть права є проблема колективної відповідальності. Зазвичай вона стосується шкоди

нанесеної державою, чи іншим колективним утворенням, з яким пов'язана людина. Найбільш відомим прикладом систематично вчинюваних державою протиправних дій є нациська Німеччина. У післявоєнний період активно обговорювалося питання, чи можна вважати німецький народ колективно відповідальним за злочини вчинені нацистами. Під час зимового семестру 1945–1946 років, після II Світової війни, німецький філософ та психіатр Карл Ясперс (1883–1969) в університеті Гайдельберг прочитав знаменитий курс лекцій “До питання німецької провини” (1946 р. була опублікована збірка лекцій). Лекції були присвячені необхідності визнання та усвідомлення провини німецьким народом. К. Ясперс розрізняє 4 види провини: 1) кримінальну, 2) політичну, 3) моральну та 4) метафізичну.

1. У разі кримінальної провини злочини “полягають у придатних до об'єктивного доведення діях, що порушують недвозначні закони” [17, с. 364]. Інстанцією тут є суд, який за певною процедурою застосовує відповідні закони. Наслідком кримінального злочину є покарання.

2. Політична провинна, на думку К. Ясперса, “полягає в діях державних діячів і в належності до громадянства певної держави, внаслідок чого я мушу нести відповідальність за дії держави, владі якої я підкоряюсь і завдяки устрою якої існую” [17, с. 364]. Отже, держава є співвідповідальністю кожного громадянина. Інстанцією тут, на думку філософа, є влада й воля переможця. А свавілля стримується політичною мудрістю, природним та міжнародним правом. Наслідком політичної провини є необхідне відшкодування збитків, а також втрата чи обмеження політичної влади і політичних прав. Громадяни мають прийняти наслідки злочинів своєї держави, хоча ступінь відповідальності кожного відрізняється. При цьому народ та держава не є тотожними.

3. Моральна провинна може бути тільки особистою. Вона пов'язана з моральною відповідальністю за власні вчинки, в тому числі, за виконання політичних й військових наказів: “злочини залишаються злочинами навіть тоді, коли їх виконали за наказом (хоча, залежно від ступеня небезпеки, тиску й терору, можуть бути пом'якшувальні обставини) – кожна дія підлягає моральній оцінці” [17, с. 364]. Інстанцією тут є власна свідомість та близькі небайдужі люди. Наслідком моральної провини є усвідомлення, розкаяння та оновлення.

4. Метафізична провинна пов'язана з солідарністю між людьми, “яка робить кожну особу співвідповідальною за все неправильно і

несправедливо вчинене в світі, особливо за злочини, які відбулися в твоїй присутності або за твого відома. Якщо я не роблю те, що міг би, щоби їм запобігти, то в цьому є і моя провина [17, с. 364-365]. Інстанцією тут є лише Бог. Наслідком є зміна самоусвідомлення перед Богом.

Політична провина є колективною і означає відповідальність усіх громадян за наслідки дій держави, але при цьому моральна, кримінальна та метафізична відповідальність за вчиненні в ім'я держави злочини буде індивідуальною. Кримінальна та політична провина мають зовнішнє джерело, тоді як моральна та метафізична провина – внутрішнє.

Свобода має визначальне значення для людини. Вона є обов'язковою умовою гідності, сферою реалізації людини, як особистості. Проте, свобода є обмеженою не лише фізичними та психічними властивостями людини, але і свободою інших людей. Безмежна свобода була б трагічною та руйнівною для самої людини. Свобода загалом реалізується через свободу вибору. Моральна ж свобода реалізується через моральний вибір, тобто свідомо здійснюваний між правильними і неправильними вчинками, між різними цінностями, між Добром та Злом. Винятково важливо вміти усвідомлювати, що ти знаходишся у ситуації морального вибору. Свобода органічно пов'язана з відповідальністю. Власне про відповідальність правильно говорити лише тоді, коли ми визнаємо свободу людини й наявність в неї вибору. Відповідальність вимагає усвідомлення цієї свободи, значення власних вчинків, свого впливу на світ й причетності до того, що відбувається навколо.

Література:

1. Азімов, Айзек. Я, робот : наук.-фантаст. оповідання: для серед і ст. шк. віку / пер. з англ. Д. К. Грицюка ; [Передм. О. А. Кутинського] ; мал. Р. П. Сахалтуєва. Київ : Веселка, 1987. 271 с.
2. Арістотель. Нікомахова етика / переклав з давньогрецької Віктор Ставнюк. Київ : "Аквілон-Плюс", 2002. 480 с.
3. Гессе Г. Степовий вовк. *Всесвіт* : журнал. № 4, 5. 1977.
4. Левінас Е. Філософія, справедливість і любов // Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого / Емануель Левінас ; Національний ун-т "Києво-Могилянська академія" ; ред. Михайло Погребинський, пер. з фр. В. Куринський. Київ: Дух і літера, 1999. 312 с. (Бібліотека ХХІ століття).
5. Лок Джон. Два трактати про правління / пер. з англ. Павло Содомора. Київ : Наш Формат, 2020. 312 с.
6. Малахов В. А. Етика: Курс лекцій : навч. посіб. 4-е вид. Київ : Либідь, 2002. 384 с.

7. Міл Дж. Про свободу. Есе / пер. з англ. Київ : Основи, 2001. 463 с.
8. Сартр Ж.-П. За зачиненими дверима // Нудота: Роман, п'єси : пер. з фр. / передмова та примітки В. І. Фесенко; Іл. М. М. Кіндрась ; худож.-оформлювач Б. П. Бублик. Харків : Фоліо, 2006. С. 203-240.
9. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм // читанка з філософії: у 6 книгах. Київ : Довіра, 1993. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. С. 131–139.
10. Сент-Екзюпері А. де. Планета людей // Сент-Екзюпері А. де. Твори / пер. з фр. Київ : Вид-во ЦК ЛКСМУ “Молодь”, 1973. С. 103.
11. Фромм Е. Втеча від свободи / перекл. з англ. М. Яковлєва. Харків : Книжковий Клуб “Клуб Сімейного Дозвілля”, 2019. 288 с.
12. Ясперс К. До питання німецької провини (уривки). Карл Ясперс // Україна модерна 28/2020 “Непотрібні люди”: злочин, суд, (не)пам'ять, 2020. С. 362-365.
13. Bauman Z. Freedom (Concepts Social Thought). Харків : Univ Of Minnesota Press, 1988. 112 p.
14. Hauser M. Moral Minds: The Nature of Right and Wrong. New York : HarperCollins, 2006. 512 p.
15. Heller A. The Two Pillars of Modern Ethics. *Philosophy Facing World Problems*. Volume 13, 2007. Pp. 177-188.
16. Milgram S. Behavioral Study of Obedience. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (4), 1963. P. 371–378.
17. Sauer H. Educated intuitions. Automaticity and rationality in moral judgment, *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, Vol. 15, No. 3, September 2012. P. 255-275.
18. Schweitzer A. Civilization and ethics. London : Published by A. & C. Black, Ltd., 1949. 308 p.
19. Schopenhauer A. The Two Fundamental Problems of Ethics / trans. and ed. C. Janaway. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. 334 p.
20. Thomson J. The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*. Vol. 94, No. 6 (May, 1985). P. 1395-1415. URL : <http://www.prisonexp.org/pdf/greatergood.pdf>

Завдання та запитання до теми:

1. Якими є основні особливості свободи?
2. Чи може бути людина абсолютно вільною?
3. Поясніть, що означає “позитивна” та “негативна” свобода?
4. Що таке свобода волі? Чи існує вона? Обґрунтуйте свою думку.
5. У чому полягає відмінність між детермінізмом та індетермінізмом?
6. Охарактеризуйте особливості моральної свободи.
7. Розкрийте суть так званої “проблеми трамваю”.
8. Якою є специфіка морального вибору?
9. Визначте особливості моральної відповідальності?
10. Яке значення надається відповідальності в “етиці благоговіння перед життям” А. Швейцера?

Тестові завдання:

1. Свобода є відсутністю:
 - а) відповідальності;
 - б) зовнішнього примусу;
 - в) справедливості.

2. Лібертаріанство засноване на:
 - а) максимізації особистої свободи та мінімізації державного втручання у життя людини;
 - б) максимізації особистої вигоди людини;
 - в) на цілковитому підпорядкуванні державній владі й регламентації як суспільної, так і приватної сфер життя людини.

3. Теоретиком лібералізму вважається:
 - а) Дж. Ст. Мілль;
 - б) Г. Гессе;
 - в) Дж. Локк.

4. Особливість моральної свободи полягає в тому, що вона реалізується у виборі між:
 - а) однаковими вчинками;
 - б) добром і злом;
 - в) морально нейтральними вчинками.

5. Згідно з дуальною моделлю мислення, рішення засновані на двох психічних підсистемах:
 - а) інтроспективній та перспективній;
 - б) інтуїтивній та раціональній;
 - в) свідомий та раціональній.

6. Повну моральну відповідальність людина несе:
 - а) як за добровільні так і за недобровільні дії;
 - б) за примусові, не добровільні вчинки;
 - в) за свідомі, добровільні вчинки.

7. Ідею “благоговіння перед життям” запропонував:
 - а) А. Швейцер;
 - б) Е. Левінас;
 - в) І Кант.

Ключ: 1 б, 2 а, 3 в, 4 б, 5 б, 6 в, 7 а.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“МОРАЛЬНА СВОБОДА ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ”



ЕРІХ ФРОММ
(1900-1980)



Праця соціального психолога, філософа та психоаналітика Еріха Фромма (1900–1980) “Втеча від свободи” вийшла друком у 1941 році, в кризовий, трагічний час для історії людства. Нижче наводимо фрагменти, у яких психолог намагається дослідити причини цієї кризи та значення свободи для сучасної людини. На його думку, людина, хоча і позбулася багатьох зовнішніх обмежень “доіндивідуалістичного” суспільства, все ж не отримала свободи. Тепер основні її обмеження знаходяться всередині людини, в її психологічних особливостях. Свобода принесла людині незалежність, але одночасно і ізоляцію від інших, що стало занадто важким випробуванням для неї. Самотність неймовірно лякає людину. Значна частина людей виявилася просто не готовою до реалізації позитивної свободи, оскільки це потребує роботи над собою та становлення повноцінної особистості. Такі люди шукають нового підкорення, відмовляючись від свободи як такої. Вони схильні з радістю підкорятися авторитарним режимам. В той же час Е. Фромм намагається дослідити і формування особистості готової до авторитарного правління.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Фромм Е. Втеча від свободи / перекл. з англ. М. Яковлева. Харків : Книжковий Клуб “Клуб Сімейного Дозвілля”, 2019. 288 с.

“Сучасна європейська й американська історія зосереджена довкола спроб звільнитися від політичних, економічних та духовних кайданів, що скували людину. Ті, хто здобував свої вольності, виборювали свободу в тих, хто мав привілеї і був готовий їх захищати. Коли якийсь клас боровся за звільнення від гніту, він при цьому вірив, що змагається за звільнення всього людства, і це дозволяло йому апелювати до прагнення, закладеного в усіх, хто потерпає під чийось гнітом, – до бажання людини бути вільною” С. 15.

“Попри численні поразки у битвах, свобода зрештою перемагала у війні. Багато хто загинув у тих битвах із переконанням, що краще померти в

борні проти гніту, ніж жити без свободи. Ці смерті були найбільшим ствердженням їхньої індивідуальності. Схоже на те, що історія весь час підтверджувала: людина може бути сама собі господарем, може самостійно ухвалювати рішення, думати та відчувати так, як вважає за потрібне” С. 15.

“Багато хто вважав Першу світову війну кінцевою боротьбою, а її завершення – вирішальною перемогою в борні за свободу. Тогочасні демократії зміцніли, на місці старих монархій постали демократичні уряди. Проте всього лише кілька років по тому виникли нові системи, які в принципі заперечували все, що людство вибороло для себе протягом попередніх століть, бо за своєю природою ці системи підпорядкували суспільне та приватне життя всіх (за винятком дещциці) людей владі, яку вони ніяк не могли контролювати.

Спершу більшість заспокоювала себе думкою про те, що перемога авторитарних систем пояснюється божевіллям кількох осіб і що це схиблення з плином часу стане причиною їхнього ж занепаду. Інші чванливо вважали, що італійському та німецькому народові бракувало часу на справжнє навчання демократії, тому слід просто зачекати, поки ці нації досягнуть політичної зрілості на рівні з іншими демократіями Заходу. Іншою загрозливою ілюзією і, мабуть, найбільш небезпечною з усіх, є віра в те, що такі люди, як Гітлер, підпорядкували собі потужний державний апарат виключно за допомогою хитрощів та обману, що вони та їхні держави-сателіти керуються посередництвом суто грубої сили, а населення цих країн є безвільним об’єктом зради й терору” С. 16.

“...мільйони людей у Німеччині бажали зректися своєї свободи так само, як їхні батьки ладні були боротися за неї, і замість того щоб прагнути свободи, мільйони намагалися знайти шляхи втечі від неї. Іншим мільйонам людей було байдуже: вони не вірили в те, що захист свободи вартий того, щоб за нього боротися, а тим паче вмирати. Ми також визнаємо, що криза демократії не є специфічною італійською чи німецькою проблемою – з нею зіштовхується будь-яка сучасна держава. Так само не має значення, які символи обирають вороги свободи: їй загрожують як ті, хто бореться з нею в ім’я антифашизму, так і ті, хто робить це відверто з фашистськими намірами” С. 17.

“Фізіологічно обумовлені потреби – не єдина імперативна складова природи людини. Існує ще й інша, не менш необхідна, вона не корениться в тілесних процесах, а закладена в саму суть людського способу життя – потреба бути пов’язаною із зовнішнім світом та уникати самотності. Почуття цілковитої самоти й ізольованості призводить до психічної дезінтеграції, так само як на фізичному рівні голод призводить до смерті.” С. 30.

“Первинні зв’язки надають людині відчуття безпеки та єдності з навколишнім світом. У міру того як дитина виокремлює себе з довкілля, вона починає усвідомлювати і свою самотність, розуміти той факт, що вона є істотою, відокремленою від інших. Це відокремлення від світу, який, порівняно з індивідуальним існуванням, є незбагнено сильнішим і потужнішим, а часто й загрозливим і небезпечним, породжує відчуття безсилля і тривоги. Допоки людина лишається інтегральною частиною цього світу, допоки вона не усвідомлює можливості індивідуальної дії та відповідальності за неї, їй нема чого боятися. Коли ж людина зіштовхується індивідом, вона сама зіштовхується віч-на-віч із цим незбагненим і могутнім світом.

У людини з’являється інстинктивне бажання відмовитися від своєї індивідуальності, вона хоче подолати почуття самотності та безсилля шляхом повного занурення в довкілля” С. 40.

“Проте підкорення – не єдиний спосіб уникнути самотності чи тривоги. Інший спосіб, і до того ж єдиний продуктивний і такий, що не призводить до нерозв’язного конфлікту, полягає в спонтанному зв’язку з людьми і природою. Такі стосунки зв’язують індивіда зі світом і при цьому не позбавляють індивідуальності. Цей тип стосунків, найвищими проявами яких є любов і продуктивна праця, корениться в повноті й силі всієї особистості...” С. 42.

МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ



Три дерева, Рембрант, 1643 р.

Ціннісне ставлення до дійсності є однією з сутнісних ознак феномену людини. Цінність – це не просто щось приємне або корисне, але винятково значуще для нас. Цінності (свобода, справедливість, краса тощо) спрямовують життя особистості, утворюють фундамент культури. Вони допомагають не втратити себе у найскладніших обставинах. Філософська наука про цінності називається *аксіологією* (від грец. *axios* – цінність, *logos* – слово, поняття, вчення).

Цінності у педагогічному процесі

Особливої актуальності аксіологічна проблематика набуває під час кризових ситуацій у соціокультурній сфері, в умовах руйнації та

знецінення смислів, радикальної зміни ціннісних орієнтацій. Саме це спостерігається сьогодні. Відбувається зіткнення різних цінностей у межах однієї спільноти. Загальнолюдські та національні, світські та релігійні цінності конкурують і конфліктують між собою. Чимало людей відчують розчарування в ідеях, які були основою протягом майже усього попереднього життя й розгублено дивляться на різні ціннісні системи, які пропонує сучасне соціокультурне середовище. Формування осмисленого підходу до цінностей, який дозволить не загубитися в складному, плинному світі є одним з найважливіших завдань педагогіки.

Виховання покликане орієнтувати молодих людей на істинні цінності. При виборі життєвого шляху важливо з'ясувати, що є справді цінним для людини, чому варто себе присвятити, що є реально значущим особисто для мене. Наприклад, дівчина вирішує жити задля кар'єри та віддає всі сили, щоб стати, скажімо, головним редактором модного журналу. На межі досягнення середини життя вона може усвідомити, що дійсно їй хотілося б створити міцну сім'ю й виховувати дітей. Відтак зусилля та час, витрачені на гонитву за славою, успіх (якщо він був) постають перед нею як марні. Така ситуація свідчить, що вона планувала лінію поведінки, виходячи з несправжньої системи цінностей, обирала для себе не те, що є справді важливим для неї. “Хто з вас, опинившись на смертному одрі, пошкодує про те, що проводив замало часу в офісі або біля телевізора?” – запитання, яке нерідко ставилося на семінарах з особистої ефективності та управління Стівена Кові (1932–2012).

Виховання далеко не завжди пропонує вірну ціннісну орієнтацію, не завжди є здійсненням істинних цінностей. С. Кові наводить такий приклад. На черговому дні народження своєї дочки він побачив, що вона стоїть в оточенні дітей та не віддає іграшки, які їй щойно подарували. Кові попросив доньку поділитися. Дівчинка відмовила: “Я не зобов'язана це робити!” Розгублений батько апелював до здорового глузду, пообіцяв дати їй щось смачненьке, після чергової відмови погрожував прочуханкою, проте все було даремно. Ситуацію спостерігали також дорослі, які знали, Кові викладає в університеті курс, присвячений людським стосункам. Урешті він просто забрав частину іграшок у впертої дівчинки та роздав іншим дітям.

Пізніше С. Кові прийшов до висновку, що його поведінка не ґрунтувалася на його власних глибоких внутрішніх цінностях. Що було

важливіше, зберегти довіру у стосунках з донькою, чи справити ефектне враження на оточуючих? Можливо, розмірковує Кові, їй просто потрібен був час для усвідомлення того, що це її іграшки. Потім вона б змогла ними поділитися. І варто було б просто переключити увагу дітей на щось інше й дати дівчинці спокій, а потім поговорити з нею, прагнучи її почути. Застосування ж сили у більшості випадків призводить до того, що й вихователь, і вихованець стають більш слабкими, агресивними та егоїстичними [2].

Американський психолог Карл Роджерс (1902–1987) наводить інший приклад з досвіду роботи із студентами (майбутніми вчителями) [6]. На початку курсу він попросив їх назвати дві-три цінності, які б вони хотіли передати дітям. Серед переліченого були, зокрема, такі пункти: “Робити все згідно інструкції”, “Якщо я велю їм написати ім’я у правому куті, а дату поставити нижче, вони повинні зробити саме так і ніяк не інакше”. Роджерс висловив відверту приголомшеність: невже його вихованці вважають, що це є найбільш значущим, що подібні форми поведінки приносять у життя більше задоволення та осмисленості? Справді, варто замислитися, чи заслуговує такої уваги концентрація виключно на “бюрократичних” аспектах.

Як виявити справжні цінності? Зазвичай це відбувається під час випробувань, потрясінь, певних екстремальних переживань. Німецький філософ Карл Ясперс (1883–1969) розкриває цей феномен у понятті “межова ситуація”. Межові ситуації, такі як хвороба, відчуття провини, близькість смерті допомагають людині усвідомити, що в її житті дійсно стосується сутності особистості, реального буття, а що є тільки суспільним упередженням, умовністю, загальноприйнятою ілюзією.

Межова ситуація вириває людину з кола повсякденної рутини та допомагає побачити істинні цінності. Один з пацієнтів американського психолога Ірвіна Ялома (нар. 1931) висловився так: як прикро, що навчитися життю я зміг тільки за допомогою раку, якій понівечив моє тіло. Проте, не обов’язково потрапляти у реальну екстремальну ситуацію, щоб усвідомити важливі речі. Існують різні психологічні методики, які дозволяють досягнути такого ефекту.

Цитований вище С. Кові пропонував своїм студентам уявити, що їм залишилося жити тільки один семестр і поміркувати, як вони витратять цей час. Кові просив пожити тиждень з цією думкою та нотувати свої переживання. Результати були вражаючі. Студенти починали писати батьками листи вдячності, налагоджували зіпсовані

стосунки з братами, сестрами, друзями. Образи й скандали поставали дріб'язковими та незначущими. Домінантну роль у їхній поведінці починала відігравати любов.

Теорії цінностей

Існують різні погляди на джерело цінностей. Їхню сутність і походження дослідники вбачають у природі (натуралізм), житті людини та суспільства (суб'єктивізм та соціологізм), надприродному, духовному бутті (трансценденталізм, від лат. *transcendere* – переступати).

Натуралістичний підхід виводить цінності з біологічних та психологічних потреб людини. Цінністю є будь-який об'єкт, який задовольняє певну потребу, цінності вкорінені у природному світі. Ідеї такого гатунку можна знайти, наприклад, у працях американського філософа та педагога Джона Дьюї (1859–1952).

Суб'єктивізм, який має багато спільного з натуралізмом, розглядає окремого індивіда як джерело цінностей. Вони ґрунтуються на людських почуттях, емоційних схильностях, неповторному особистому досвіді. До цього напрямку відносять німецького психолога Вільгельма Вундта (1832–1920), французького філософа-екзистенціаліста Жана-Поля Сартра (1905–1980). Внутрішні переживання, емоційно-чуттєве життя людини суб'єктивні, отже, суб'єктивні й цінності. Кожен вільно формує, обирає власну систему цінностей та несе за це відповідальність. Таких індивідуальних систем може бути безліч, і всі вони мають право на існування.

Суб'єктивний характер цінностей визнає й Дж. Дьюї. Він вважає їх “нестійкими, як форми хмар”. Звідси, завдання філософії полягає не у пошуках незмінних ціннісних абсолютів, а в аналізові наявних цінностей з точки зору їхньої спроможності давати позитивний практичний результат.

Соціологізм стверджує, що цінності вкорінені у суспільному бутті. Протягом історії люди продукують цінності, які оптимізують функціонування суспільства, утворюють основу соціокультурного організму. Вони регулюють поведінку, роблять індивіда членом соціальної групи, згуртовують суспільство в єдине ціле. Коли базові цінності змінюються, відповідних змін зазнають й усі сфери суспільного життя: економіка, право, наука, мистецтво тощо.

Кожна окрема особа стає частиною спільноти, засвоюючи певні цінності. Цей процес сприймається людиною як результат її особистого

вибору, проте цінності служать суспільству, мають надособистий характер. За думкою французького соціолога та філософа Еміля Дюркгейма (1858–1917), цінності являють собою персоніфікацію різних соціальних явищ. Так, вища релігійна цінність, Бог є символом суспільства. Відповідно, цінності виступають засобом для належної роботи соціуму.

Трансценденталізм (неокантіанство, релігійна традиція) критикує релятивізм та обґрунтовує загальнозначущість найважливіших духовних цінностей – Істини, Добра, Краси. Цей напрямок наполягає на тому, що цінності не створюються людьми, виходячи з тих чи інших практичних інтересів. Вони мають об'єктивний, безумовний, універсальний характер і належать до надчуттєвого, духовного буття. Цінності не є засобами для отримання задоволення або матеріальної користі, не служать чомусь. Вони завжди є метою, до якої прагнуть заради неї самої.

Висловимо декілька зауважень з приводу окреслених вище концепцій. Натуралізм виходить з того факту, що люди мають сталий набір природних потреб, потягів: харчування, життєпідтримуючий температурний режим, сон тощо. Інстинкт, біологічна потреба, спрямовує нас на вибір певного об'єкту, який є цінністю, оскільки задовольняє наші життєві потреби. Організм підказує нам дії, необхідні для його належного функціонування. Але такі підказки не є надійним фундаментом для моральної поведінки. Інстинкту байдуже, який саме засіб буде обрано для його реалізації. Тілесні бажання можуть бути задоволені й злочинним шляхом. Якщо такий спосіб задоволення виявляється найефективнішим, він може бути схваленим з прагматичної точки зору, якої дотримувався Дж. Дьюї. Проте крадіжка, вбивство, зрада не виправдовується почуттям голоду або іншими природними вимогами тіла. Для того, щоб бути морально добрим, нерідко доводиться діяти всупереч природному потягові.

Суб'єктивізм наполягає на тому, що цінності визначає, формує окремий індивід, універсальних, абсолютних цінностей не існує. Послідовне дотримання такої позиції приводить до висновку, що кожен має право вчиняти, як йому заманеться. Адже немає ніякої згоди, ніякої загальнозначущої позиції стосовно критеріїв розрізнення добра і зла. Якими є підстави вважати чиюсь поведінку морально неприйнятною? Хто нам дає повноваження бути суддею іншому? Кожен чинить, виходячи з власної системи цінностей, яка ґрунтується на унікальності

особистості. Якщо немає абсолютного об'єктивного орієнтиру, до якого безумовно належить прагнути, то всі напрямки руху рівнозначні.

Релятивізм подібного ґатунку властивий соціологічному підходу меншою мірою, але остаточно уникнути його не вдається. Якщо головна функція цінності – корисність суспільству і цінності створюються самими людьми, то де гарантія, що люди не помилилися, що користь суспільства вони вірно розуміють і що саме суспільство є справедливим. Існують спільноти, в яких заохочуються різні злочинні практики. Деякі суспільства пригнічують особистість. На якій підставі можна критикувати, засуджувати цінності, котрі є основою подібних суспільств? Члени різних суспільств можуть навіть не підозрювати, що інша культурна традиція вважає їхні звичаї морально негідними. Який орієнтир дозволяє стверджувати, що цінності, створені одним соціумом, кращі за усі інші? Цінності змінюються від однієї культурно-історичної епохи до іншої, в одному суспільстві прийнято робити те, що неприпустимо в іншому. Який критерій дозволяє обрати істинні цінності з усього розмаїття?

Визнання того, що цінності є не більш ніж продуктом суспільної угоди, позбавляє обов'язковості виконання моральних вимог. Чому я повинен підкорятися нормам, які діють лише сьогодні і вже завтра втратять свою чинність? Навіщо мені шанувати цінності, котрі одна спільнота сприймає як щось гідне, а інша – як ганебне? Чи не є всі ці “святині” просто забобонами, до яких не варто ставитися серйозно?

Щоб запобігти хаосу, людині потрібна тверда підстава чинити саме так, а не інакше. Потрібні чіткі критерії, за якими можна відрізнити добро від зла. Моральні цінності виступають такими орієнтирами. Вони мають бути об'єктивними та безумовними, не залежати від наших поточних настроїв і суб'єктивних вподобань, бути обов'язковими для всіх, не зважаючи на історичний момент, етнічні та соціокультурні особливості. З факту існування розмаїття моральних поглядів аж ніяк не випливає, що всезагальних цінностей не існує. Немає необхідного логічного зв'язку між констатацією мінливості уявлень про добро та висновком про відсутність Абсолютного Добра. І якщо певна спільнота вирішує вважати щось не існуючим, то це зовсім не означає, що його дійсно не існує.

Приємне, корисне, цінності

Для розуміння унікальної специфіки людини та її поведінки потрібно з'ясувати чинники, які вмотивовують людину. За визначенням

сучасного фахівця з етики Віктора Малахова (нар. 1948), **мотив** – це рушійна сила, суб'єктивно значуща спонука до дії (від лат. *moveo* – зрушую, штовхаю) [4]. У мотиві розкривається сенс людської поведінки, діяльності.

Серед мотивуючих об'єктів людських прагнень дещо є приємним: смачна їжа, перемога у грі, схвалення наших дій, задоволення від того, що ми подобаємось комусь тощо. Зазначене стосується суб'єктивних вподобань. Комусь подобається італійська кухня, хтось надає перевагу азіатським стравам. Крім того, є речі, які виступають об'єктивним благом для нас, незалежно від нашого особистого ставлення. Такими є, зокрема, свобода, правовий захист, мир, здоров'я, матеріальний добробут, їжа (як засіб для підтримки життя, а не просто задля насолоди). Зазвичай подібні необхідні блага називають корисними. Вони можуть бути неприємними (гірки ліки), але користуватися ними потрібно незалежно від того, подобається це нам або ні.

Отже, певні речі є приємними, корисними для нас, служать нам. Існують також цінності, яким служимо ми. Вчений присвячує себе служінню Істині, навіть якщо вона виявиться дуже неприємною та некорисною для певної особи чи спільноти. До цінностей ми прагнемо не для того, щоб отримати насолоду або певне матеріальне благо, а заради них самих. **Цінності** надають сенс людському існуванню, виступають **вищими мотивами** людської поведінки.

Специфіка моральних цінностей

Відмінність у підходах до природи цінностей спричиняє відсутність сталої традиції вживання терміну “цінність”, і в якості цінностей можуть фігурувати найрізноманітніші речі:

- природні та соціокультурні предмети, явища, процеси та їхні властивості: схід сонця, демократія, могутність держави, людина, релігійні святині, матеріальні блага (будинки, предмети особистого побуту, засоби пересування тощо);
- певні психічні стани, емоційно насичені переживання, ставлення: любов, натхнення, радість, почуття обов'язку та багато інших;
- умоглядні сутності, норми і зразки, як-от: істина, добро, краса, біблійні заповіді, честь, гідність тощо.

У зв'язку з цим доцільно розрізняти ціннісне **ставлення** (любов, віра, пошана), його **предмет** (людина, військовий прапор) та **цінність** (Добро, Істина, Краса, Святість). Конкретний витвір мистецтва може

бути предметом ціннісного ставлення, тоді як покладеною в його основу цінністю є краса. Власне **цінність** є суто духовним явищем (хоча матеріальні речі також називають “цінностями”).

Моральні цінності – це значущі ідеї, принципи, ідеали, які спрямовують, регулюють людську діяльність. До них належать добро, справедливість, щастя, милосердя, моральні норми тощо.

Німецький філософ Дітріх фон Гільдебранд (1889–1977) виокремлює низку суттєвих ознак моральних цінностей [1]:

1. Нерозривний зв'язок з особою. Безособове буття не може бути добрим або злим. Абсурдно, зазначає Гільдебранд, говорити про справедливий камінь, або віддане дерево. На відміну естетичні цінності можуть бути притаманні горі або краєвиду.

2. Далі, моральні цінності пов'язані з відповідальністю та свободою волі особи. Людина вільно обирає, бути чи не бути їй морально доброю, діяти у відповідності з моральними цінностями, або всупереч їм. І лише наділена свободою особа несе моральну відповідальність за свої вчинки. Коли хтось позбавлений можливості діяти вільно, він не може бути покараний за наслідки своїх дій. Так само не несе відповідальності людина за брак розумових здібностей, оскільки володіння інтелектуальною обдарованістю не є актом вільного вибору. Не можна карати людину за те, що вона не впоралася з певним завданням тільки через брак інтелекту, оскільки це від неї не залежить.

3. Винятково важливою ознакою моральних цінностей є зв'язок із совістю. Смуток від поразки у будь-якій життєвій справі не можна порівняти з тягарем докорів сумління. Моральна провина спроможна знецінити будь-які таланти та досягнення людини. Жодні розваги, подарунки й здобутки не здатні заспокоїти душу та зцілити її від хвороби нечистої совісті. Чисте ж сумління наповнює спокоєм у найтяжчих випробуваннях і допомагає гідно переносити найгірші втрати.

4. Моральні цінності, на відміну від інтелектуальних та художніх стосуються всіх. Давньогрецький філософ Платон у діалозі “Протагор” інтерпретує міф, в якому Зевс вирішує, що до мистецтв флейтиста або лікаря не кожен може мати хист, тоді як до правди та сорому має бути причетний кожен, “інакше не бувати державам”. Доки людина залишається морально доброю, підкреслює Гільдебранд, брак розуму, артистичного таланту або дотепності не сприймаються як крах її людського покликання. Морально ж зла особа не виконує того, що

очікується від неї як від людини. Таким чином, моральні цінності мають безпосереднє відношення до мети існування й особистого призначення.

5. Наступна важлива властивість моральних цінностей – зв'язок з винагородою та покаранням. Людство в усі часи усвідомлювало необхідність покарання та спокути для тих, хто порушує моральні приписи. Це знайшло відображення у численних релігійних, звичаєвих, моральних, правових настановах і кодексах. Самозрозумілою виступає й необхідність винагороди за позитивні моральні вчинки. Ця необхідність відчувається настільки гостро, що німецький філософ Іммануїл Кант (1724–1804) будує доказ продовження життя за труною на тій підставі, що не всі моральні здобутки належно оцінюються протягом земного життя.

6. Моральні цінності наділені першістю. Найважливіше бути носієм моральних цінностей, ніж володіти благами геніальності, багатства, слави. Ця теза знайшла вираження у відомому твердженні Сократа, що “людині краще зазнати несправедливості, ніж скоїти її”. Моральній цінності не просто слід надати перевагу і відмовитися заради неї від будь-чого іншого в разі необхідності – більш того, краще навіть постраждати, ніж її позбутися.

7. Урешті, наголошує Д. фон Гільдебранд, моральні цінності спрямовані на вічність, оскільки людське існування не обмежується земним життям. Остаточний вирок вчинкам особи може винести лише Абсолютний Суддя. Моральне зло протягом усієї історії людства оцінювалася як війна проти Бога, добро ж – як злагода з божественним. Навіть атеїст, справедливо зауважує Гільдебранд, за умови належної моральної небайдужості та чуйності навряд чи відкидатиме сокровений зв'язок моральних цінностей із вічністю.

Отже, моральні цінності посідають особливе місце в життєдіяльності особистості, суспільства та культури. Вони виразно виокремлюються з-поміж інших цінностей і благ, адже стосуються найголовнішого – призначення і сенсу людського життя.

Література:

1. Гільдебранд Д. фон Етика. Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2002. 445 с.
2. Кові Стівен Р. 7 звичок надзвичайно ефективних людей / пер. з англ. О. Любенко. Харків: Книжковий Клуб “Клуб Сімейного Дозвілля”, 2012. 384 с.

3. Лісовий В. С. Цінність. *Філософський енциклопедичний словник* / гол. ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 707–708.

4. Малахов В. А. Моральні мотиви й ціннісні орієнтації. Цінність і святиня. *Етика* : курс лекцій : навч. посібник. Київ : Либідь, 2001. С. 110–116.

5. Пустовіт Н. А. Особистісні цінності. *Енциклопедія освіти* / гол. ред. В. Г. Кремень. Київ : Юрінком Інтер, 2008. С. 625.

6. Rogers Carl R., Freiberg H. Jerome Freedom to learn. New York : Merrill ; Toronto : Maxwell Macmillan Canada ; New York, Oxford, Singapore, Sydney : Maxwell Macmillan International, 1994. 406 p.

Завдання та запитання до теми:

1. Назвіть філософську науку, яка досліджує проблематику цінностей.
2. Охарактеризуйте найголовніші теорії цінностей.
3. Чим відрізняються приємне, корисне та цінності?
4. У чому полягає відмінність між цінністю та предметом ціннісного відношення?
5. Дайте визначення моральної цінності.
6. Які властивості моральних цінностей виокремлює Д. фон Гільдебранд?

Тестові завдання:

1. К. Ясперс розробляє поняття:
 - а) межової ситуації;
 - б) революційної ситуації;
 - в) надзвичайної ситуації.
2. Натуралізм стверджує, що цінності закорінені у:
 - а) природних потребах людини;
 - б) суспільному бутті;
 - в) духовній реальності.
3. Трансценденталізм у теорії цінностей розвивають:
 - а) екзистенціалісти;
 - б) неокантіанці;
 - в) послідовники Дж. Дьюї.
4. Е. Дюркгейм є представником:
 - а) натуралізму;
 - б) суб'єктивізму;
 - в) соціологізму.

Ключ: 1 а, 2 а, 3 б, 4 в.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ”



КАРЛ РОДЖЕРС
(1902–1987)



Карл Роджерс – знаний американський психолог, відомий, зокрема, своєю концепцією навчання, центрованою на учневі. Роджерс констатує, що в сучасному світі існує проблема цінностей. Загальноприйняті традиційні цінності сприймаються як лицемірство та анахронізм, суперечливі системи цінностей тіснять людину, вона розгублена, особливо молодь. Роджерс, використовуючи свій досвід психотерапевта та педагога, намагається відповісти на питання, чому так відбувається і які шляхи виходу з ситуації, що склалася.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Rogers Carl R., Freiberg H. Jerome Freedom to learn. New York : Merrill ; Toronto : Maxwell Macmillan Canada ; New York, Oxford, Singapore, Sydney : Maxwell Macmillan International, 1994. 406 p.

При підготовці використовувався переклад А. Б. Орлова.

Сучасний підхід до ціннісного процесу

Робота педагога (вчителя та вихователя), як і робота психотерапевта, складним та нерозривним чином пов’язана з проблемою цінностей. Школу завжди відносили до засобів, завдяки яким одне покоління передає свої культурні цінності іншому. Однак тепер цей процес порушений і багато молодих американців оголошують себе “виключеними” з системи цінностей, що діє в сучасному світі. Вона, на їхній погляд, наскрізь лицемірна і безперспективна. Як педагоги (та й звичайні люди) повинні орієнтуватися у цій складній та заплутаній проблемі? <...>

Спочатку дозвольте мені поговорити про немовля. Жива людська істота на початковому етапі свого розвитку має ясний підхід до цінностей. Вона надає перевагу одним речам та враженням й відкидає інші. Вивчаючи її поведінку, можемо дійти висновку, що вона надає перевагу тим фрагментам свого досвіду, які підтримують, посилюють або актуалізують її організм і

відкидає ті, які не служать цій меті. Поспостерігавши за нею деякий час, ми побачимо таке:

Голод оцінюється негативно. Свою оцінку немовля висловлює голосно та ясно.

Їжа оцінюється позитивно. Але коли настає насичення, їжа оцінюється негативно: те саме молоко, до якого немовля так пристрасно прагнуло, тепер випльовується, материнські груди, що були такими жаданими, тепер відкидаються і немовля відвертається від соска з кумедним виразом невдоволення та відрази на личку. <...>

Всі ці факти загальновідомі, але давайте подивимося, що вони говорять нам про підхід немовля до цінностей. Насамперед цей підхід є гнучким, мінливим ціннісним процесом, а не фіксованою системою. Немовля любить їжу і не любить ту ж їжу. Воно цінує безпеку та спокій і відкидає їх заради нових вражень. Як видно, найкращим чином такий підхід може бути описаний як самоціннісний процес, в якому кожен елемент, кожен момент переживання, враховується, відбирається або відкидається в залежності від того, веде він до актуалізації Я або ж ні. Це складне зважування досвіду має явно органічну, а не свідому, символічну функцію. <...> Проте цей процес має справу зі складними ціннісними проблемами. Хочу нагадати вам про експеримент, в якому перед немовлятами виставляли двадцять або більше тарілок з різною натуральною (тобто позбавленою смакових добавок) їжею. Через деякий час немовлята починали явно віддавати перевагу тим різновидам їжі, які сприяли їхньому виживанню, зростанню та розвитку. Якщо якийсь час дитина вживала їжу, багату на крохмаль, то незабаром вона врівноважувала цю дієту білковою їжею. Якщо певний час вона вибирала їжу, що містить якийсь вітамін у недостатній кількості, то пізніше вона знаходила їжу, багату саме на цей вітамін. У своїх ціннісних виборах вона використовувала мудрість свого тіла; або, говорячи точніше, фізіологічна мудрість тіла керувала її поведінкою, призводячи до того, що ми розглядаємо як об'єктивно обґрунтовані ціннісні вибори.

Інший аспект підходу немовляти до цінностей полягає в тому, що джерело (локус) ціннісного процесу виразно знаходиться в ньому самому. На відміну від багатьох з нас воно *знає*, що йому подобається, а що не подобається і вихідна точка зазначених ціннісних виборів знаходиться у ньому. Воно – центр ціннісного процесу; підстави вибору йому надають власні органи чуття. У цьому сенсі воно не відчуває впливу ні з боку батьків, які мають свої уявлення про те, чому слід було б віддати перевагу, ні з боку церкви, ні з боку кращого експерта в цій галузі чи рекламної фірми. Його організм, спираючись на власний досвід, говорить без слів: “Це добре для мене”, “Це погано для мене”, “Це мені подобається”, “Це мені явно не подобається”. Якби немовля якимось чином дізналося про нашу стурбованість проблемою цінностей, воно б розсміялося. Як це хтось не може зрозуміти, що йому подобається, а що не подобається, що добре для нього, а що ні, що важливо, а що не має значення? <...>

Немовля потребує любові, прагне її і схильне поводитися так, щоб це бажане переживання повторювалося. Але у зв'язку із цим виникають певні ускладнення. Хлопчик тягне за волосся свою зовсім маленьку сестричку і відчуває задоволення, коли чує її голосний плач та протести. Потім він чує, що він “бешкетник, поганий хлопчик”, а далі отримує ляпанець по руках. Він позбавлений любові. У міру того як це повторюється і у зв'язку з численними подібними випадками, він поступово навчається такому: те, що відчувається як добре для нього, часто є поганим в очах інших людей. Потім робиться наступний крок, коли він засвоює стосовно себе настанову, аналогічну до настанови значущих для нього інших. Тепер, смикаючи сестричку за волосся, він цілком серйозно примовляє: “Поганий, поганий хлопчик”. Він відносить до себе (інтроецує) оцінку судження іншого, поступово приймаючи його як своє власне. У міру цього він втрачає контакт із власним ціннісним процесом. Щоб зберегти любов, він зраджує мудрість свого організму, змінює локус оцінювання і намагається поводитися відповідно до цінностей, встановлених іншими.

Або візьмемо приклад зі старшого віку. Хлопчик відчуває (можливо, навіть не усвідомлюючи цього), що батьки люблять і заохочують його більше, коли він думає стати лікарем, аніж коли він думає стати артистом. Поступово він присвоює цінності, пов'язані з тим, щоб стати лікарем. Більш того, він починає хотіти ним бути. Потім, навчаючись у коледжі, він дивується, чому він знову і знову провалюється з хімії (яку абсолютно необхідно знати, щоб стати медиком) і при цьому профконсультант запевняє його, що він має всі необхідні здібності, щоб успішно скласти іспит з цього курсу. Лише в процесі психологічного консультування він починає дійсно усвідомлювати, до якої міри він втратив контакт зі своїми органічними реакціями, зі своїм власним ціннісним процесом. Аналогічний опис можна застосувати й до дівчини, яку переконали у тому, що бути артисткою краще, ніж бути медиком, тоді як сама вона щиро хотіла стати лікарем. <...>

Інтроєкт (introject) – психологічний термін, який найкраще описує присвоєння особливостей іншої людини, що здійснюється без жодних свідомих зусиль. <...> Дозвольте мені навести кілька загальнопоширених інтроєктів (introjections):

- *Статевий потяг і сексуальна поведінка – це здебільшого погано.* Є багато джерел цього конструкту: батьки, церква, вчителі. Недостатнє розуміння своєї сексуальності та відсутність внутрішнього локусу оцінювання веде багатьох підлітків у прямо протилежному напрямку, даючи в результаті більше мільйона підліткових вагітностей щороку.

- *Неслухняність – це погано.* Тут батьки та вчителі змикаються з військовими, щоб акцентувати таке поняття: підкорятися – це добре. Підкорятися без запитань ще краще. Масовий геноцид здійснювали звичайні люди, які виконували накази без роздумів.

- *Робити гроші – дуже добре.* Джерелами цієї цінності (conceived value) є не стільки люди, скільки цінні речі.

- *Навчання як накопичення наукових фактів є вкрай бажаним.* Ця цінність прийшла до нас з того часу, коли книги належали лише еліті, а знання було майном, яке слід тримати подалі від інших.

- *Поверхнєве та безцільне пошукове читання для власного задоволення небажане.* Найімовірніше, джерелом цих двох останніх уявлень є школа, система освіти.

- *Стиль та мода важливі.* Тут цінності створюються тими, кого ми вважаємо людьми витонченими та артистичними.

- *Диктатури вкрай погані, за винятком тих, що підтримують наші цілі.* Тут основним джерелом є уряд.

- *Любити ближнього – найвища чеснота.* Ця цінність походить від церкви і, можливо, від батьків.

- *Змагання краще за командну роботу та співробітництво.* Тут важливе джерело – бізнес та корпорації.

- *Обманювати – розумно та бажано.* Джерело – група однолітків та деякі дорослі.

- *Кока-кола, MTV, жувальна гумка, відеоігри, американські джинси та автомобілі вкрай бажані.* Таке уявлення не лише нав'язується рекламою, а й підкріплюється поведінкою багатьох людей у всьому світі. Від Ямайки до Японії, від Копенгагена до Гонконгу “Coca-Cola culture” починає розцінюватися як апофеоз бажаного.

Це лише невелика, хоча й різноманітна вибірка з безлічі цінностей (conceived values), які індивіди найчастіше засвоюють і вважають своїми власними. Видається, що часто індивід не наважується довіритися своїм власним внутрішнім почуттям і переконанням, а покладається на те, що нав'язано йому зовнішніми впливами. <...>

Вчителі, які прагнуть до того, щоб учні розмовляли в класі літературною мовою, можуть вступити в прямий конфлікт з тією лексикою, яка використовується учнями в інших (зазвичай важливіших для них) життєвих світах. Одного разу я був свідком того, як вчителька шостого класу середньої школи відреагувала на кількох учнів, які негарно лялися в класі. Вона присіла на край парти і сказала:

“Наскільки я розумію, ми користуємося мовою по-різному: одній людині ми говоримо щось таке, чого не скажемо іншій. Ми по-різному використовуємо мову у спілкуванні з друзями та з членами сім'ї, у церкві та на роботі. Мова, що використовується в інших місцях, не завжди найкраще підходить для школи. Мені неприємно, коли ви лаетесь в класі”.

Потім у класі виникла дискусія про значення мови та про те, що і як повідомляється іншим людям. Цей підхід до того, що цінують учні, сильно відрізнявся від того, який був реалізований в іншому класі, де вчителька в такій ситуації просто гримнула: “Негайно замовкніть!”. Повага цінностей учнів та надання їм можливості побачити різноманіття та мінливість того,

що цінують люди, може викликати у них сильніше відчуття ціннісних переваг. Учні поважають підхід, який не применшує цінності їхніх “інших світів”. Такий підхід дає їм відчуття контексту, що дозволяє подивитися на різні ситуації з різних боків. Не дивно, що після цієї розмови учні класу стали вище цінувати свою вчительку. <...>

Ціннісний процес, який, мабуть, розвивається у психологічно зрілої людини, у чомусь дуже схожий, а в чомусь відмінний від ціннісного процесу у немовляти. Він рухливий і гнучкий, залежить від конкретного моменту і від того, якою мірою цей момент відчувається як ситуація розвитку та актуалізації. Цінності не застигають, а постійно змінюються. Заняття живописом, які торік видавалися значущими, тепер виглядають нецікавими; спосіб роботи з людьми, який раніше відчувався як добрий, тепер видається неадекватним; переконання, яке вчора здавалося правильним, сьогодні вважається вірним лише частково або, можливо, зовсім хибним.

Інша особливість того способу, яким зріліша людина оцінює свій досвід, полягає в тому, що досвід усвідомлюється як дуже диференційований <...>. Майбутні вчителі, котрі займалися в моїй групі, засвоїли, що знання загальних педагогічних принципів не таке корисне, як уміння по-різному реагувати на відмінності, що відчуваються. Одна зі студенток сказала: “Я просто відчуваю, що з цим маленьким хлопчиком маю бути дуже жорсткою, і, здається, він сам радий цьому, та й я почуваюся добре, коли буваю з ним жорсткою. Але я не поведжуся так завжди з іншими дітьми”. У розумінні того, як поводитися з кожною дитиною, вона покладалася на відчуття відносин з нею. Перш ніж почнемо вимагати від інших, щоб вони звернулися до своїх цінностей, ми повинні почати з себе. Це дозволить нам усвідомити, наскільки більш диференційованими є реакції індивіда на те, що раніше уявлялося міцною, монолітною, засвоєною цінністю. <...>

Я вважаю, що у психологічно зрілої людини (і тут ми знову бачимо її схожість з немовлям) критерієм ціннісного процесу є міра, якою об’єкт досвіду актуалізує індивіда: “Чи робить мене це більш різнобічною, повноцінно розвинутою людиною?” Може здатися, що цей критерій егоїстичний чи асоціальний, але це ще не доказ того, що це дійсно так, оскільки глибокі та корисні стосунки з іншими людьми також переживаються та сприймаються як актуалізуючі. Як психологічно зрілі люди, ми подібно до немовля довіряємо мудрості організму і користуємося нею з тією різницею, що тепер можемо покладатися на неї зі знанням справи. Ми розуміємо: якщо я довіряю самому собі, то мої почуття та інтуїції можуть бути мудрішими за мій розум; як цілісна людина я можу бути чутливішою і точнішою від моїх абстрактних думок. Нам не страшно сказати: “Я відчуваю, що цей досвід (чи річ, чи напрямок) є добрим. А чому я відчуваю, що він добрий, я, можливо, дізнаюся пізніше”. Ми довіряємо своїй тотальності.<...>

МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ СПІЛКУВАННЯ



*Запорожці пишуть листа турецькому султанові,
Ілля Ріпін (Рєпін), 1880-1891 роки*

Спілкуванням просякнуті усі сфери нашого життя: від особистісного й повсякденного до професійного й громадського. Людина перебуває у спілкуванні від моменту початку свого життя й до його закінчення. Значення цього процесу для людини й суспільства в цілому неможливо переоцінити. Саме в ході спілкування відбувається розвиток та соціалізація особистості, набувають морального значення її дії та вчинки. Спілкування є однією з перших соціально-психологічних потреб від народження людини, яка з дорослішанням стає ще й духовною.

Спілкування – це складний багатокомпонентний процес встановлення та розвитку зв'язків між людьми (міжособистісне

спілкування), зокрема моральних, та різними групами, об'єднаннями (публічне спілкування), який реалізується в спільній діяльності (наприклад, навчальній) та містить у собі комунікацію (обмін інформацією, ідеями, поглядами, емоціями й почуттями, цінностями тощо), інтеракцію (обмін діями, взаємовплив), соціальну перцепцію (сприйняття, взаєморозуміння й оцінка людьми інших соціальних об'єктів – інших людей, спільнот та самих себе).

Глобальні зміни, сучасні технології, соціальна мобільність, утвердження загальнолюдської цінності свободи змінили акценти в спілкуванні: на перший план виступає інтерес та зацікавленість як основа комунікації за принципом рівності та вільний вибір партнерів в спілкуванні, а на задній план відходить вимушене спілкування з іншими людьми під тиском різних обставин. Міжособистісне спілкування є діалогічним за своєю природою, коли позиція іншого є взаємозначущою та ґрунтується на моральних засадах, які існують у суспільстві. *Моральне спілкування перш за все задовольняє потребу у пізнанні духовного світу іншої людини.* Як зазначає сучасна філософія, фахівчиня з етики та педагогіки Віра Серафимівна Мовчан (1938 р. н.): “Моральна цінність спілкування у його *процесуальності*, що є рухом до усвідомлення людиною *себе через іншу* і завдяки іншій. У морально визначеному спілкуванні його суб'єкти не лише відкривають для себе світ одне одного, а часто і власний світ. Процесуальність спілкування – не що інше, як його діалогічність. Моральна визначеність діалогу – у його спрямованості на спільний пошук істини” [4, с. 432]. З такого погляду особистісний розвиток партнерів по спілкуванню стає взаємозалежним: коли морально-духовний розвиток одного залежить та впливає на морально-духовний розвиток іншого. У цьому випадку моральне спілкування стає невід'ємною умовою подолання моральних пороків та вад, наближаючи нас до моральних ідеалів. Саме цей аспект спілкування найбільш повно реалізується у педагогічній взаємодії, коли педагог є не просто носієм знання, а й виразником морально-духовних цінностей.

У контексті моральних вимірів спілкування слід згадати про *етику ненасилля*, ідеологом і практиком якої став індійський державний і політичний діяч Махатма Ганді (1869–1948). Її суть полягає в активному протистоянні злу та агресії ненасильницькими методами, які ґрунтуються на правді, справедливості, сміливості, згуртованості та любові. Деякі аспекти філософії етики ненасилля знайшли свій

розвиток у психологічній концепції *ненасильницького спілкування*, автором якої є американський психолог Маршалл Розенберг (1934–2015). Ця практика широко використовується не тільки в міжособистісному спілкуванні в колі сім'ї та друзів, а й у педагогічній діяльності. В основі цієї концепції лежать *самоусвідомлення*, зокрема *самоповага*, та *емпатія*, а основою такого спілкування виступають розуміння всіма сторонами своїх справжніх потреб по відношенню до іншої людини та вміння їх висловити у безпечній, екологічній формі, без критики та звинувачень, в результаті чого спільні інтереси задоволені. Одним із завдань педагога навчитися самому та навчити дітей навичкам ненасильницького спілкування. Розуміння та сповідування такої філософії спілкування усіма її учасниками забезпечує не тільки наближення людства до гуманістичних моральних ідеалів, але й безпечне його існування, розвиток, примноження матеріальних та духовних цінностей. Порушення таких принципів веде до негативних процесів і наслідків, де протистояння злу та відстоювання базових принципів цивілізованого суспільства, таких як свобода, справедливість, право на існування та самореалізацію є моральним обов'язком кожного члена спільноти. Такі принципи та їх відстоювання й дотримання є фундаментом для культури спілкування.

Моральна культура спілкування починається з *взаємовизнання гідності*, якою наділена кожна людина незалежно від віку, статі, раси, національності, соціального статусу тощо та базується на принципах гуманізму та соціальної справедливості з одного боку, і моральній свідомості та моральних якостях, таких як толерантність, тактовність, чемність учасників процесу спілкування – з іншого. Саме у міжособистісному спілкуванні розкривається моральний світ людини, проявляється її моральні якості та почуття, формуються ціннісні орієнтації. Моральна культура спілкування гармонізує стосунки між людьми.

Культура спілкування як частина культури поведінки людини обумовлює вибір форми спілкування, якість міжособистісного спілкування, від чого залежить ступінь порозуміння між партнерами. Позитивний або негативний тон спілкування, зокрема залежить від моральних якостей учасників спілкування, їхнього духовного досвіду та системи цінностей, які склалися у соціальній спільноті під впливом культурно-історичного розвитку та системи освіти, зокрема виховній традиції та освітній політиці.



Діти на леваді, Олена Кульчицька, 1908 р.

Основними засадами моральної культури спілкування постають *золоте правило моральності* і *категоричний імператив*. Одне з формулювань золотого правила, перші згадки про яке зустрічаються ще у середині першого тисячоліття до нашої ери, – “чинить стосовно людей так, як хотіли би, щоб вони чинили стосовно вас” – зосереджує у собі настанову взаєморозуміння та заклик

чинити добро. Категоричний імператив, тобто безумовний наказ – фундаментальний моральний принцип І. Канта, проголошений вже у XVIII столітті, зосереджує увагу на внутрішньому моральному єстві людини та зобов’язує її чинити так, щоб завжди ставитися до інших людей як до мети, але ніколи як до засобу. Поєднуючи ці дві настанови, людина постає водночас джерелом та виконавцем добра, спрямованого на іншу живу істоту. Під кінець XX – на початку XXI століття набуває важливого значення діалогічність спілкування, яка покликана з’ясувати особливості уявлень про потреби партнера з комунікації, оскільки базові уявлення про цінності, їх пріоритети можуть не співпадати у різних людей в силу їх виховання, умов життя та культурної приналежності. Просто кажучи, перед тим як приймати рішення про свою дію по відношенню до іншої людини, з’являється обов’язок запитати в цієї людини дозвіл на таку дію, тим самим поважаючи її особисті кордони.

У цьому розділі ми розглянемо такі моральні цінності спілкування, як толерантність, співчуття, турбота, довіра, повага, дружба і любов.

Толерантність

Кожна людська істота є унікальною особистістю з власними неповторними рисами і характерними особливостями, які генетично зумовлені та сформувалися під впливом певних факторів конкретного соціокультурного середовища. Не дивно, що навіть всередині малих

суспільних груп, наприклад в шкільному класі, можна побачити людей з відчутно різними поглядами на життя. Ці погляди можуть співпадати з поглядами інших людей, відрізнятись у тій чи іншій мірі або ж бути діаметрально протилежними. У випадку розбіжності поглядів на перший план виступає здатність людини бути терплячою або проявляти толерантність. **Толерантність** (від лат. *tolerantia* – “терпимість”) – термін, яким позначають доброзичливе або принаймні стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних) [14, с. 642].

У сучасному глобалізованому світі питання толерантності набуває особливого звучання. Наприклад, маючи доступ до сучасних технологій, люди отримали можливість спілкуватися практично без жодних обмежень та бар’єрів: не виходячи з дому, ми можемо спілкуватися з іншою людиною з будь-якого куточку світу, з людиною іншого віросповідання, культурного походження, соціальної групи. Або ж академічна мобільність, шкільні, студентські програми обміну не можуть бути успішно реалізованими без розуміння цінностей інклюзії та демократії, наявності міжкультурних навичок спілкування. У процесі такого спілкування так чи інакше виникатимуть гострі моменти, вирішення яких залежатиме від практики толерантності.

Зміст самого поняття толерантності у сучасних динамічних умовах теж змінюється: від терплячого ставлення до шанування та прийняття інакшості. Тому питання про межі толерантності постає достатньо суперечливим, як у філософсько-соціальних науках, так і в практиці комунікації. Певні суспільні групи чи об’єднання людей можуть бути більш або менш толерантними у ставленні до різного роду питань. Коли ми говоримо про межі толерантності, виникають суперечності на кшталт: що робити, коли інша людина проявляє нетерпимість або навіть агресію, коли під толерантністю ховається байдужість, пристосуванство, лукавство, боягузництво або навіть пропаганда та потурання злу. Ці питання є відкритими, відповідь на них, а отже й чіткі межі толерантності можуть бути встановлені у суспільстві, в якому панує повага до людини, визнання її гідності, прав і свобод. Толерантність не може слугувати прикриттям антигуманних сенсів, тоді вона втрачає свою сутність.

На Генеральній конференції ЮНЕСКО 16 листопада 1995 року проголошено Декларацію принципів толерантності¹. У статті 1.1. Декларації дається визначення поняттю толерантність – це “поважання, сприйняття та розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Формуванню толерантності сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті і переконань. Толерантність – це єдність у різноманітті. Це не тільки моральний обов’язок, а й політична та правова потреба. Толерантність – це те, що уможливорює досягнення миру, сприяє переходу від культури війни до культури миру”. Як бачимо, у документі підкреслено значущість толерантності для збереження миру. Йдеться не тільки про міжнародний рівень, а й про гармонійні міжлюдські стосунки, у яких цінністю виступають права та свободи кожної людини. Останній пункт статті 1.4. окреслює межі толерантності, які є взаємообумовленими правом кожної зі сторін бути і залишатися інакшою, але без потурання порушенню норм, затверджених загальнолюдськими цінностями: “Стосовно поважання прав людини виявлення толерантності не означає терпимого ставлення до соціальної несправедливості, відмови від своїх або прийняття чужих переконань. Це означає, що кожен може дотримуватись своїх переконань і визнає таке саме право за іншими. Це означає визнання того, що люди з природи своєї відрізняються зовнішнім виглядом, становищем, мовою, поведінкою і мають право жити в мирі та зберігати свою індивідуальність. Це також означає, що погляди однієї людини не можуть бути нав’язані іншим”. Педагогу важливо розуміти, вміти розгледіти, прийняти і створити умови для збереження й розвитку індивідуальності, несхожості, інакшості в кожній дитині – є непростю задачею, розв’язання якої є запорукою професійного успіху як вчителя так й його вихованців.

Толерантність є одним з ключових та актуальних принципів взаємодії в сучасному українському суспільстві з його культурним вектором на європейські цінності. У 2017 році в Києві пройшов пісенний конкурс “Євробачення”, гаслом якого стало: “Celebrate Diversity” – “Святкуймо (часто – шануймо) різноманіття”. За словами виконавчого директора Євробачення Йона Ола Санда, таке гасло мало уособити “об’єднання Європи та країн за її межами, громадяни яких

¹ Декларація принципів толерантності ЮНЕСКО.
URL : <https://don.kyivcity.gov.ua/files/2014/2/10/Deklaracija-tolerantnosti.pdf>
(дата звернення: 07.03.2023).

зберуться разом, щоб вшанувати те, що нас об'єднує, і те, що відрізняє один від одного, робить нас унікальними”¹.

Поняття толерантності може набувати різних смислів у сучасному полікультурному світі. Майкл Вальцер (1935 р. н.) – американський філософ, політолог, соціолог та письменник розрізняє такі смисли цього поняття: покірність, байдужість, стоїцизм, зацікавленість, ентузіазм. Так, покірність є важливим сенсом задля дотримання миру, коли відмінності сприймаються з покірністю – це є мінімальний рівень толерантності для співіснування людей. Пасивна (“м’яка”, “розслаблена”) байдужість до несхожості означає, “що у цьому світі все буває” й нічому дивуватись, осмислювати, а тим паче вживати якихось заходів. Моральний стоїцизм надає усвідомлення факту, що “інші” теж мають права. Зацікавленість “виражає відкритість щодо інших: можливо, навіть повагу, прагнення слухати і навчатися нового”. Ентузіазм передбачає повне сприйняття несхожості, її схвалення як умови людського процвітання [12].

Питання толерантності в українському суспільстві, зокрема такі його аспекти як формування та виховання, знаходять своє актуальне звучання також і в освітньому просторі: відбуваються зміни в розрізі нової української школи та **інклюзії** – процесі включення осіб з інвалідністю в загальноосвітній простір та активне соціальне життя. Питання інакшості², як ніколи гостро постають серед вчителів та батьків у взаємодії із дитячим колективом. Вищезгадана Декларація принципів толерантності у 4-ій статті “Виховання”, наголошує, що “політика і програми в галузі освіти повинні сприяти покращенню взаєморозуміння, зміцненню солідарності і толерантності у спілкуванні як між окремими особами, так і між етнічними, соціальними, культурними, релігійними і мовними групами та націями”. Це також “означає, що слід приділяти особливу увагу питанням підвищення рівня педагогічної підготовки, навчальних планів, змісту підручників і занять, удосконалення інших навчальних матеріалів, застосовуючи нові освітні технології з метою виховання чуйних і відповідальних громадян, відкритих до сприйняття інших культур, здатних цінувати свободу, поважати людську гідність та індивідуальність, запобігати

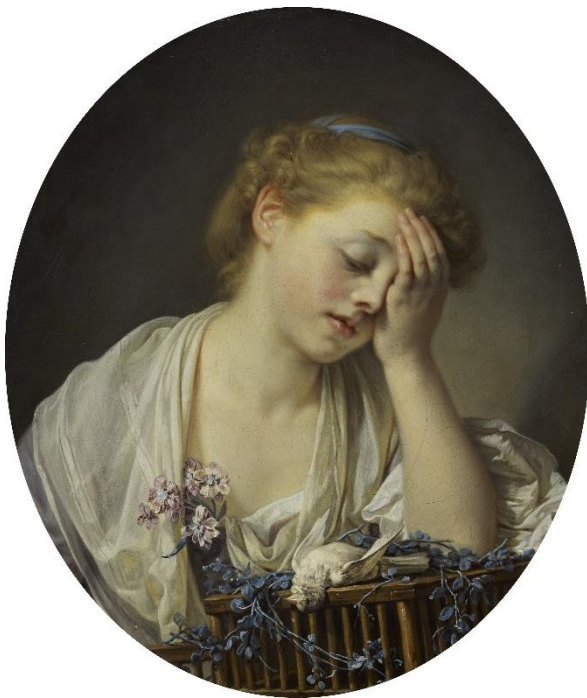
¹ Кузьменко Є. 10 можливих способів “Шанувати різноманіття” в очікуванні Євробачення у Києві [Електронний ресурс]. *Українська правда*. 2017. URL: <https://life.pravda.com.ua/columns/2017/01/31/222357/>

² У сучасному педагогічному процесі надають перевагу словам “різність”, “різноманітність”, бо слово “інакшість” несе в собі певне протиставлення: “я нормальний, а він – інший”.

конфліктам або розв'язувати їх ненасильницькими засобами". По суті реалізація інклюзії не тільки в освіті, а й в житті соціуму є ознакою гуманного суспільства та практичним втіленням принципу толерантності.

Як бачимо, толерантність є однією з важливих цінностей моральної культури спілкування, проте остання не обмежується тільки її наявністю, адже будь-якій людині хочеться не тільки, щоб її терпіли та дозволяли бути самою собою, але також, щоб її приймали такою, якою вона є, цінували її неповторність, поважали, любили та співчували їй.

Співчуття



*Дівчина з мертвою канаркою,
Жан-Батіст Грез, 1765*

У моральному спілкуванні актуального значення набуває така цінність як співчуття. Співчуття, співпереживання та турбота є проявами емпатії. Частка “спів” вказує нам на факт найбільшого зближення, в певному сенсі на момент злиття з іншою людиною, переживання одних й тих же емоційних станів. Співчуття в певному сенсі виявляє соціальний аспект емпатії та передбачає певні її прояви. Співчуття характеризується відсутністю оціночного ставлення, осуду та упередженості. У словнику української мови **співчуття** визначається як: 1. Чуйне ставлення

до чийого-небудь горя, до чієїсь переживань. // Почуття жалю, викликане чієм-небудь нещастям, горем. // Жаль, висловлений усно або письмово з приводу нещастя, горя, що спіткали кого-небудь. 2. Доброзичливе, прихильне ставлення до кого-небудь; підтримка, схвалення [8, с. 522]. У філософському значенні **співчуття** виступає як переживання безпосередньої причетності до внутрішнього світу, сутності іншого та “потребує вміння ставити себе на місце людини, яка потребує співчуття, надання їй моральної підтримки, а при потребі – і практичної чи матеріальної допомоги” [11, с. 347]. Вміння співчувати є

базовим для виживання як окремої живої істоти, так й цілої людської спільноти.



*Дівчина з мертвою пташкою,
Фракассіні Чезаре, ХІХ ст.*

Здатність до співчуття глибоко вкорінена у нашій біологічній природі, та ріднить нас з іншими живими істотами, що підтверджується низкою досліджень. Так, український кардіохірург, біокібернетик, письменник Микола Михайлович Амосов (1913–2002) у своїй “Книзі про щастя та нещастя” (1990 р.) наводить свідчення про досліди студента-медика з двома жабами, одній з яких експериментатор припікав лапку вогнем; у цей самий час інша тварина, яка була ізольована від першої у металевій камері, відчувала біль страждаючої жаби та відповідала специфічними

нервовими імпульсами, які реєструвалися осцилографом. Людина є унікальною тим, що може співчувати іншим живим істотам не зі свого виду. Вміння співчувати та усвідомлене ставлення до природи разом із відповідальністю лежать в основі екологічної етики.

Проте, найцікавіше, що біологічна природа людини (мова йде про дзеркальні нейрони), все ж таки, не є вирішальною для формування у неї здатності до співчуття іншим: вона передбачає можливість для формування емпатії в процесі соціалізації, проте не гарантує остаточну сформованість у конкретній людині здатності до співчуття та співпереживання. На практиці ж є особи, які на це геть нездатні. При чому, окрім суто фізіологічних причин цього явища (так, антисоціальний або психопатичний розлад, який передбачає наявність нейробіологічної дисфункції, яка спричиняє нездатність людини до емпатії та глибокого переживання складних емоцій, і є досить рідкісною патологією), вагоме місце належить саме впливу соціального оточення дитини в процесі її виховання. Так, сама по собі наявність спеціальних дзеркальних нейронів, які відповідають за зчитування та наслідування емоцій, ще не гарантує наявність емпатії. Але вже у

процесі виховання, навчання, соціальної взаємодії формуються нові нейронні зв'язки, підключається гормональна система, що й забезпечує розвиток емпатії. У віці 2-3 років в дитини вже активно формується емпатія та співпереживання, вона вже краще розуміє емоційний стан інших, здатна дієво проявляти співчуття: може підійти й обійняти та почати втішати іншу дитину, яка плаче. Тож важливу роль відіграють вихователі, вчителя, батьки – значущі для дитини дорослі, щочастіше оточення дитини проявлятиме емпатію та співчуття, тим краще дитина навчається співпереживати.

Здатність до співчуття та співпереживання виникає в умовах морального спілкування: толерантності, поваги, прийняття іншого та визнання безумовної цінності його особистості, що передбачає щире альтруїстичну зацікавленість у благополуччі іншого, визнання його права на щастя, яке є рівноцінним своєму власному. Як бачимо, такі якості як співчуття, співпереживання, здатність до емпатії вимагають роботи над собою, піднесення над рівнем власного егоїзму та особистих інтересів до втілення настанов золотого правила моральності.

Турбота

Поруч із такими рисами особистості та важливими морально-етичними поняттями, як здатність до співчуття і співпереживання, емпатії, важливе місце в системі моральної культури спілкування посідає турбота, яка має схоже морально-етичне забарвлення, зі співчуттям, але передбачає вихід у діяльну площину.

Словник української мови наводить декілька значень терміну “**турбота**”, серед них: 1. Неспокійні думки, міркування про забезпечення, здійснення чого-небудь, про задоволення якихось потреб і т. ін. // Активні дії, справа, завдання, робота і т. ін., пов'язані з неспокоєм, клопотом // Морока, клопіт 2. Увага до чийхось потреб; піклування про кого-, що-небудь 3. перен. Про того (те), хто (що) завдає кому-небудь хвилювання, є об'єктом чийогось піклування, вболівань [8, с. 324]. Отже, як видно вже із самого визначення, проявляти турботу можна на двох рівнях – серед яких рівень “переживань”, “вболівань” та прояву стурбованості може розумітися як певні прояви співпереживання, емпатії. Проте другий рівень, що стосується “піклування” про іншого, передбачає вихід у площину діяльну, тобто, турбота тут вживається для позначення активної результативної альтруїстичної допомоги. Сучасний словник з етики це підтверджує: “**Турбота** – комплекс дій по відношенню до якого-небудь об'єкта,

націлений на його благополуччя; піклування про кого-небудь; увага до чийось проблем. Турбуватися можна про людей, тварин, рослин, речі. Люди найбільше турбуються (повинні турбуватися) про малих дітей (вони *ще* не в змозі турбуватися самі про себе), людей похилого віку (вони *уже* не в змозі...), хворих, (вони в кращому разі *тимчасово* не можуть турбуватися про себе)” [11, с. 358].

Існує доволі багато професій, в яких турбота є провідною діяльністю: педагог, медичний працівник, психолог, соціальний робітник, адвокат, правоохоронець, еколог, працівник благодійної організації тощо. В основі такої професійної діяльності лежать солідарність, альтруїзм, благодійність. Людині, яка обирає професію, варто розуміти ці поняття, наскільки їх сутність перекликається із власними переконаннями та ієрархією цінностей самої людини.

Солідарність як один із принципів соціальної етики “передбачає узгоджену спільну дію людей задля вирішення соціальних проблем, зростання відносин довіри між людьми, формування і свідоме підтримування партнерства і консенсусу”, це необхідна умова існування спільноти, дотримання якої є запорукою її добробуту [14, с. 593]. Солідарність є однією з фундаментальних цінностей, проголошених у Хартії Європейського Союзу про основні права (2000 р.).

Альтруїзм (від лат. *alter* – другий (інший) людина, ближній) – моральний принцип, керуючись яким людина діє на благо іншій людині, яке визнається морально більш значущим, порівняно з власним “Я” [14, с. 17], “принцип, що полягає у співчутті до інших людей, безкорисливому служінні їм, у готовності жертвувати для їх блага власними інтересами до самозречення” [11, с. 23]. Найбільш досконалим проявом альтруїзму вважається слідування християнській заповіді “Полюби ближнього свого як самого себе”.

Благодійність – прихильне, доброзичливе ставлення до людей, готовність жертвувати власними матеріальними (гроші) та нематеріальними (час, енергія) ресурсами, добровільна та безкорислива допомога найбільш нужденним верствам населення. Благодійність направлена “на вирішення суспільних проблем, а також удосконалення умов суспільного життя”. Вона носить (на відміну від милостині) організований, переважно безособовий характер і спрямована на суспільно значущі цілі [11, с. 62-63]. У Законі України “Про благодійну

діяльність та благодійні організації”¹ маємо наступне визначення: “Благодійна діяльність – добровільна особиста та/або майнова допомога для досягнення визначених цим Законом цілей, що не передбачає одержання благодійником прибутку, а також сплати будь-якої винагороди або компенсації благодійнику від імені або за дорученням бенефіціара (набувача допомоги)”. Специфічними формами благодійності є меценатство, спонсорство і волонтерська діяльність [11, с. 62-63]. Коли говорять про благодійність, часто виникає думка, що це надання певних матеріальних цінностей нужденним. Такий формат теж важливий і він має своє першочергове місце у найбільш кризових ситуаціях, в яких може опинитися людина. Але в подальшому допомога має бути спрямована на те, щоб людина змогла дати собі раду, повернути контроль над ситуацією, знов зайняти активну життєву позицію. Давня китайська мудрість каже: “Дайте людині рибу, і вона отримає їжу на день, навчіть її ловити рибу, і вона отримає їжу на все життя”.

Ось як про це оповідає притча.

Одного разу на риболовлі мудрець упіймав велику рибу.

Це побачив молодий чоловік, що проходив повз із дружиною та дітьми. Він підійшов до мудреця та попросив дати рибу йому, адже його сім'я голодна.

Мудрець із радістю запропонував навчити чоловіка, як зловити свою рибу, але того не цікавило навчання цій майстерності. Він просто хотів отримати трохи їжі.

Поки мудрець роздумував, як вчинити, на гілку дерева сіла пташка і, на подив усіх присутніх, заговорила: “Старий мудрецю, дозволь мені звернутися до тебе? По-перше, витягни зі своєї кишені точило, яке ти завжди носиш із собою. Поки ми говоримо, починай заточувати гачок, який ти прив'язав до своєї вудки. Заточи гачок, як ніхто інший у цьому світі. Потім закинь його в воду”. Мудрець у подиві витяг точило, почав довго та старанно гострити гачок. Вреши, закинувши його, він витягнув величезну рибину. Не чекаючи, доки мудрець почне радіти результатам, пташка заговорила знову: “Якщо ти подивився на берег, то знайдеш довшу гілку для вудилища. Так ти зможеш закидати його в глибші частини річки”. Мудрець розпочав роботу над вудилищем, і зусилля знову були винагороджені – він

¹ Закон України “Про благодійну діяльність та благодійні організації” URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/5073-17#Text>

вистягнув із води ще більшу рибу. А потім ще більшу і ще. Подумавши, що вже досяг найкращих можливих результатів, мудрець почув ще одну пораду від пташки – тренувати зап'ясток, адже, вміло згинаючи його під час закидання вудки, він зміг би закинути гачок ще далі. Мудрець важко тренувався до заходу сонця, але коли знову став до риболовлі, купа виловленої риби стала такою великою, що мудрець відклав убік рибу для їжі на цей день, а решту відпустив назад у воду. Потім він згадав про молодого чоловіка, який просив у нього рибу.

Він побачив його неподалік на березі та спершу подумав, що чоловік знову проситиме в нього рибу. Однак, молодому чоловікові було не до прохань: він енергійно заточував свій гачок.¹

Таким чином, можемо розглядати турботу як певний рівень високої моральної відповідальності перед іншою людиною, що ґрунтуються на співчутті та співпереживанні, але позначається прагненням більш діяльної допомоги та передбачає готовність взяти на себе відповідальність за певні аспекти полегшення існування іншого, піклування чи допомоги.

Довіра²



П'ять почуттів,
Генрі Грант Пламб, 1880-ті роки

Довіра є невід'ємною і важливою складовою існування людини та суспільства в цілому. Наявність довіри або недовіри суттєво впливає на якість формування взаємовідносин між різними суб'єктами в багатьох сферах сучасного світу. Питання “довіряти чи не довіряти?” постає у неформальній (особистісні стосунки) та формальній (офіційній відносини) площинах.

¹ Текст притчі наведено за матеріалами сторінки “Шкільний світ”: URL : <https://www.facebook.com/school.ua>

² Основний зміст підрозділу вперше опубліковано у збірнику матеріалів конференції: Шульга Т. Ю. Моральні виміри довіри: від особистісного до суспільного *Київські філософські студії-2020* : матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Київ, 19 травня 2020 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. Р.О. Додонова. Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2020. С. 350-354.

Довіра в міжособистісному спілкуванні – філософсько-етична категорія, яка характеризує морально-практичні взаємини партнерів по спілкуванню (“довірливе спілкування”), які базуються на допустимості та/або вірі, що поведінка кожного з партнерів ґрунтується на загальнолюдських моральних принципах: надійності, чесності, порядності, щирості. Водночас довіра може виступати принципом, який є надійним фундаментом для побудови особистісних відносин – приятелювання, товаришування, дружби, любові та кохання. З поняттям довіра тісно пов’язане поняття відвертість. Відвертість – готовність та здатність людини повідомити насамперед про приватні, інтимні аспекти свого життя. З одного боку відвертість цінується як прояв чесності, довірливості до співбесідника за умови взаємності, а з іншого боку – може бути недоречною, й розцінюватися як порушення етикету [11, с. 81]. Визначальним фактором, який уможливорює та допускає саму думку про ймовірність стосунків, є настанова самої особи щодо довіри задля соціальної та психологічної безпеки. Так, приятелювання вимагає симпатії та мінімального, комфортного та взаємодопустимого рівня довіри, товаришування та дружба базуються на щирості та повазі, любов передбачає відданість та відвертість. Щодо ступені останньої слушно зазначає український філософ, етик Михайло Григорович Тофтул (1931 р. н.): “Різним співрозмовникам вона [людина] може розкрити лише окремі “відсіки” своєї душі, але ні перед ким (навіть перед собою) вона не розкриває себе повністю. При спілкуванні з рідними вона може розкрити одні аспекти свого духовно-емоційного життя, при спілкуванні з друзями – інші, при спілкуванні з коханою людиною вона може розкрити найпотаємніші думки і почуття, але ніколи не розкривається повністю. І це не моральна вада, а норма” [11, с. 81]. Наявність довіри у стосунках виключає прояви таких людських вад, як брехливість, підозрілість, зрадливість, ненадійність, підлість та підступність, схильність до шахрайства, безпринципність. Довіра забезпечує простір особистісних стосунків, знімає тривожність та напруження, тим самим поглиблюючи та водночас збагачуючи їх. Слід відмітити той факт, що словосполучення “довірливі стосунки” має здебільшого позитивне значення, тоді як “довірлива людина” часто вживається для позначення “наївності”, що має вже негативне забарвлення. Вочевидь, людина розуміє та прагне до безпечної та конструктивної взаємодії, але все ж таки боїться бути ошуканою: “Довіряй, але перевіряй!” – звучить компроміс між довірою та

безпекою. Відмітимо, що факт перевірки в розрізі особистісних стосунків є підставою для прояву підозр та звинувачень у нещирості почуттів.

Розглянемо типи довіри та їх взаємозв'язки. Розрізняють *міжособистісний*, про який йшлося вище, *інституціональний* та *узагальнений* типи довіри. Щоб зрозуміти суть останніх двох типів довіри, можна навести переказ про будівництво Единбурзького моста. Колись в англійському місті Единбург було збудовано міст. Втім, новозведена інженерна конструкція викликала у мешканців цілу низку побоювань, через які ніхто з них не наважився скористатися його перевагами. По-перше, людей відлякували нові на той час технології, по-друге, побудував його іноземець (француз) а чужинцям на той час не довіряли, по-третє, за розумінням тогочасних простих людей, міст міг триматись над водою, не інакше, ніж через те, що був “бісівським винаходом”, і насамкінець, единбурці просто боялись випробувувати долю, адже очікували, що міст може просто обвалитися під навантаження. Місцева влада, яка вклала немалі кошти у будівництво нового мосту, переконала одного з найбільш шанованих городян разом з усією своєю родиною першим проїхати по мосту, щоб показати приклад іншим. Втім, трапилося так, що цей городянин, помер від інфаркту просто в ніч перед подією. Мешканці міста остаточно переконалися в тому, що користуватися мостом не можна і, швидше за все, він проклятий. Зрештою, це набридло місцевому священику, який і поклав цьому край, звернувшись до пастви зі словами, що це не міст, а ганок церкви. Той, хто замість того, щоб прийти на службу за кілька хвилин, вважає за краще витратити цілий час, щоб піти в обхід, насправді не є ревним християнином. Вибору не залишилося, і люди почали користуватися мостом.

Аналізуючи наведену історію, розглянемо типи довіри: *міжособистісну*, яка існувала поміж городян: ніхто з городян не наважився піти через міст, визначальна роль авторитетів шанованого городянина та священика, яких значна частина населення міста точно знала особисто; *інституціональну* довіру, що виражена у відношенні до інститутів влади та церкви; *узагальнений* тип довіри – у вигляді прояву недовіри до архітектора як представника чужої етнокультурної групи (француз), та довіра до священика, як представника своєї сповідуваної релігії. Зазначимо, що узагальнений тип довіри базується на певних стереотипах, які існують у суспільстві, та не передбачає конкретну

ситуацію взаємодії з об'єктом. Окрім унаочнення різних типів довіри, у цьому прикладі знаходимо хорошу ілюстрацію дії одного з механізмів налагодження довіри між владою та городянами – це спроба міської влади заручитися підтримкою шанованого городянина. Бачимо прояв історично обумовленої недовіри городян-англійців до представника іншої етнічної групи – француза-архітектора. Відмітимо ще й доволі актуальні по сьогодні прояви недовіри або навіть страху до технічного прогресу – новозбудований технологічний міст як “бісівський винахід”, що й так би мовити “підтвердила” раптова смерть шанованого городянина. Напіввигадана історія показує як міжособистісна довіра відображається або переростає у соціальну довіру необхідну для розбудови соціальних зв'язків та функціонуванні суспільства задля спільного блага.

Соціальна довіра – впевненість у надійності соціальних інститутів (економічних, політичних, освітніх, суспільних, релігійних тощо), яка ґрунтується на уявленні або знаннях про них і пов'язана зі здатністю прогнозувати, впливати та контролювати дії цього об'єкта [13].

Характер взаємозв'язків між інституціональною довірою та міжособистісною довірою може бути різним у різних країнах. Українське суспільство на сучасному етапі характеризується найбільшою довірою до звичайних людей, які живуть поряд, і доволі високою недовірою до державного апарату (чиновників), політичним партіям, судовій системі, про що йдеться у низці соціологічних досліджень¹.

На думку американського філософа, політичного економіста та публіциста Френсіса Фукуями (1952 р. н.), “довіра – це очікування, яке виникає у членів спільноти, що інші його члени будуть поводити себе більш-менш передбачувано, чесно і з увагою до потреб оточуючих, відповідно до деяких загальних норм. Деякі з цих норм відносяться до сфери “фундаментальних цінностей” (наприклад, до розуміння Бога або справедливості), проте в їх число входять і такі цілком світські речі, як професійні стандарти і корпоративні кодекси поведінки. Так, довіряючи

¹ Оцінка громадянами діяльності влади, рівень довіри до соціальних інститутів та політиків, електоральні орієнтації громадян (лютий 2020 р. соціологія) // Український центр економічних та політичних досліджень ім. О. Разумкова. URL : <https://cutt.ly/nfku5NB>

Оцінка громадянами ситуації в країні, довіра до соціальних інститутів, політиків, посадовців та громадських діячів, ставлення до окремих ініціатив органів влади (липень 2023 р.) // Український центр економічних та політичних досліджень ім. О. Разумкова. URL : <http://surl.li/kzeiw>

лікаря і сподіваючись, що він не заподіє нам навмисної шкоди, ми розраховуємо на його вірність клятві Гіппократа і встановленим правилам медичної етики” [16, с. 22]. Таким чином, зростання рівня довіри у суспільстві виступає певним його ресурсом, ключовим елементом та основою соціального капіталу.¹ За Ф. Фукуямою соціальний капітал – “це певний потенціал суспільства або його частини, який виникає як результат наявності довіри між його членами. Він може бути втілений і в найменшому базовому соціальному колективі – сім’ї, і в найбільш великому колективі з можливих – нації, і у всіх колективах, які існують в проміжку між ними. Соціальний капітал відрізняється від інших форм людського капіталу тим, що зазвичай він створюється і передається за допомогою культурних механізмів – таких, як релігія, традиція, звичай” [16, с. 22]. Значення та роль довіри як у побудові стосунків та в суспільних та економічних процесах важко переоцінити: вона виступає одним з базових принципів сталих взаємовідносин на різних рівнях організації суспільства.

Довіра в освітньому процесі відіграє роль базової цінності у спілкуванні його учасників та може мати значний виховний потенціал. У роботі “Про покарання в дитячому віці” (1913 р.) український педагог Тимофій Григорович Лубенець (1855–1936) розповідає про випадок, який трапився у школі, де один з учнів виявився крадієм. Щойно призначений вчитель вирішив замість покарання довірити цьому учню видавати письмове приладдя, яке видавалося учням цієї школи безкоштовно. Обов’язок цей був вельми почесний і рішення вчителя стало несподіванкою, але виявилось правильним. Через рік цей хлопчик вже не лише завідував перами та іншим приладдям, а й також став шкільним скарбником [2, с. 192]. Заклади освіти можуть бути місцем, у якому формується здатність довіряти собі, іншим людям та світу загалом, тому завдання адміністрації школи як соціальної інституції полягає у створенні атмосфери відкритості, доброзичливості та довіри між усіма учасниками процесу, гарантуванні безпечного простору для спілкування. “Формування довірчих стосунків між учасниками освітнього процесу є цінним само по собі, адже, незважаючи на природний ризик розчаруватися у певній людині, атмосфера довіри гарантує учасникам освітнього процесу неодмінний внутрішній

¹ Соціальний капітал – поняття, введене П’єром Бурдьє у статті “Форми капіталу” для позначення соціальних зв’язків, які можуть виступати ресурсом отримання економічної вигоди.

розвиток, без якого будувати у майбутньому відкриті стосунки з іншими людьми є немислимим” [17].

Повага

Тлумачний словник української мови дає визначення поняття **поваги** як “почуття шани, прихильне ставлення, що ґрунтується на визнанні чийх-небудь заслуг, високих позитивних якостей когось, чогось” [7, с. 631]. Віктор Аронович Малахов (1948 р. н.) – український філософ, етик, визначає **повагу** в етиці “як таке ставлення до людини, що реалізує на практиці (в певних діях, поведінкових актах, формах суб’єктивного відношення) визнання людської гідності” [3, с. 333]. Тож гідність та повага у світоглядному розумінні – це базові цінності, якими кожна людини наділена від народження. Звісно ми можемо поважати когось більше за певні заслуги, хтось може втратити повагу наприклад через свій ганебний вчинок, але базовий рівень поваги є в кожного незалежно від віку, статі, расової та культурної приналежності. Слід зазначити, що в багатьох традиційних культурах безумовною повагою користуються представники старшого покоління, як носії накопиченого роками досвіду. Якщо подивитися глибше, то досвід має бути не просто накопиченим, а й узагальненим, усвідомленим й відповідно передбачати наявність мудрості, яка й викликає в нас повагу. Але якщо розуміти, що мудрі вчинки не є виключно прерогативою похилих людей, і що на такі вчинки здатні також молоді особи (наприклад, нерідко ми бачимо прояви мудрості в дитячій поведінці), то відповідно наша повага фокусується, не на віці, а на зрілості самої людини. Зрілість означає певні здобутки, досягнення, особистісне зростання, духовний розвиток, які й викликають в нас повагу.

Поняття поваги доповнює поняття **пошани**, що “реалізує насамперед визнання особистих чеснот індивіда та його належності до певних спільнот” [4, с. 334]. Пошана в певній мірі є проявом, вираженням поваги. Ось як про це каже В. А. Малахов: “Повага як практична реалізація визнання людської гідності знаходить доповнення в пошані, що реалізує насамперед визнання особистих чеснот індивіда та його належності до певних спільнот. Цілком природно, що кожна людина прагне, щоб її не тільки поважали, а й шанували, однак цього вона ще має домогтися ціною власних зусиль. Утім, і повага у вузькому етичному значенні цього терміна також, звичайно, передбачає активність особистості, спрямовану на реалізацію нею потенціалу власної людяності” [3, с. 166]. Повага характеризує наше *ставлення* до

людини та самих себе (самоповага), а пошана – наші дії по відношенню до людини та самого себе: Згадаймо притаманний українській культурній традиції заклик до дії: “Шануймося!”.

Не слід плутати почуття поваги зі страхом. Досі можемо почути: “боїться – значить поважає”. Таке судження про повагу є хибним та шкідливим пережитком тоталітаризму. Деякі батьки досі вважають, що погрози або навіть фізичне покарання дітей, змушують дитину поважати їх або додають авторитету дорослим. Проте варто сказати, що будь-яке насильство є аморальним по своїй природі, й домашнє насильство не є виключенням. В таких випадках агресор своїми протиправними діями принижує людську гідність, а страх нищить повагу, любов та змушує жертву насильства імітувати прояви цих почуттів задля самозбереження і виживання. Моральний обов’язок не тільки вчителя, а й будь-якої людини не залишатися байдужими, протидіяти та запобігати насильству у щоденному житті. Якщо порівняти страх і повагу, стане зрозумілим, наскільки небезпечним є ототожнення цих понять: якщо страх має згубну дію на особистість, то повага виховує; страх зневірює у власних силах, повага – надає впевненості; страх несе в собі небезпеку для життя, повага ж навпаки – покращує та наповнює його.

Авторитет вчителя, побудований на повазі учнів, а не на страхові не тільки їх мотивує, заохочує та зацікавлює, а й практично вчить цінностям демократичного суспільства. Повага уможливорює спілкування та “передбачає насамперед відкрите та щире сприйняття іншої людини, розуміння факту її неповторності та непорушності її прав” [17]. З людиною, яка нас не поважає та не визнає людську гідність неможливо екологічно, безконфліктно та ефективно спілкуватися. Таке спілкування не приносить задоволення від самого процесу. Зворотна сторона поваги – зневага – “почуття презирства, байдужість до кого-, чого-небудь, відсутність турботи, піклування про когось, щось; навмисне приниження чиеї-небудь гідності” [6, с. 651]. Такі прояви зневаги є соціально неприйнятними в рамках морального спілкування. Повага передбачає визнання самоцінності іншої людини в її інакшості й самотності, визнання право на самореалізацію за власним вільним вибором. Ще раз згадаймо про категоричний імператив І. Канта: “чини так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до цілі, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу”, який стверджує

чесноту поваги як до людей, так і до самого себе, робить її центром моральної парадигми.

Людина навчається повазі та шанобливому ставленню ще з дитинства, відтак надзвичайно важливо забезпечити належні умови, в яких формується особистість: батьки та найближче оточення мають проявляти повагу у своєму щоденному побуті, на рівні міжособистісного спілкування з дитиною та між собою, демонструвати її у своїх взаєминах з близькими та ширшим колом оточуючих людей. За таких умов у дитини формується самоповага, розуміння своєї цінності як людської істоти, яка із дорослішанням переростає у почуття власної гідності. Для вчителя відчувати повагу до вихованця є вкрай необхідним, бо саме повага лежить в основі здатності бачити людину таким, якою вона є, усвідомлювати її виняткову індивідуальність, відчувати зацікавленість в тому, щоб людина зростала й розкривала свою особистість [15, с. 56].

Дружба



Подруги,
Микола Пимоненко, ХІХ ст.

Дослідники, зокрема І. С. Кон, розрізняють два основні типи дружби: в основі першого покладено цінності, а другий базується на функціональності самої дружби. Прикладом першої моделі може слугувати виділення трьох видів дружби Арістотелем, які він описував у “Нікомаховій етиці”:

- 1) *утилітарна* (від лат. *utilis* – корисний), яка заснована на взаємовигідних стосунках,
- 2) *гедоністична* (від грец. *ἡδονή* – задоволення), яка заснована на емоційній прив’язаності до людини, спілкування з якою приносить задоволення,
- 3) *моральнісна* (довершена), коли друзять безкорисливо, заради блага самого партнера по дружбі. Перші два види дружби заради користі та задоволення

характеризуються ненадійністю, такі стосунки можуть у будь-який час припинитися. Моральну або благу дружбу Арістотель вважав за

справжню “гідну” дружбу. Вона виникає, коли дві людини складають рівноправну угоду, щоб разом створити форму життя кращу за ту, на яку вони здатні поодиноці, за таких умов можна досягти блага – самореалізації та щастя. Слід зазначити, що така дружба може виникати між добродішними гідними людьми, які розвинули у собі відповідні чесноти, в тому числі душевний спокій, великодушність, щедрість, вірність. Для того щоб зрозуміти чи володіє людина цими якостями, необхідний час, тому “добрих друзів” не може бути багато. Блага дружба має силу, яка облагороджує.

Другий підхід виділяє форми дружби у рамках певної соціальної системи, відповідно на перший план виходять соціальні функції дружби (дружні стосунки можуть переплітатися із сімейними або службовими, ідеальні сімейні стосунки не заміняють підлітку дружби з однолітками), її співвідношення з іншими суспільними інститутами (родинні зв’язки передбачають дружбу), а також власна рольова структура дружніх стосунків (добровільні або зобов’язальні, рівними чи нерівними тощо). Хоча обидва підходи доповнюють один одного, але у певному сенсі є протилежними перший виникає з потреб особистості, другий – з потреб соціальної системи. Прикладом другого можуть бути *товаришування* та *приятелювання*.

В основі товаришуванні лежить групова приналежність (спільна робота, професія, навчання, служба в армії), сумісна діяльність, кооперація та взаємодопомога. Саме слово “товариш” походить від тюркського “*tauar*” – товар, майно, суфікс “*иш*” – спільник, супутник. Товаришами називали себе торговці, які возили товар із Середньої Азії до Центральної Європи. Революційного забарвлення слово набуло в період Французької революції (1789–1799), а офіційним звертанням стало у Радянському Союзі, через що втратило свою популярність у сучасному українському мовленні. Хоча, слід зазначити, Леся Українка та Іван Франко вживали слово “товариші”, “товариш”, “товаришка”. В будь-якому випадку в сучасному вживанні слово “товариш” має відтінок офіційності. Наразі звертання “товариш” витісняється звертанням “колега”, яке також означає людей, пов’язаних спільною діяльністю.

Слово “приятель” має свій смисловий відтінок та пов’язане з давньоіндійським “*prīyas*”, тобто дорогий, милий, достойний та означає близького знайомого. Приятельські стосунки виникають у певній групі, наприклад, під час навчання та на роботі та характеризуються

мінімальною нестійкою симпатією та спільністю неістотних інтересів. Такі стосунки можуть бути доброзичливими та передбачають приязне спілкування переважно на загальні теми, взаємне надання послуг.

Тож, друг – це надійна людина, яка перевірена часом та вчинками, яка здатна розділити з вами, а ви з нею і радість, і горе. Товариш – переважно та людина, з якою ви маєте спільну діяльність, справу, і вас можуть об'єднувати як ділові, так і особисті стосунки, які проявляються у взаєморозумінні, симпатії, готовності допомогти один одному. Приятель – це той, з яким ви бачитеся час від часу, з яким приємно спілкуватися або просто погомоніти. Приятелювання та в більшій мірі товаришування в деяких випадках можуть стати підґрунтям для побудови дружніх стосунків. За визначенням М. Г. Тофтула, “Дружба на відміну від приятелювання і товаришування, ґрунтується на істотніших життєвих обставинах, спільності поглядів та інтересів, збігу життєвих цілей, уявлень про сенс життя, серйозній зацікавленості долею один одного і виявляється у взаємодопомозі, внутрішній близькості, прив’язаності, взаємній довірі, щирості, особистій симпатії, відвертості, безкорисливості, відданості і вірності, вимогливості і принциповості, в інтимному спілкуванні. Щоб стати друзями, недостатньо разом жити чи проводити багато часу один з одним. Дружба – це щось більше. Вона вимагає взаємної симпатії та індивідуального вибору. Обираючи друзів, людина стверджує власну ідентичність” [11, с. 122].

Ось що пише про дружбу сучасний норвезький філософ Хельге Сваре (1960 р. н.) [5]. Не тільки друзі спонукають нас шукати нові шляхи або робити нові відкриття. Багато що нас надихає і спрямовує. Але є щось особливе в тому, як надихають нас друзі. Починаючи з кимось дружити ми поступово дізнаємося про інтереси нашого друга, про які ми навіть не здогадувалися. І хоча ми обираємо собі друзів зі схожими інтересами, в них можна виявити багато несподіваного. Дружба робить нас відкритими для незвіданого. Симпатія і прихильність, які ми відчуваємо до друга, розповсюджуються і на те, чим він цікавиться. Є велика вірогідність того, що нам може сподобатися аніме або рок-музика за умови, якщо цим захоплюється наш друг. Нам необхідно порівнювати себе з іншими, щоб краще зрозуміти себе, усвідомити свої особливості. У спілкуванні з іншими людьми змінюється не тільки наше сприйняття самих себе, ми дійсно змінюємося. Кожна людина пробуджує в мені щось, і це щось

змінюється від людини до людини. Боязкий друг може пробудити в мені здатність втішати або захищати, а друг азартний – бажання грати. Тому мистецтво дружби полягає і в тому, щоби бути чуйним до того, що дружба робить з тобою. Чи стаєш ти більш відкритим, сильним, щедрим, допитливим, хоробрим чи дружба ламає тебе. Якщо вірно останнє, то можливо, слід переоцінити такі стосунки.

Такий перетворювальний вплив дружби покладений в основу педагогіки партнерства. Вчитель може стати для дитини товаришем, а значить відкрити йому світ не тільки науки, а й людських стосунків. Василь Сухомлинський писав: “Якщо вчитель став другом дитини, якщо ця дружба осяяна благородним захопленням, поривом до чогось світлого, розумного, у серці дитини ніколи не з’явиться зло” [10, с. 174].

Любов



Венера і Марс, Паоло Веронезе, 1570 р.

Любов – це морально-естетична складова або форма відносин між людьми, яка виражається в особливому індивідуально-вибірковому ставленні до об’єкта любові, супроводжується духовно-чуттєвими переживаннями. Любов також виступає як важливе суспільне надбання як визначна гуманізуюча сила, здатна протистояти проявам агресії, зла та руйнування.

В цьому контексті можна згадати фільм Люка Бессона “П’ятий елемент” (1997). Місією головної героїні – інопланетної істоти, було врятувати Землю і людство від тотального знищення абсолютним злом. Проте у вирішальний момент вона задається питанням – навіщо рятувати людство, якщо воно є джерелом зла: нескінченних жорстоких війн, масових вбивств і геноциду. Головний герой переконує її, що людська цивілізація заслуговує отримати шанс на виживання, і саме завдяки існуванню любові в ній. За давньогрецькою міфологією коханим богині любові Афродити був бог

війни Арес. Тільки обійми Афродити могли стримати агресію та крутий норів Ареса. Тобто любов має силу протистояти смерті та злу. Вона виступає позитивною цінністю не тільки у суспільстві, міжособистісних стосунках людей, та є життєтворчим надбанням культури. Про зв'язок ероса і танатоса – любові і смерті – іспанський філософ ХХ ст. Мігель де Унамуно (1864–1936) говорив так: “Любов – це сестра, дочка і у той же час мати смерті, яка приходиться їй сестрою, матір'ю та дочкою. І тому в глибинах любові є глибини вічного відчаю, з яких виростають надія і розрада”.

Тема любові є невичерпною та складною, що підтверджують численні художні твори та наукові дослідження. Давні греки розрізняли види любові за її характером та виділяли чотири основні її різновиди: ерос, філія, сторге, агапе та їх поєднання: людус, прагма, манія. **Ерос** – статєва любов, сильний еротичний потяг, любов-пристрасть та захоплення, що не виключає відданість та прихильність до об'єкта почуттів (в українській мові вона позначається словом “кохання”, а за проявами ближче – до стану закоханості), характеризується ідеалізацією коханого чи коханої, **філія** – це більш спокійне почуття, схоже на симпатію, дружбу та приязнь між людьми, така любов безкорислива, вона також може бути до батьків, дітей та між друзями, **сторге** – любов, в основі якої лежить турбота та ніжність, проявами сторге є сімейна любов, заснована на почутті обов'язку; **агапе** – жертвна любов, духовне почуття, душевне ставлення до іншої людини, певною мірою навіть поклоніння перед іншим, такий вид любові найближчий до християнської жертвної безкорисливої любові, яка поєднує в собі милосердя, ніжність, відданість та в певній мірі пристрасть; **людус** – любов-гра, любов-забавка, змагання або флірт, часто супроводжується азартом, бажанням заволодіти та отримати задоволення, така любов швидкоплинна та передбачає отримувати від партнера, а не віддавати; **манія** – поєднання ероса та людуса – пристрасті та гри, це – любов-одержимість та залежність на грані божевілля, така любов сповнена стражданням, тривогою, контролем та є руйнівною для обох партнерів; **прагма** (від др.-грец. “діло, дія”) – поєднання людусу та сторге, заснована на раціональності та розрахунку, передбачає корисливий інтерес, це коли партнери або сама людина приймає розумове рішення любити іншу, не беручи до уваги почуття, проявляючи довіру та піклування у стосунках.

Давньогрецький філософ Платон (427–347/348 до н. е.) багато приділяв уваги духовним, позачуттєвим істинам, безсмертній душі та моралі, яка має бути внутрішнім ядром людини, її духовною сутністю. Тому виникло невірне уявлення про відому “платонічну любов”, як дещо нефізіологічний потяг, одухотворене почуття. Насправді ж Платон у “Діалогах” пише саме про тілесну статеву любов. Він каже, що саме пристрасна любов необхідна для того, щоб відштовхнутися від матеріального та піднятися та осягнути духовні істини. Тут же він вустами героїні Діотими розповідає міф про андрогінів (дав.-грець. “чоловік” і “жінка”), які поєднували в собі ознаки обох статей. Вони були дуже сильні та зазіхнули на владу богів, тому були розділені на половинки, які прагнуть знову об’єднатися. Тобто любов – це основа принципу єдності. Арістотель (384–322 до н. е.) послідовник Платона для позначення любові використовує слово “філія” і традиційно воно перекладається як “дружба”. Арістотель у трактаті про політику згадує дружбу як необхідний зв’язок між людьми – громадянами міста, держави, і держава як інститут саме на такій любові-дружбі може функціонувати. Арістотель згадує такий феномен як любов до самого себе – так звану “філаутію”, яка позбавлена егоїстичності або нарцисизму. Він не вбачає у цій любові нічого поганого, вона не зможе підмінити любов до іншого, ці дві любові можуть співіснувати, що трансформується надалі у добре відому християнську заповідь: “Люби свого ближнього, як самого себе”.



Поцілунок, Всеволод Максимович, 1913 р.

Для християнства, яке прийшло на зміну античності розуміння любові притаманне саме у її духовно-жертвовному безкорисливому значенні, яке знайшло втілення у грецькому агапе та християнському карітас. У всій своїй повноті християнське релігійне розуміння любові проявилось у посланні апостола Павла: “Любов довготерпить, любов милосердує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводитьсь нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає

лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить! Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують, та припиняться, хоч мови існують, замовкнуть, хоч існує знання, та скасується” (1 Кор. 13:4-8) [1, с. 1279]. Діяльнісний та визначальний для людини аспект любові влучно виразив український філософ, поет, педагог Григорій Савич Сковорода (1722–1794): “Любов виникає з любові; коли хочу, щоб мене любили, я сам перший люблю”.

Еріх Фромм (1900–1980) – американський філософ, соціолог, психолог у своїй книзі “Мистецтво любові” (1959 р.) доводить, що кохання – це мистецтво, якому треба вчитися. Любов за Фроммом – “це установка і орієнтація характеру, яка задає відношення людини до світу в цілому, а не тільки до конкретного об’єкта любові. Любов залежить від уміння і здатності любити, а не від наявності об’єкта любові” [15, с. 78]. Багато хто, коли думає про любов, має на увазі перш за все, щоб любили саме його, але доволі мало людей, які говорять про бажання дарувати любов іншому. Любов, яка воліє тільки брати і нічого не віддавати натомість, – це вже не любов, а егоїзм або симбіотична залежність від іншої людини. Відмітно, що у Е. Фромма свобода є підґрунтям та умовою любові. Він виокремлює п’ять елементів любові: віддача, турбота, відповідальність, повага, пізнання [15, с. 53].

Здатність любити включає опанування всіх цих елементів не залежно від об’єкту любові: коханої людини, самого себе, інших людей загалом тощо. Такий підхід до визначення любові розкриває її складність та багатогранність, а разом з тим унікальність.

В працях визначних педагогів ми зустрічаємо роздуми про любов вчителя до дітей. Педагогічна любов постає в центрі гуманістичної педагогіки, яка передбачає вільний вибір та орієнтацію на індивідуально-особистісні інтереси самої дитини. В розрізі педагогіки любов виступає як моральне почуття усвідомленої відданості та доброзичливості педагога до вихованця. Саме така любов є джерелом служіння інституту дитинства, а відповідно й людству в цілому.

Отже, спілкування є невід’ємною частиною нашого життя, а моральні цінності спілкування надають йому необхідного якісного наповнення. Толерантність, співчуття, турбота, довіра, повага зміцнюють міжособистісні стосунки, наповнюють спілкування сенсом, виступають соціальним ресурсом для суспільства. Навчально-виховний вплив спотворюються та унеможлиблюються, коли він не наповнений

моральними цінностями спілкування. Одним з важливих завдань закладів освіти відтворити такі умови для всіх учасників освітнього процесу, де б людські моральні цінності спілкування були б й ціллю й засобом одночасно.

Література:

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Київ : Українське біблійне товариство. 1991. 1375 с.
2. Лубенець Т. Про покарання в дитячому віці й шкільну дисципліну. Хрестоматія з української педагогіки : навчально-методичний посібник / уряд. О. С. Березюк, О. М. Власенко ; за ред. О. С. Березюк, О. М. Власенко. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2017. 338 с.
3. Малахов В. Етика: Курс лекцій : навч. посібник. Київ : Либідь, 2004. 384 с.
4. Мовчан В. С. Етика. Навчальний посібник. Київ : Знання, 2007. 483 с.
5. Сваре Х. Философия дружбы / пер. с норв. И. Вороновой. Москва : Прогресс-Традиция, 2010. 265 с.
6. Словник української мови : [в 11 т.] / АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні ; редкол. : І. К. Білодід (голова) [та ін.] [АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні] ; редкол. : І. К. Білодід (голова) [та ін.]. Київ : Наук. думка, 1970 - 1980. / Т. 3 : П-Поїти / ред. тому: Г. М. Гнатюк, Т. К. Черторизька. 1972. 744 с.
7. Словник української мови : [в 11 т.] / АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні ; редкол. : І. К. Білодід (голова) [та ін.] [АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні] ; редкол. : І. К. Білодід (голова) [та ін.]. Київ : Наук. думка, 1970-1980. / Т. 6 : П-Поїти / ред. тому : А. В. Лагутіна, К. В. Ленець. 1975. 832 с.
8. Словник української мови : [в 11 т.] / АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні ; редкол. : І. К. Білодід (голова) [та ін.]. Київ : Наук. думка, 1970 - 1980 / Т. 9 : С / ред. тому : І. С. Назарова [та ін.]. 1978. 916 с.
9. Словник української мови : [в 11 т.] / АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні ; редкол. : І. К. Білодід (голова) [та ін.]. Київ : Наук. думка, 1970 - 1980 / Т. 10 : Т-Ф / ред. тому : А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк. 1979. 658 с.
10. Сухомлинський В. О. Вибрані твори в п'яти томах. Київ : Радянська школа, 1977. Т. 3. 670 с.
11. Гофтул М. Г. Сучасний словник з етики : Словник. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с. URL : <http://eprints.zu.edu.ua/1178'3/1/%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BAa-1.pdf> (дата звернення: 07.03.2023).
12. Уолцер М. Про толерантність. Харків, 2003. С. 20-25. URL : <http://litopys.org.ua/waltzer/wal03.htm>
13. Урсуленко К. В. Довіра соціальна / Енциклопедія сучасної України. URL : http://esu.com.ua/search_articles.php?id=20476http://esu.com.ua/search_articles.php?id=20476 (дата звернення 29.04.2023 р.). – Назва з екрану.
14. Фромм Е. Мистецтво любові / пер. з англ. В. Кучменко. Харків : Книжковий Клуб "Клуб Сімейного Дозвілля", 2017. 192 с.

15. Фукуяма Ф. Довіра: соціальні добродії і шлях до розквіту. Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посібник / за ред. акад. НАН України. Л. В. Губерського, уклад. Л. В. Губерський, А. О. Приятельчук, І. В. Бойченко та ін. Київ: Знання. 2009. С. 538-548.

16. Ціннісні орієнтири нової української школи. URL: <https://mon.gov.ua/storage/app/media/Serpneva%20conferentcia/2019/Presentation-Roman-Stesichin.pdf>. (дата звернення 29.04.2023 р.)

17. Філософський енциклопедичний словник: енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; голов. ред. В. І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. 742 с.

Завдання та запитання до теми:

1. Чи є місце толерантності у дружніх стосунках? Обґрунтуйте.
2. Що таке толерантність? Наведіть приклади толерантної поведінки.
3. Розкрийте взаємозв'язок толерантності та інклюзії.
4. Поміркуйте, чому Чарльз Дарвін вважав, що симпатія – найсильніший інстинкт людської природи?
5. Розкрийте роль співчуття у педагогічній професії.
6. Які види довіри Ви знаєте? Наведіть приклади.
7. Розкрийте роль довіри у формуванні соціального капіталу.
8. Поясніть, як ви розумієте вислів Х. Сваре: “Дружба – це те, що трапляється”. Яким чином ця думка співвідноситься із однією головних характеристик дружби – вільним вибором?
9. Охарактеризуйте типи любові у давньогрецькій культурі. Які з них є пріоритетними, на вашу думку, у педагогічному колективі?
10. Проаналізуйте народну мудрість “Стався до людини як до вогню”, використовуючи отримані знання про моральні цінності спілкування.

Тестові завдання:

1. Етика ненасильства передбачає:
 - а) заперечення воєнного конфлікту;
 - б) пасивне сприйняття агресії;
 - г) вирішення різного роду конфліктів шляхом застосування морально допустимих методів.
2. Золоте правило моральності в першу чергу вчить:
 - а) бути найкращим;
 - в) ставити себе на місце інших;
 - г) помста має бути співрозмірна злочину.

3. Світоглядний принцип, який ґрунтується на переконанні, що людина є найвищою суспільною цінністю, на впевненості в здатності людини до необмеженого розвитку і самореалізації всіх її сутнісних сил, здібностей і талантів – це:
 - а) гуманізм;
 - б) альтруїзм;
 - в) антропоцентризм.
4. Толерантність, в першу чергу, означає:
 - а) терпіти або витримувати інших такими, якими вони є;
 - б) бути чемним;
 - в) любити ворогів.
5. Виберіть відповідь, що доповнює визначення: “... – означає повагу, прийняття та правильне розуміння багатой різноманітності культур нашого світу, наших форм самовираження та способів вияву людської індивідуальності”.
 - а) толерантність;
 - б) дружба;
 - в) співчуття.
6. Певний ступінь поваги:
 - а) необхідно заслужити;
 - б) має бути гарантований кожній людині;
 - в) має бути лише по відношенню до себе.
7. Арістотель виділяв три види дружби:
 - а) утилітарна, вигідна, найкраща;
 - б) заради друга, заради себе, заради інших;
 - в) утилітарна, гедоністична, досконала.
8. У давній Греції жертовну, духовну любов називали:
 - а) філія;
 - б) сторге;
 - в) агапе;
 - г) ерос.
9. Дружба історично позначала стосунки між:
 - а) закоханими;
 - б) сусідами;
 - в) співробітниками;
 - г) однолітками, які разом проходили ініціацію.

10. Товариські стосунки пов'язані з:

- а) тимчасовими та несуттєвими спільними інтересами;
- б) спільною діяльністю;
- в) родинними зв'язками.

11. Духовна цінність, система знань і переконань, почуттів і навичок, норм і відносин, інтересів і потреб, єдність культурно-морального досвіду, безпосередньої діяльності та поведінки, спрямованої на самореалізацію, навчання і виховання особистості учня – це:

- а) основне завдання педагога;
- б) стиль педагогічного спілкування;
- в) моральна культура педагога.

Ключ: 1 г, 2 а, 3 а, 4 а, 5 а, 6 б, 7 в, 8 в, 9 г, 10 б, 11 в.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ СПІЛКУВАННЯ”



ЕРІХ ФРОММ
(1900-1980)



Еріх Селітман Фромм – соціальний психолог, філософ, психоаналітик, один із засновників неофрейдизму. “Мистецтво любові” – одна з його найвідоміших праць, яка вперше побачила світ у Нью-Йорку у 1956 році та стала бестселером. У своїй роботі автор розглядає любов, не як даність долі, а як процес – “мистецтво”, якому варто навчатися, докладаючи зусилля, закликає до взаємопізнання однієї людини іншою. В книзі зокрема приділено увагу батьківській любові, яка входить до кола зацікавлень педагога.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Fromm E. The Art of Loving / Erich Fromm. New York: Harper & Row, 1956. 148 pp. 91 Мистецтво любові / Еріх Фромм ; пер. з англ. В. Кучменко. Харків : Книжковий Клуб “Клуб Сімейного Дозвілля”, 2017. 192 с.

І. Чи є любов мистецтвом?

Любов – це мистецтво? Якщо так, тоді вона потребує знань та зусиль. Чи це просто приємне відчуття, котре переживають випадково, – те, у що людина “поринає”, якщо їй пощастило? Ця невеличка книжка ґрунтується на першому припущенні, тоді як більшість людей сьогодні, поза сумнівом, вірять у друге.

Це трапляється не тому, що люди підтримують думку, ніби любов не є важливою. Насправді вони спрагли до неї – переглядають численні фільми про щасливі й нещасливі історії кохання, слухають сотні примітивних любовних пісень, – однак водночас мало хто вважає, що, коли йдеться про любов, йому треба чогось учитися. Таке специфічне ставлення ґрунтується на кількох судженнях, які поодиночі чи вкупі підживлюють його. Для більшості людей проблема любові передусім полягає в тому, щоб любили їх, а не вони самі, тож ідеться зовсім не про здатність людини любити. Отже, для них проблемою є те, як зробити, щоб їх любили, як бути тими,

кого люблять. У своєму прагненні досягти цієї мети вони обирають кілька шляхів. Один зі способів – той, що його зазвичай дотримуються чоловіки, – це бути успішним, бути настільки владним і багатим, наскільки це дозволяють ресурси соціального статусу. Другий шлях – яким рухаються жінки, – це прагнення бути привабливою, вдосконалювати своє тіло, стиль в одязі тощо. Інші шляхи, що ведуть до привабливості, – їх обирають і чоловіки, і жінки – передбачають розвиток гарних манер, вміння цікаво підтримати бесіду, допомогу іншим, скромність та позбавлення агресії. Більшість зі способів, що допомагають досягти любові інших до себе, – ті самі, які використовують, щоб досягти успіху, “здобувати друзів та впливати на людей”. Насправді ж для більшості людей у нашому суспільстві те, що їх люблять, становить собою щось на кшталт суміші популярності та сексуальної привабливості.

Другою передумовою, яка криється за ідеєю, що в любові немає чого вчитися, є припущення, нібито проблема любові – це проблема об’єкта, а не здібності. Люди гадають, що любити – це просто, а от знайти правильний об’єкт для своєї любові чи досягти того, щоб любили тебе, – складно. Таке бачення можна пояснити кількома причинами, що вкорінилися в розвитку сучасного суспільства. І перша з них – суттєві зміни, які сталися в ХХ столітті, коли йшлося про вибір “об’єкта любові”. У вікторіанську епоху, як і в багатьох традиційних культурах, любов переважно не була спонтанним особистим досвідом, що зрештою міг привести до шлюбу. На противагу – шлюб укладали за угодою, і цьому сприяли поважні родини чи свахи – або ж його брали без допомоги таких посередників. Шлюб укладали із соціальних міркувань, а любов мала розвинутися вже після одруження. Протягом кількох останніх поколінь концепція романтичного кохання у західному світі стала майже універсальною. Незважаючи на те, що в Сполучених Штатах міркування про шлюб як угоду все ще не зникли, більшість людей перебувають у пошуку “романтичного кохання”, особистого переживання, що згодом приведе до шлюбу. Ця нова концепція любові значно посилила важливість об’єкта, порівняно з важливістю функції.

Із цим чинником щільно пов’язана інша риса, притаманна сучасній культурі. Уся наша культура ґрунтується на прагненні купувати, на ідеї взаємовигідного обміну. Сучасна людина почувається щасливою, коли захоплено споглядає вітрини та купує все, що може собі дозволити, – за готівку або ж на виплат. Так само людина сприймає й інших. Приваблива дівчина для чоловіка або привабливий чоловік для жінки – це предмет бажань, який вони прагнуть отримати. “Привабливий” зазвичай означає гарний набір популярних рис, які шукають на ринку особистостей. Те, що робить людину привабливою, залежить від модних вимог часу – йдеться як про фізичні, так і про духовні риси. У 20-х роках минулого століття привабливою вважали дівчину, яка випиває й курить, – грубувату і

сексуальну, – а тепер мода вимагає від жінки бути гарною та скромною господинею. Наприкінці ХІХ і на початку ХХ століття чоловік мав бути наполегливим та амбітним, натомість сьогодні він – як “набір” привабливих рис – мусить бути компанійським і поблажливим. У будь-якому разі, відчуття закоханості розвивається тільки відносно людського товару, який є приступним, – залежно від того, що людина може запропонувати навзаєм. Я готовий укласти угоду: об’єкт має бути бажаним з погляду соціальної цінності й водночас має бажати мене, зважаючи на мої очевидні та приховані цінні риси і потенційні можливості. Таким чином, двоє людей закохуються, коли відчують, що знайшли найкращий об’єкт, наявний на ринку, зваживши на межі своєї власної цінності для обміну. Часто, як і у випадку придбання нерухомого майна, значну роль у такій угоді відіграють приховані можливості, що згодом можуть розвинути. У культурі, де панують ринкові відносини, де матеріальний успіх є визначною цінністю, не варто дивуватися, що любовні стосунки людей розгортаються за такою схемою обміну, що панує на ринку товарів і праці.

Трете хибне судження, яке формує припущення про те, що, коли йдеться про любов, тут немає чого вчитися, ґрунтується на змішуванні початкового досвіду “поринання” в кохання і тривалого перебування у стані закоханості.

Коли двоє людей, які досі були чужими одне одному, як і ми всі, раптом дозволяють стіні між ними впасти й почуваються близькими, одним цілим – цей момент єднання є одним із найбільш піднесених та бентежних життєвих переживань. Ще більш чудовим і дивовижним цей момент є для тих, хто досі був відлюдькуватим, самотнім, не знав любові. Диво раптової близькості часто полегшується, якщо воно було поєднане із сексуальним потягом та фізичною близькістю або ініціюється ними. Однак за своєю природою цей тип любові триває недовго. Двоє людей краще пізнають одне одного, їхня близькість починає втрачати свої дивовижні риси, аж доки суперечності, розчарування та відчуття нудьги не знищать усе, що лишилося від початкового захвату. Утім, спочатку закохані цього не усвідомлюють: насправді вони сприймають силу своєї палкої “одержимості” одне одним як доказ любові, тоді як ці явища можуть лише свідчити про те, наскільки самотніми вони були досі.

Думка про те, що любити – то найлегша річ, протягом тривалого часу була поширеною ідеєю щодо кохання, попри непереборні докази протилежного. Навряд чи існує діяльність або ж справа, до якої бралися б із такими надіями та сподіваннями і яка аж так регулярно зазнавала б поразки, як кохання. Якби йшлося про якусь іншу діяльність, люди прагнули б дізнатися причини такої поразки, воліли б зрозуміти, як можна було уникнути помилок, або ж просто припиняли б її. Оскільки у випадку любові останнє є неможливим, єдиним прийнятним способом впоратися з

поразкою в коханні є аналіз причин такої поразки і ретельне вивчення сенсу кохання.

Перший крок, який слід зробити, – це усвідомити, що любов становить собою мистецтво, подібно до того, як мистецтвом є саме життя. І якщо ми хочемо навчитися любити, то маємо йти тим самим шляхом, що ним зазвичай ідуть, прагнучи оволодіти будь-яким іншим мистецтвом, скажімо, музикою, живописом, теслярським ремеслом, медициною чи інженерною справою.

Які кроки ведуть до опанування певного мистецтва?

Процес оволодіння мистецтвом можна розділити на два зручні етапи: опанування теорії та її закріплення на практиці. Якщо я хочу опанувати мистецтво медицини, то передусім маю вивчити все про людське тіло й різноманітні хвороби. Та, навіть маючи всі ці теоретичні знання, я не можу вважати себе абсолютно компетентним у медицині. Я стану справжнім професіоналом цієї справи тільки після надбання чималої практики – тоді, коли результати моїх знань і практичних навичок з'єднаються в одне ціле – інтуїцію, що є квінтесенцією будь-якого мистецтва. Однак, крім вивчення теорії і практики, є ще й третій чинник, конче потрібний для того, щоб стати професіоналом у будь-якому мистецтві: його опанування має бути винятково важливою справою; у світі не мусить бути нічого важливішого, ніж мистецтво. Це характерно і для музики, і для медицини, і для теслярства – і для любові. Можливо, саме тут і сховано відповідь на запитання, чому в нашому суспільстві люди так рідко намагаються опанувати це мистецтво, попри їхні очевидні невдачі: незважаючи на глибоке прагнення кохати, ми визнаємо будь-що інше за набагато важливіше, ніж любов, – успіх, престиж, гроші, владу. Майже всю енергію ми витрачаємо на те, щоб навчитися досягати цієї мети, а на те, щоб навчитися любові, не залишається нічого.

Хіба можливо, щоб дійсно вартими опанування були виключно речі, завдяки яким людина може заробити гроші або престиж, а любов, що корисна “тільки” для душі, але геть не потрібна в сучасному сенсі, є розкішшю, на яку ми не маємо права витратити багато енергії? Утім, так і є. Надалі я розповідатиму про мистецтво любові у двох напрямках: спершу ми обговоримо теорію любові, й цьому присвячено більшу частину цієї книжки. А потім ітиметься про її практичні аспекти – коротко, адже саме стільки можна сказати про практику в будь-якій іншій галузі. <...>

1. Любов між батьками і дітьми

У момент народження немовля відчувало б страх смерті, якби милосердна доля не оберігала його від усвідомлення тривоги, що її породжує відокремлення від матері, від внутрішньоутробного існування. Навіть після народження малюк майже не відрізняється від того, яким він був до появи на світ: не здатний впізнавати предмети, ще не усвідомлює себе і світ як зовнішнє середовище. Він отримує виключно приємні

відчуття від тепла та їжі і все ще не відокремлює їх від їхнього джерела – матері. Мати – це тепло, мати – це їжа, мати – це стан ейфорії від задоволення і відчуття безпеки. За Фройдом цей стан є станом нарцисизму. Зовнішній світ, люди й речі мають для дитини значення лише тоді, коли йдеться про задоволення або негативний вплив на її внутрішній стан. Справжнім є тільки те, що всередині; зовнішнє є реальним тільки залежно від моїх потреб, а не своїх власних потреб чи якостей.

Зростаючи й розвиваючись, дитина набуває здатності сприймати речі такими, як вони є: відрізняє задоволення через ситість від власне соска, груди – від матері. Із часом малюк починає усвідомлювати спрагу, молоко, що її втамовує, груди і матір як окремі сутності. Він вчиться сприймати предмети як щось інше – те, що існує окремо. На цьому етапі він вчиться їх називати. Водночас малюк навчається ними користуватися: дізнається, що вогонь – це гаряче і боляче, мамине тіло – тепле і приємне, дерево – тверде і важке, а папір – легкий і його можна порвати. Він вчиться взаємодіяти з людьми, розуміє, що мати усміхнеться, якщо він поїсть, візьме на руки, якщо заплаче, і похвалить, якщо він випорожниться. Усі ці враження кристалізуються та об'єднуються в переконання: мене люблять. Люблять, бо я мамина дитина. Люблять, бо я безпорадний. Люблять, тому що я гарний і мною хочеться милуватися. Мене люблять, бо я потрібен мамі. Усе це можна узагальнити так: мене люблять за те, що я є, або – точніше – мене люблять, бо я є. Цей досвід – що тебе любить мати – пасивний. Мені нічого не треба робити, щоб мене любили, – любов матері є безумовною. Усе, що я маю робити, це бути – бути її дитиною. Материнська любов – це благословення, спокій, її не треба добиватися, на неї не треба заслужувати. Та в безумовності материнської любові є й дещо негативне. Її не тільки не можна заслужити – її також не можна отримати, створити, контролювати. Якщо вона є – це благословення. Коли ж її нема – здається, що життя втратило всі яскраві барви, і нічого не можна вдіяти задля того, щоб вона з'явилася.

Для більшості дітей віком до 8,5–10 років¹ проблема полягає виключно в тому, щоб любили їх або щоб їх любили за те, що вони є. До цього віку дитина ще не вміє любити; коли вона відчуває, що її люблять, то реагує на це з радістю і вдячністю. На цьому етапі розвитку з'являється новий чинник: відчуття породження любові своїми власними діями. Спочатку дитина думає про те, щоб дати щось матері (або батькові), створити щось – вірш, малюнок чи щось подібне. Уперше в житті ідея любові в дитини трансформується з відчуття “мене люблять” на “я люблю”, на творення любові. З цього початку до зрілості любові мине багато років. Поступово дитина, яка, можливо, вже стала підлітком, переборює свій егоцентризм; інша людина для неї вже не є джерелом задоволення власних

¹ Пор. опис цього розвитку в “Міжособистісній теорії психіатрії” Саллівана (*The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W. W. Norton & Co., New York, 1953).

потреб. Потреби іншої людини для неї так само важливі, як і її власні, – насправді вони стають навіть важливішими. Відтепер давати – набагато приємніше й радісніше, ніж отримувати, а любити когось – важливіше, аніж відчувати чийось любов. У любові їй вдається вирватися з в'язниці самотності й ізоляції, що їх породжують нарцисизм та егоцентризм. У дитини з'являється відчуття нової єдності, спільності, одного цілого. Ба більше – вона відчуває потенціал створення любові за допомогою любові, а не залежність від отримання чогось, коли тебе люблять і коли тобі задля цього треба бути маленьким, безпорадним, хворим чи “хорошим”. Дитяча любов дотримується принципу “Я люблю, бо люблять мене”. Принцип зрілої любові – “Мене люблять, бо я люблю”. Незріла любов каже: “Я люблю тебе, бо ти мені потрібен”. Зріла твердить: “Ти потрібен мені, бо я тебе люблю”.

Із розвитком здатності любити щільно пов'язаний розвиток об'єкта любові. Протягом перших місяців і років свого життя дитина невід'ємно поєднана зі своєю матір'ю. Цей зв'язок зароджується ще до моменту народження – коли мати з дитиною є одним цілим, хоч насправді їх двоє. Народження певною мірою змінює ситуацію, але не настільки, як може здаватися. Дитина, хоч і живе тепер за межами материнської утробы, все ще повністю залежить від матері. Та з кожним днем вона стає більш незалежною: вчиться ходити, говорити, самотійно досліджувати світ; стосунки з матір'ю втрачають певну життєву значущість, натомість важливішими стають взаємини з батьком.

Щоб зрозуміти це “перенесення уваги” з матері на батька, ми маємо розглянути суттєві відмінності між материнською і батьківською любов'ю. Про материнську любов ми вже говорили. За своєю природою вона є безумовною. Мати любить свого новонародженого малюка, бо це її дитина, а не тому, що він виконав якісь особливі умови чи виправдав її сподівання. (Звісно, коли я кажу про любов матері й батька, то йдеться про “ідеальні типи” з погляду Макса Вебера або “архетипи” за Юнгом. Це не означає, що будь-яка мати і будь-який батько люблять так само. Ідеться насамперед про батьківське й материнське начала, що їх можна віднайти в особистостях матері й батька.) Безумовна любов співвідноситься з одним із найбільших прагнень не тільки дитини, а й будь-якої людини. З іншого боку, доволі сумнівно, коли тебе люблять за твої чесноти, бо ти на це заслуговуєш: а якщо я не сподобаюся тому, з чийого боку чекаю любові, а якщо буде так, а не інак – завжди є страх, що любов може зникнути. Понад те, “заслужена” любов залишає гірке відчуття, що тебе люблять не за те, яким ти є, а тільки тому, що ти подобаєшся, і якщо вдатися до аналізу, то з'ясується, що тебе взагалі не люблять, а просто використовують. Отож не дивно, що всі ми завжди прагнемо материнської любові – як у дитинстві, так і в дорослому віці. Більшості дітей щастить отримувати материнську любов (якою мірою – обговоримо пізніше). Дорослим таке прагнення задовольнити значно

важче. За умов задовільного розвитку це стає компонентом нормальної еротичної любові; досить часто набуває релігійних форм, а ще частіше – форм неврозів.

Стосунки з батьком зовсім інші. Мати – це наша рідна домівка, природа, земля, океан; батько ж не є втіленням такої природної оселі. У перші роки життя дитини зв'язок між нею і батьком зовсім незначний, а його важливість для дитини в цей період не можна порівняти з важливістю матері. Та, попри те, що батько не є уособленням світу природи, він репрезентує інший полюс людського існування – світ думок, самостійно виготовлених речей, закону й ладу, дисципліни, подорожей і пригод. Батько – це той, хто навчає дитину і показує їй стежку у світ.

Із цією функцією батька щільно пов'язана ще одна – та, що стосується соціально-економічного розвитку. Відтоді як була запроваджена приватна власність і її міг успадкувати один із синів, батько почав хотіти такого сина, котрому міг би залишити спадок. Природно, що то був син, якому, на думку батька, найдужче пасувала роль його спадкоємця, який був на нього найбільше схожий і якого він найсильніше любив. Любов батька передбачає певні умови. Її принцип – “Я люблю тебе, тому що ти виправдовуєш мої сподівання, виконуєш свої обов'язки, бо ти подібний до мене”. Як і у випадку безумовної материнської любові, в любові батька, що ґрунтується на певних умовах, можна знайти і негативний, і позитивний аспекти. Негативний полягає в тому, що любов батька треба заслужити, і її можна втратити, якщо не роби́тимеш того, чого від тебе очікують. Власне природа батьківської любові передбачає, що головною чеснотою стає слухняність, а основним гріхом – непослух, який карається позбавленням цієї любові. Позитивний аспект так само важливий. Оскільки ця любов визначається певними умовами, я можу зробити щось, щоб її мати, можу докладати зусиль, щоб її завоювати, – на відміну від материнської, її можна контролювати.

Ставлення матері й батька до дитини співвідноситься з потребами останньої. Немовля потребує безумовної любові матері та її турботи як фізіологічно, так і психічно. Після досягнення шестирічного віку дитина починає потребувати любові батька – його авторитету і настанов. Материнська функція полягає в тому, щоб дитина почувалася в безпеці, батько ж навчає її, спрямовує у розв'язанні проблем, із якими дитина може стикатися в конкретному середовищі. В ідеалі материнська любов не намагається запобігти дорослішанню дитини, не наголошує на її безпорадності. Мати повинна виявляти впевненість у житті, а відтак не тривожитися понад міру й не передавати це хвилювання дитині. Бажання, щоб малюк став незалежним і поступово відокремився від неї, має бути частиною її життя. Любов батька має керуватися принципами та сподіваннями; вона мусить бути терплячою і толерантною, а не загрозовою й авторитарною. Дитині, яка дорослішає, вона повинна

дарувати непорушне відчуття впевненості в собі й поступово перетворювати її на свій власний авторитет, щоб молода людина могла обходитися без батька.

Поступово зріла людина досягає стану, за якого вона перетворюється на власну матір і власного батька. Таким чином, у неї є і материнська, і батьківська свідомість. Материнська свідомість каже: “Немає такої провини і такого злочину, які позбавили б тебе моєї любові, бо я завжди багатиму тобі щастя в житті”. Свідомість батька зауважує: “Ти вчинив неправильно і не можеш не прийняти очевидних наслідків свого вчинку. Та головне – ти маєш змінити свою поведінку, якщо хочеш, щоб я тебе любив”. Зріла особистість звільнилася від зовнішньої присутності матері й батька, однак створила їх усередині себе. На відміну від фрейдівської концепції “суперего”, особистість створює їх у собі, не обертаючи образи матері й батька на свою частину, а вибудовує материнську свідомість на основі своєї здатності любити, а батьківську – на розумі й судженнях. Ба більше, зріла особистість любить і як мати, і як батько, попри те, що ці типи свідомості досить-таки суперечать одна одній. Якби людина зберегла виключно батьківську свідомість, вона була б жорстокою та безжальною. Успадкувавши тільки материнську свідомість, втратила би здатність оцінювати і стала б на заваді собі й іншим, коли йдеться про розвиток.

Розвиток, який спочатку зосереджується навколо прив’язаності до матері, а згодом – до батька, і їхнє поступове злиття є основою духовного здоров’я й досягнення зрілості. Проблеми такого розвитку стають головними причинами неврозів. І хоча в цій книжці я не маю на меті розвивати таку думку більш повно, я стисло поясню це твердження.

Однією з причин розвитку неврозу може бути те, що хлопчик має маму, яка надто йому потурає або ж занадто владна, і слабкого та байдужого батька. У такому разі він може зациклитися на дитячій прив’язаності до матері й розвинути в особистість, яка від неї залежить, відчувається безпорадною. Йому будуть властиві прагнення рецептивної особистості: отримувати, почуватися захищеним, відчувати турботу; йому бракуватиме батькових рис – дисципліни, незалежності, вміння бути господарем свого життя. Можливо, він шукатиме “матір” у кожному – іноді в жінках, а іноколи в чоловіках, які є уособленням авторитету і влади. З іншого боку, якщо мати холодна, байдужа і владна, він може перенести свою потребу в материнському захисті на батька або на образи, що його заміщують, – у цьому разі результат буде подібний до попереднього. Або ж він розвинеться в особистість, орієнтовану виключно на батька – таку, що керується принципами закону, ладу й авторитету і якій бракує вміння чекати безумовної любові чи отримувати її. Такий розвиток із часом посилюється, якщо батько є авторитарною особистістю і водночас дуже прив’язаний до сина. Усім цим типам невротичного розвитку притаманно те, що одне з начал – материнське або батьківське – не розвивається. Або ж

– і в такому разі маємо значно серйозніший невротичний розвиток – ролі матері й батька змішуються як відносно інших людей, так і всередині особистості. Докладніші дослідження можуть показати, що певні типи неврозів, наприклад, невроз причепливих станів, можуть розвиватися на підставі одnobічної прив'язаності до батька, тоді як інші – приміром, істерія, алкоголізм, нездатність до самоствердження та реалістичного сприйняття життя, а також депресії є результатом цілковитої зосередженості на матері.

Розділ 3

ПРИКЛАДНА (ПРАКТИЧНА) ЕТИКА



Перші кроки, Вінсент ван Гог, 1890 р.

МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ ДІЯЛЬНОСТІ ПЕДАГОГА



Шкільний іспит,
Альберт Анкер, 1862 р.

Педагогічна етика є напрямком професійної етики, який досліджує моральні аспекти педагогічного процесу. Світогляд педагога, його поведінка та стосунки з учнями, їхніми батьками і колегами, його ставлення до своєї професії мають належні моральні виміри. Педагогічна етика конкретизує загальні моральні цінності і норми стосовно умов освітньо-виховної діяльності.

Педагогічній моралі властива певна асиметричність відносин вчителя та учнів, залежних від свого наставника, і висока міра відповідальності вихователя – своєрідного митця, який формує людину. Його витвором є повноцінна, розвинута особистість. Освіта відноситься до тих професійних сфер, які суттєво впливають на долю окремої

особи, спільноти, людства у цілому. За словами видатного педагога Антона Макаренка (1888–1939), виховуючи дітей, ми виховуємо майбутню історію нашої країни, а, отже, й історію світу.

Базові категорії етики – моральний обов'язок, справедливість, честь, гідність та інші набувають специфічного характеру в освітньо-виховному процесі. Розглянемо їх у контексті особливостей професійної діяльності вчителя.

Любов педагога – моральна якість, яка характеризується прийняттям унікальності особи вихованця, прагненням розвинути його потенціал. За думкою філософа та педагога Памфіла Юркевича (1827–1874), моральність вчителя має позначатися двома сутнісними рисами – любов'ю та авторитетом.

Педагогічний авторитет – вплив у колективі колег та учнів, повага й довіра, які ґрунтуються на визнанні моральних якостей, професіоналізму викладача. Авторитет є потужним інструментом формування свідомості, спрямування поведінки інших у оптимальному напрямку.

Професійний обов'язок педагога – поняття, яке відображає систему вимог щодо особистості вчителя та процесу навчання, виховання. Обов'язком педагога є творче та сумлінне ставлення до своєї фахової діяльності й самого себе, постійне прагнення до вдосконалення професійної майстерності, встановлення належних стосунків з вихованцями, їхніми батьками, колегами.

Поняття **педагогічної справедливості** вказує на необхідність об'єктивної оцінки поведінки та успіхів учнів. Несправедливість вчителя спроможна звести нанівець увесь навчально-виховний процес. Значення справедливого ставлення як мотивуючого чинника важко переоцінити. Слід постійно пам'ятати про вікову і статусну нерівність стосунків між наставником та вихованцями, пам'ятати про те, що необхідність певних вимог може не усвідомлюватися учнями внаслідок їхнього віку й рівня моральної зрілості. Справедливе оцінювання ґрунтується не лише на принциповості та чесності, але й на доброті. Німецький філософ Артур Шопенгауер (1788–1860) вважав, що справжньою основою справедливості є співчуття та милосердя, які не дозволяють образити, скривдити іншого.

Професійний оптимізм педагога – це раціональне переконання в успіхові своєї справи, без чого неможливе досягнення високих результатів.

Гідність педагога є усвідомленням значущості своєї професії. “Залізному канцлеру” Німеччини Отто фон Бісмарку (1815–1898) приписують такі слова: війни виграють не генерали – війни виграють шкільні вчителі та священики. Педагог має чітко усвідомлювати масштаб свого покликання – підготувати учня до життя, допомогти йому знайти свій шлях і мету, реалізувати себе, розкрити свій потенціал.

Поняття **честі педагога** виражає суспільне визнання його досягнень. Великою проблемою сучасної України є недостатня повага до професії вчителя, яка не посідає перших рядків у рейтингах. Зазначена обставина не є виправданням для несумлінної імітації начального процесу або хабарництва. Немає жодних моральних підстав працювати погано через брак належного ставлення до освіти у суспільстві. Регулятивом у цьому випадку повинні бути розвинуті гідність і совість.

Професійна совість педагога – це внутрішній закон для думок, почуттів, вчинків, який зорієнтовує у складних ситуаціях, моральних колізіях фахової діяльності. Вона здатна безпомилково визначати дійсний моральний смисл дії, відрізнити добро від зла. Розвинуте почуття сумління дозволяє зробити правильний вибір у заплутаних обставинах, особливо тоді, коли більшість заохочує морально погане або не схвалює справді добре. Незважаючи на зовнішні впливи, чиста совість сама по собі здатна бути надійним джерелом спокою, внутрішньої гармонії й задоволення життям. Пригадаємо слова німецького філософа Іммануїла Канта (1724–1804): дві речі сповнюють душу завжди новим здивуванням і благоговінням – зоряне небо наді мною і моральний закон у мені.

У проблематиці педагогічної етики зазвичай виокремлюють такі основні розділи: 1) етика ставлення педагога до своєї праці, професіоналізм як моральна якість, 2) етика педагогічного колективу, 3) етика стосунків педагога та учнів. Послідовно розглянемо зазначені теми.

Етика ставлення педагога до своєї справи

На перший погляд фахова майстерність не має безпосереднього відношення до моралі. Здається, що цілком можливо одночасно бути поганою людиною та справжнім віртуозом своєї професії. Той факт, що людина потрапила у в'язницю, стверджує відомий естет Оскар Уальд (1854–1900), ніяк не змінює якість написаної нею прози. Чи можна з

чим погодитись? Митець, особливо талановитий, є “інженером людських душ”. Він здатен формувати світогляд своїх шанувальників й впливати на умонастрої протягом поколінь. Художник виражає у своїх творах особистий внутрішній світ, свої ідеї, прагнення, почуття. Вони можуть покращувати тих, хто ними захопиться, а можуть відігравати й деструктивну роль. Все залежить від їхнього морального навантаження.

Отже, фахову компетентність не можливо повністю поставити “по той бік добра і зла”. Особливо наочно це демонструють професії, від яких безпосередньо залежать доля та життя людей. Наприклад, медицина та освіта. Закупівля нового обладнання для лікарні може сприйматися як суто комерційний захід. Проте якісне медичне обслуговування не тільки збільшує прибутки, воно збільшує й кількість людей, врятованих від хвороби та смерті, набуваючи морального значення. Вчитель формує особистість. Чи буде вона повноцінною або спотвореною, залежить від його педагогічного мистецтва.

Винятково корисні ідеї щодо професійних аспектів етики виховання містяться у “Курсі загальної педагогіки” Памфіла Юркевича. Розглянемо деякі з них.

Найважливішою вимогою, обумовленою *моральним обов’язком* вчителя є постійне отримання нових знань і вмінь. Не можна обійтися без створення власної системи самоосвіти, яка б підходила особі педагога та відповідала потребам навчального процесу. Слід постійно слідкувати за новинами науки й адаптувати їх стосовно віку та інтелектуального розвитку учнів. Викладач має приходити до студентів з особистими науковими, технічними розробками.

Кожне навчальне заняття спроможне стати незабутньою подією. Надзвичайно важливим для цього є стан “подиву” перед світом, здатність вчителя розшукувати нове та ділитися ним. Якщо навчальний матеріал переживається викладачем як особисте відкриття, уроки стануть значущим досвідом, пригодою для учнів.

Звідси випливає вимога готуватися до кожного заняття. Матеріал, якій механічно відтворюється протягом довгого часу, втрачає силу живої думки. Він повинен бути самостійною розробкою викладача, а не простою трансляцією чужих ідей. Заняття не може бути лише викладенням фактів. Необхідно доводити та пояснювати, мислити перед студентами, будувати логічні зв’язки між поняттями.

Учні мають засвоювати не уривки, але зв’язне ціле, підпорядковане певній меті. Знання, ідеї, повинні утворювати органічну єдність. Суперечності між ними розвивають байдужість до істини.

Багато пропонувати учням достатньо апробований матеріал, без захоплення суб'єктивними судженнями та новітніми, актуальними, але ще надто дискусійними й не достатньо перевіреними теоріями. П. Юркевич ставить самостійність особистої думки поруч з повагою до великих авторитетів у науці та релігії: жодна людина не має дійсного права звести свій особистий розум на рівень розуму усього людства.

Не можна нехтувати й естетичними аспектами викладання. Важливу роль відіграють формальна правильність креслення, малюнку, письма, вимови тощо. Думка має розвиватися логічно правильно та не бути чудернацькою.

Композиція різних блоків навчального матеріалу також має перевірятися естетичним почуттям і бути гармонійною, симетричною. З одного боку, студент не повинен приходити у відчай, розмірковуючи як застосувати набуті знання у реальних фахових справах. З іншого боку, найцінніші речі бувають позбавлені жорсткого практичного значення. Дружба, любов, гра, натхнення дуже часто не мають безпосереднього прагматичного виміру, але без них наше життя не може бути повноцінним. Що ж стосується найвищих цінностей (Істина, Добро, Краса), які роблять людину людиною і здатні наповнити життя сенсом, то вони принципово перебувають поза користю.

Навчання має будуватися на єдності обов'язку та задоволення, воно не може бути тортурою. Дотримання робочого плану, методичної розробки, програми не є самоціллю. Потрібно враховувати наявний настрій, стан учнів. Відповідно до цього обирається як зміст, так і форма викладання навчального матеріалу. Іноді бувають своєчасними жарт, або спонтанне відхилення від безпосередньої теми заняття. Зазвичай слухачі здатні утримати увагу на розповіді приблизно 20 хвилин. Потому варто від монологу переходити до спілкування з аудиторією. Це може бути обговорення, виконання вправ тощо. Слід мати на увазі, що діалог – це не просто педагогічний “прийом”. У ширшому сенсі це здатність бачити у людині не засіб, а мету, бажання розкрити потенціал учня, допомогти йому зростати, збагатитися, вміння почути іншого, поставити себе на його місце.

Обов'язковий для засвоєння програмний матеріал бажано поєднувати з тим, що цікаво учням. Кожен з них – неповторна індивідуальність, тому слід враховувати рівень обдарованості, схильність до певної роботи, майбутнє призначення.

Прагнучі якісного засвоєння знань, вчитель повинен добре розуміти, наскільки учні опрацювали матеріал, і хто з них додатково

потребує тієї або іншої допомоги. Увага при цьому приділяється не тільки зовнішньому успіхові, але й вдосконаленню внутрішньої діяльності, тих зусиль, яких докладає учень для досягнення мети. Бажано розуміти, з якими перешкодами він впорався і якими засобами (міркування, пригадування тощо).

Слід постійно пам'ятати про *професійний оптимізм*. Погляд, дії та жести вчителя мають виражати надію на успіх заняття, задоволення від виконаної роботи з генеруванням енергії. Млявість і бездіяльність вбивають активність учнів і можуть викликати презирство до вчителя.

Етика педагогічного колективу

В освітньо-виховних закладах практикуються різноманітні види взаємодії, спілкування між колегами. Вони можуть бути формальними і неформальними, конфліктними і дружніми. Колектив утворюють люди різних вікових груп, світоглядних переконань, смаків, в умовах гендерної взаємодії. Як саме звести до мінімуму деструктивні суперечки, конфлікти інтересів тощо? Як оптимізувати спільну працю?

Основою для поведінки й позитивних відносин у педагогічному колективі має слугувати золоте правило моральності: “не бажай іншому того, чого собі не бажаєш”, конкретизоване для працівників різних рангів. Стосовно керівників його доцільно висловити словами античного філософа Луція Аннея Сенеки (4 до н. е. – 65): поведься з стоячими нижче тебе так, як ти бажав би, щоб з тобою поводитися вищі. Розглянемо детальніше *поради для керівників*.

Керувати потрібно не тільки за допомогою розпоряджень, інструктажу, пояснень, але й переконливістю особистого прикладу. Керівникам слід бути живим зразком сумлінної праці й моральної поведінки, бути провідником позитивних якостей.

Коли підлеглий помиляється, доречним є не голосне обурення, а спокійна вказівка на погані наслідки, на шкоду, яка впливає з його прорахунку.

Якщо потрібно зробити догану, бажано врахувати індивідуальні особливості, риси характеру працівника та обирати зручні для цього час і місце. Зауваження краще робити віч-на-віч, а не у присутності сторонніх.

Не слід карати надто суворо, пам'ятаючи про власні огріхи та недоліки.

Постійне нагадування про помилки пригнічує та робить людину психологічно нечутливою та недбалою.

Критика має бути спрямована на дії і вчинки, а не на особу працівника.

Наказ краще висловлювати у формі поради. Так він краще сприймається й переконує, не викликаючи зайвого стресу.

Коли підлеглий опирається розпорядженню, прояви гніву та зверхності не дадуть належного результату. У стані порушення особистої психічної рівноваги слід пам'ятати, що підлеглий – теж людина з особистою гідністю й заслуговує на повагу, навіть якщо він схибив. Потрібно заспокоїтися і лише після цього виправляти, з'ясовувати й переконувати. Тим більш не можна карати підлеглого у стані роздратування.

Слід використовувати кожен привід для вибачення провини співробітника, пам'ятаючи, що навіть висока посада й масштабність повноважень самі по собі не роблять людину справжнім керівником. Керівником є не той, кого формально призначили, а той, хто піклується про інших. Керівник повинен думати не про верховенство, а про те, як краще можна послужити підлеглим, колективу, спільній праці.

Тепер деякі етичні **правила для підлеглих**.

Некоректно виставляти себе кращим, розумнішим й компетентнішим за керівника. Слід постійно мати на увазі, що наша персональна здатність бачити ситуацію у повному обсязі й з усіх боків достатньо обмежена. Ми часто помиляємося й уявляємо стан справ спотворено, суб'єктивно й упереджено.

Неприпустимі намагання командувати своїм керівником, нав'язувати йому власне бачення.

Потрібно мати особисті моральні принципи і не відходити від них з кон'юнктурних, підлабузницьких міркувань.

Головним мотивом виконання професійних обов'язків мають бути вимоги совісті, а не страх покарання.

Урешті, розглянемо **правила моральної поведінки працівників рівного статусу**.

Неможливо перебільшити шкоду, яку завдає моральному кліматові у колективі прагнення повчати колег й наказувати їм щось. Необхідно всіляко уникати бажання керувати іншими.

Якщо хтось сам звертається за порадою або допомогою, тоді слід намагатися охоче це зробити.

Потрібно не захоплюватися критикою чужих прорахунків, а пам'ятати, як болісно буває нам самим вислуховувати критику на

власну адресу. Коли людина припускається помилки, вона особисто потребує дружньої підтримки й підбадьорення.

Некоректно втручатися у фахові справи колег. Вони мають достатньо повноважень і підстав робити певні речі так, а не інакше.

Неприпустимо демонстративно виставляти свої професійні переваги перед менш досвідченими та вправними колегами.

Бажано навмисно не цікавитися негативними рисами й хибами колег, тим більше не підозрювати їх у чомусь негідному. Варто про всіх думати добре.

Слід уникати участі у “перемиванні кісток”, засуджуючому обговоренні недоліків інших.

Етика відносин педагога та учнів

Якість отримуваних учнями знань очевидно й безперечно має велике значення. Необхідно також впроваджувати новітні методики навчання й розробляти дидактичні матеріали із застосуванням сучасної техніки. Неможна не звернути увагу й на організацію навчального процесу, на своєчасне укладення певних документів, на звітування, керівництво та контроль. Проте, виконання всіх цих обов’язкових процедур містить небезпеку забуття головної складової виховання – любові.

Освіта у найгіршому випадку може перетворитися на бюрократичну рутину, в якій викладачі марнують свій робочий час. Є підстави стверджувати, що належне опанування знанням не відбудеться, якщо викладач лише бездоганно володіє матеріалом, а його серце не приймає жодної участі у спілкуванні з учнями. Американський психолог та педагог Ірвін Ялом (нар. 1931) у своїх працях постійно підкреслює, що неможливо належним чином передати певну ідею людині без встановлення глибокого контакту з нею. Подібні думки висловлюються протягом всієї історії людства. У Новому Заповіті, зокрема, читаємо, що знання надимає, а любов наставляє (1 Кор. 8, 1).

Отже, педагог без любові до дитини – це співак без голосу, музикант без слуху, живописець без почуття кольору; любов до дитини у педагогічній професії – це тіло й кров вихователя як сили, здатної впливати на світ іншої людини, наголошує видатний український педагог Василь Сухомлинський (1918–1970).

Що ж означає любити учнів? Що таке любов? Розглянемо деякі аспекти *педагогічної любові*.

Любов має безкорисливий характер. Любити, говорить філософ, психолог Еріх Фромм (1900–1980) у своїй відомій праці “Мистецтво любові”, означає передусім віддавати себе іншому, збагачуючи життя іншої людини. Це віддавання не очікує чогось у відповідь, воно саме дає гостру насолоду. Тому педагогові принципово важливо зробити щось добре для учня, підтримати у певній ситуації, оскільки ми любимо те, у що вкладаємо себе, свої зусилля та час.

Любити означає приймати та розуміти дітей такими, якими вони є, з їхніми недоліками та досягненнями. Прикро, але часто вчителі штучно поділяють дітей на “любимчиків”, “хуліганів”, “важких”, “геніальних”, “посередніх” тощо. У цьому “штампуванні” губиться справжня особистість вихованця й починається несправедливе, упереджене ставлення. Слід ставитися до всіх однаково, справедливо їх оцінювати, пам’ятаючи, що кожен з них – унікальна особистість, цілий всесвіт. Завдання вчителя – знайти та розкрити потенції кожного, навіть неприємнішого, “жахливого”, від якого лише суцільні неспокій та проблеми. Але прийняти учня таким, яким він є, не означає змиритися з його недоліками, заплющити на них очі та відмовитися від того, щоб його розвивати.

Щоб прийняти іншого повною мірою, важливим є вміння пробачати, не відповідати образою на образу, контролювати власні роздратування та гнів. Як справедливо зауважують багато психологів, зокрема Віктор Франкл (1905–1997), наша реакція не визначається остаточно та однозначно зовнішніми чинниками й у підсумку залежить від нас самих. Тобто, не “мене образили учні”, а “я вирішив образитися”. Не “студент такий поганий, він мене образив”, а “я не впорався з своїми емоціями”. Педагоги спроможні контролювати свій стан і не виходити з себе, незалежно від того, наскільки погано себе поводить вихованець.

Великий досвід практичних порад, як не відповісти злом на зло, містить світова богословська, психологічна, філософська спадщина. У випадку, коли щось може образити або роздратувати, слід зосередитися на своєму стані та силою запобігти появі негативних емоцій. Якщо це вдалося, то всій деструкції покладено край. Коли ж погані почуття виникли, то потрібно намагатися нічого не говорити з образою та гнівом, поки вони панують над нами. Якщо говорити необхідно, то треба робити це мирно, приязно – нібито нічого й не відбулося.

У конфліктній ситуації, або коли потрібно зробити зауваження учневі, доцільно критикувати не особу вихованця, а певні аспекти його

поведінки, підкреслюючи власне бажання зберегти теплі стосунки, зацікавленість в його особистому зростанні й налагоджені плідної співпраці.

Слід обов'язково поставити себе на місце вихованця, спробувати подивитися на ситуацію його очима, відчутти те, що відчуває він. Тоді стає зрозумілим, чому учень поводить себе саме так: розмовляє на заняттях, прогулює їх, не виконує завдання. Доречно також подумати, чи дійсно я кращий за цього студента? Чи не маю я подібні слабкості, недоліки? Чи справді він є таким “чудовиськом”, яке ніяк не можна пробачити? Кожен з нас може сказати про себе словами давньоримського комедіографа Теренція (бл. 190–159 до н. е.): я людина і ніщо людське мені не чуже. Необхідно відмовитися від зверхнього ставлення до учня й вбачання у собі бездоганного ідеалу. Після розв'язання конфлікту неприпустимо постійно нагадувати учневі про його погану поведінку, потрібно ставитися до нього з любов'ю.

На думку польського педагога Януша Корчака (1878–1942), любов передбачає повагу “до незнання”, до “невдач і сліз” дитини. Учні мають набагато менше досвіду та знань, ніж їхній наставник, що цілком природно. Але нерідко відповіддю на цю обставину бувають не бажання допомогти, а зверхність, презирство й авторитаризм педагога. Цілком зрозуміло, що вихованці потребують зовсім не на глузування та критику. Учнів треба навчити, заохотити до прагнення піднятися на більш високий рівень.

Що ж робити у випадках, коли педагог не відчуває любові до учнів? До того ж, діти часто поводять себе зовсім не як янголи. Вони можуть брехати, лінуватися тощо. Достатньо поширеною є й ситуація, коли щира любов вчителя нашоувхується на спротив, неприйняття з боку учня. Звернемося до порад В. Сухомлинського, які стосуються саме подібних випадків. Я люблю дитину не такою, якою вона є, зазначає цей визначний педагог, а такою, якою вона повинна бути. Майстерність педагогічної професії полягає у тому, щоб, ненавидячи зло, не переносити його на того, у чийй душі воно живе. Яким би страшним не було зло у душі дитини, слід вбачати у цій спотвореній душі передусім людину, яка очікує на допомогу, на зцілення від зла. Потрібно постійно звертатися не до зла, а до краси, яка в дитині обов'язково є, і яку не приглушити жодним негативом. Любов до учнів, за думкою В. Сухомлинського, полягає у тому, щоб захистити їх не лише від зовнішнього зла, але й від внутрішнього.

Винятково важливим є естетико-виховний момент звернення “до краси”, яка обов’язково присутня. У кожному учні можна знайти позитивні риси та дати йому відчути, що педагог це бачить і цінує. Такий крок є безумовно важливою складовою встановлення плідних стосунків.

Під любов’ю слід розуміти певний стан, який належить постійно культивувати та підтримувати. Любов – це моральна, духовна якість, котра вимагає щоденної копіткої праці над собою, а не скороминуще почуття, що виникає загадково і може зникнути у будь-який момент без зрозумілих причин. Е. Фромм з цього приводу зауважує, що любов є мистецтвом, якому потрібно вчитися як навчаються живопису, архітектурі, медицині тощо. Щоб оволодіти мистецтвом любові, необхідно опанувати теорію та практикуватися.

Дуже цікаві ідеї стосовно культури педагогічної любові містять праці психолога та педагога Карла Роджерса (1902–1987). За його концепцією, центром навчання мають бути студенти, а не викладач, первинною має бути їхня ініціатива, і вони мусять самі спрямовувати навчання. На своїх семінарах Роджерс не дотримувався жорсткого плану, заохочував імпровізацію слухачів з елементами відхилення від початкової теми, що створювало атмосферу розкнутості та свободи.

Роджерс не робив наголос на іспитові, виставлянні оцінок за матеріалами підручників, що означало б перемогу принципу “скласти і забути”. Внаслідок студенти здебільшого висловлювали власні, а не завчені думки.

К. Роджерс вислуховував усіх своїх студентів однаково доброзичливо та уважно. Він стримувався від критики й оцінки одних виступів правильними, а інших неправильними, нібито його першозавданням було просто вислухати усіх з симпатією та розумінням. Це викликало у студентів стан розкріпачення та піднесення. У них пробуджувалося бажання розкрити себе, свої справжні емоції та почуття, свої приховані думки, свою особистість.

За думкою К. Роджерса, коли людину неупереджено приймають повністю, з емпатією, без зайвої розсудкової критики, вона стає спроможною відкинути свої “засоби захисту” та звернутися до власного справжнього “Я”. Подібне зближення з іншою людиною зумовлює сприйняття її як зрозумілої, доброї та приємної. Результатом такого підходу ставали зміни, які відбувалися як з окремими студентами Роджерса, так і з групою у цілому. Догматичні та агресивні ставали терплячими та чуйними, “зачинені у собі” починали вільно

висловлюватися тощо. Група ставала дедалі згуртованішою. Студенти спілкувалися не лише на заняттях, а почали зустрічатися й поза університетом, підтримували зв'язки і після закінчення навчання.

Один з слухачів курсу Роджерса, доктор філософії Самюель Тененбаум пізніше писав, що після втілення зазначених принципів під час викладання власного курсу, він віднайшов, що любить саме цих студентів так, як раніше не любив жодну іншу групу. Самі ж учні висловлювали йому подяку і навіть написали листа деканові, в якому високо оцінили свого викладача.

На завершення можна сформулювати таку “формулу любові” до учня:

- зробити для нього щось добре;
- знайти добрі риси у ньому;
- прийняти його особистість із співчуттям, без критики й навішування ярликів (“проблемний”, “перспективний” тощо);
- ставити себе на його місце;
- вміти пробачати, не пам'ятати поганого, не відповідати злом на зло;
- пам'ятати про власні недоліки та прорахунки, не ставитися до студентів зверхньо;
- постійно практикуватися у мистецтві педагогічної любові.

Важливою складовою стосунків у системі вчитель-учень П. Юркевич вважає *педагогічний авторитет*. Без нього учні не будуть підкорятися добровільно виховному впливові й він стане можливим лише із застосуванням насильства. Авторитет і без зайвого примусу підкоряє волю учнів. У цьому випадку вони довіряють вказівкам і порадам свого вчителя. Розум та воля педагога мають домінувати над його примхами, особистими симпатіями та антипатіями, тимчасовими настроями. Його дії мають бути послідовними та ґрунтуватися на *педагогічній справедливості*. Неможливо бути наставником, якщо суперечити самому собі, порушувати дане слово, бути недостатньо правдивим. Діти вірять вчителю, якщо він сам вірить у те, що промовляє, а його особисті вчинки відповідають проголошеним принципам. Нарешті неприпустимо, коли авторитетом для педагога є його власні вихованці. Небезпека цього дуже зростає у наш час, оскільки зараз існує справжній “культ молодості”. Застосування авторитету має свої обмеження. Засвоєння певних знань повинно ґрунтуватися не тільки на довірі вчителю, на його авторитетові, але й на власному досвіді. Тому необхідно, щоб учні включалися у певне коло

вільних занять та дій, на яке вчитель не тисне своїм авторитетом, який негайно замінив би вільний розвиток учнів на рух за встановленими вчителем зразками. За справедливою думкою П. Юркевича, чим охочіше діти слухаються, тим більше свободи їм потрібно надавати.

На завершення розмови про педагогічну етику хотілося б наголосити на її значенні. Ще раз згадаймо слова А. Макаренка: виховуючи дітей, ми виховуємо майбутню історію нашої країни, а значить, й історію світу. Проблеми, які постали сьогодні перед українським суспільством, пов'язані не стільки з політикою та економікою, скільки з мораллю. Позитивна трансформація зовнішніх умов життя неможлива без моральних, духовних змін внутрішнього світу людини. Тому дослідження та формування моральної культури у сфері освіти слід вважати одним з першочергових завдань.

Література:

1. Корчак Я. Право на повагу: вибрані твори. Київ: Дух і Літера, 2012. 328 с.
2. Корчак Я. Як любити дитину. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 208 с.
3. Мулярчук Є. Філософія і педагогіка покликання: монографія. Київ: Дух і Літера, 2019. 344 с.
4. Рансьєр Ж. Учитель-незнайко. П'ять уроків із розкріпачення розуму. Київ: Ніка-Центр, 2013. 168 с.
5. Сухомлинський В. О. Серце віддаю дітям. Харків: Атма, 2012. 450 с.
6. Фрейре П. Педагогіка пригноблених. Київ: Юніверс, 2003. 168 с.

Завдання та запитання до теми:

1. Дайте визначення професійної етики педагога.
2. Що вимагає від вчителя професійний обов'язок?
3. Дайте визначення професійної совісті.
4. Чим професійна честь відрізняється від професійної гідності?
5. Чи можна навчитися любові до учнів?
6. Охарактеризуйте підхід К. Роджерса до процесу навчання.
7. Що за думкою П. Юркевича покладено в основу стосунків між учнями та вчителем?
8. Як конкретизується золоте правило моральності у контексті відносин керівників і підлеглих у педагогічному колективі?
9. Яких правил має дотримуватися підлеглий у стосунках з керівництвом у закладах освіти?

10. Охарактеризуйте основні правила взаємовідносин між колегами рівного статусу.

Тестові завдання:

1. Дослідженням моральних аспектів педагогічного процесу є:
 - а) педагогічна професійна солідарність;
 - б) педагогічна справедливість;
 - в) педагогічна етика;
 - г) педагогічна гідність.

2. Педагогічна любов – це:
 - а) поділ учнів на приємних і проблемних у спілкуванні;
 - б) високий статус педагогіки, суспільне визнання унікальної ролі вчителя у формуванні майбутнього народу і країни;
 - в) моральна якість, яка характеризується прийняттям унікальності особи вихованця, прагненням розвинути його потенціал.

3. Педагогічний авторитет – це:
 - а) державна винагорода за високі досягнення у галузі освіти та науки;
 - б) вплив у педагогічному колективі, який ґрунтується на визнанні моральних якостей, професіоналізму викладача;
 - в) здатність педагога досягати поставлених цілей, яка не підлягає моральній оцінці.

4. Професійна совість педагога – це:
 - а) система норм діяльності педагога, встановлена міністерством освіти;
 - б) внутрішній закон, який зорієнтовує у моральних колізіях педагогічної діяльності;
 - в) моральні правила вихователя, які поступово формуються у педагогічному колективі.

5. Керівникові педагогічного колективу належить дотримуватися таких правил:
 - а) слід використовувати кожен привід для вибачення провини співробітника, оскільки навіть найсправедливіші резони не є достатньою підставою для скривдження іншого;
 - б) коли підлеглий помиляється, доречною спокійна вказівка на погані наслідки, які випливають з його прорахунку;
 - в) підлеглий враховує зауваження тільки тоді, коли їх роблять у присутності колег, колективу;
 - г) чим частіше нагадувати працівникові про його прорахунки, тим скоріше він виправиться;

- г) керівникові слід бути зразком для колективу, не можна вимагати від підлеглих того, чого не дотримуєшся сам;
- д) наказ краще висловлювати у формі поради;
- е) керівником є той, хто піклується про інших.

6. Співпраця керівника та підлеглого у педагогічному колективі має бути скерована такими правилами:

а) поведься з керівником так, як ти бажав би, щоб з тобою поводитися підлегли;

б) якщо підлеглий компетентніший за керівника, потрібно сміливо й принципово підкреслювати свою компетентність;

в) потрібно мати особисті моральні принципи і не відходити від них з кон'юнктурних, підлабузницьких міркувань.

7. При взаємодії з колегами рівного статусу у педагогічному колективі слід:

а) скеровувати діяльність некомпетентних колег;

б) ставити у приклад особисті професійні досягнення;

в) думати про усіх колег добре, навіть якщо їхні дії небездоганні;

г) втручатися у справи колег, оскільки вони навряд чи здатні впоратися самотійно;

д) заохочувати та підтримувати колег, коли вони припускають помилку.

Ключ: 1 в; 2 в; 3 б; 4 б; 5 а, б, г, д, е; 6 а, в; 7 в, д.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ ДІЯЛЬНОСТІ ПЕДАГОГА”



АВГУСТИН БЛАЖЕННИЙ
(354–430)



Августин Аврелій – християнський філософ і теолог, один з найвидатніших отців і вчителів Церкви. Його дослідження охоплюють широке коло питань: добро і зло, історія, музика, природа знаків тощо. Ідеї Августина справили величезний вплив на формування та подальший розвиток європейської культури. “Сповідь” закладає основи автобіографії як жанру у західній традиції. У наведеному уривку особливу увагу варто приділити поняттю вільної цікавості.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Святий Августин. Сповідь / пер. з латин. Ю. Мушака ; післям. С. Здіорука. Київ : Основи, 1999. 319 с.

Частина ІХ

Виховання. Журба і терпіння Августина у школі. Нелюдяні вчителі

14. Боже, мій Боже, яких нещастя і підступних обманів я зазнав тоді! Мені, у тому ще дитячому віці, не радили нічого, хіба що жити, як належить, слухатися своїх учителів, щоб блиснути у світі, відзначитися красномовністю, що підійме мій авторитет в очах людей і сприятиме брехливому багатству! Згодом послали мене до школи, щоб я навчився абетки, а я, безталанний, не знав, яку користь матиму з цього. А однак мене карали різками, коли я виявився лінивим до науки. Бо старші дуже хвалили такий спосіб навчання. Наші предки підготували нам такий тернистий шлях, яким ми мусимо йти і на якому завжди ще більші труднощі стелитимуться під ноги Адамовим синам¹.

Однак ми, Господи, знайшли людей, що молилися Тобі, й навчилися від них, тільки розуміючи Тебе, скільки могли, що Ти хтось великий, що Ти спроможний, не показуючись нашим чуттям, вислухати й допомогти нам. І я

¹ Пор.: 1 М. III, 16. Єр. XXXII, 19.

вже хлопчиною благав Тебе, Тебе, “Обороно і Пристановище моє”¹, і, щоб Тебе закликати, я розривав пута своєї мови і, ще мала дитина, ревно молився Тобі, щоб мене не сікли в школі різками! А коли Ти для мого добра не вислуховував мене, старші особи, і навіть мої батьки, які не бажали, щоб зі мною скоїлося щось зле, сміялися з моїх різок і з мого великого й болючого горя.

<...>

Бо наскільки я боявся вчителів, наскільки благав Тебе врятувати мене від них, а все-таки й грішив не таким як слід писанням, читанням і роздумуванням над своєю працею, як того вимагали від мене. І не бракувало мені, Господи, ні пам’яті, ні таланту, бо, як на мій вік, Ти щедро обдарував мене ними. Але я любив гру й забаву, і за те карали мене ті, хто, видима річ, самі теж так поводитись. Але забави старших називають “заняттям”, а коли так само поводяться діти, то старші карають їх за це, і ніхто не змилюється ні над дітьми, ні над старшими, ні над одними й другими разом. <...>

Частина XII

Шкільні примуси. Бог обернув це на користь

19. Однак в цей період дитячого віку, коли за мене побоювалися менше, ніж у юнацькому, я не любив науки й ненавидів, коли мене змушували до неї, та все одно мене змушували, і це виходило мені на користь, бо ж я сам нічого нічого доброго не робив і не навчився нічого, коли б мене не примушували. Бо ніхто всупереч своїй волі не робить добре, навіть якщо те, що він робить, справді добре. Так і ті, хто мене змушував, самі не робили добра, але добро приходило до мене завдяки Тобі, Боже мій. Бо вони не зважали на те, що я використаю набуті під примусом знання лише на те, щоб задовольнити ненаситні похоті багатой нужди й ганебної слави. Однак Ти, Господи, хто “знає кількість нашого волосся”². Ти обернув на мою користь помилки тих, хто змушував мене до науки, те, що я не хотів учитися, – цю мою помилку Ти обернув на мою кару, на яку я сповна заслужив, – я, такий малий хлопчина, вже такий великий грішник! І так затиш, що не чинили добре; Ти робив добро для мене і за мої власні гріхи справедливо винагороджував мене. Ти так велів, і так воно є, що кожен не доведений до ладу дух стає карою для самого себе.

Частина XIII

Поетичні байки

20. Але з яких причин я ненавидів грецьку мову, що її вчили мене вже від молодих років? Я ще й сьогодні не здаю собі добре справи з того. Бо я дуже полюбив латину, не ту латину, якої вчать перші вчителі, але ту, якої

¹ Пс. 18, 3; 94, 22; 91, 2.

² Мт. X, 30.

навчають так звані “граматики”. Бо ті перші основи, де вчать писати, читати й рахувати, я вважав не менш невідомими за греку. Звідкіля ж походила ця відраза, як не з гріхів і марноти життя? “Я був тілом, я був вітром, що проминає й ніколи не повертає”¹. А однак ті початкові науки, завдяки яким ставалося й сталося в мені те, що я ще й сьогодні здатен читати все написане, що тільки трапляється під руки, і пишу те, що захочу, були кращі, оскільки були практичніші за ті, які змушували мене запам’ятовувати блукання якогось там Енея, забуваючи про свої власні помилки, і оплакувати смерть Дідони, бо вона заподіяла собі смерть із любові, і при цьому я в своєму найбільшому горі не мав слів для себе й умирав серед таких наук далеко від Тебе, мій Боже, моє Життя!

21. Бо чи є щось жалюгідніше від нещасливця, який не милосердиться над самим собою й оплакує смерть Дідони, спричинену любов’ю до Енея, а не плаче над своєю власною смертю, що її спричинила нестача любові до Тебе, Боже, Світло серця мого, “хлібе внутрішній уст душі моєї”², Сило, що запліднюєш мій розум і лоно думки моєї?

Я не любив Тебе і “вдалині від Тебе вів розпусне життя”³, а серед тієї розпусти я чув, як із усіх боків лунали оклики; “Славно! Браво!”⁴, бо приязнь цього світу – це розпуста, невіра в Тебе. “Славно! Браво!” – вигукують, щоб пробудити людський сором у того, хто вагався б так чинити. А я не плакав над тим, а плакав над Дідоною, що “згинула і з мечем у руці виконала найгірше рішення”⁵, я й сам шукав найгірших речей Твого сотворіння і покинув Тебе, – я, земля, що вертає в землю. А коли б мені забороняли читати це, я б страждав, що не читаю того, над чим міг би страждати. І таке безглуздя вважають за благородніше й корисніше знання від того, завдяки якому я навчився читати й писати!

22. Але тепер нехай обізветься в моїй душі Бог мій, а Правда Твоя нехай скаже мені: “Не так воно! Не так воно!” Навпаки, початкова наука краща, бо ось я готовий радше забути блукання Енея та всі подібні оповідання, ніж забути писати й читати. Правда, перед порогами шкіл граматиків висять завіси⁶, але це символ не так престижу тасмниць, яких там навчають, а більше містерій, помилки яких ті завіси закривають. Хай не кричать на мене ті, кого я вже не боюся тепер, коли сповідую Тебе, Боже мій, про те, чого бажає душа моя, коли я відпочиваю, засуджуючи негідні шляхи мої⁷, щоб полюбити Твої чесні шляхи; нехай не ремствують на мене продавці або покупці літератури. Бо коли б я поставив їм запитання: “Чи

¹ Пс. 78, 39.

² Ів. VI, 35; 48; 59.

³ Пс. 73, 27.

⁴ Пс. 40, 16.

⁵ *Вергілій*. Енеїда, VI, 457.

⁶ Звичай цей і сьогодні поширений у східних народів та на півдні: вхід до приміщення закривають завіси чи плетінки з очерету. Це символ літератури.

⁷ Єр. XVIII, 11.

правда, що каже Вергілій, ніби Еней прибув колись до Карфагена?” – то менш учені скажуть, що не знають, а більш учені навіть твердитимуть, що це неправда. Але коли б я запитав їх, як пишеться ім'я Еней, то всі ті, хто навчився цього, дадуть мені правильну відповідь, згідно з постановою і домовленістю, за якою люди встановили між собою значення певних знаків. Так само, коли б я запитав когось, що було б більшою шкодою для його життя: чи забути читати й писати, чи ті поетичні байки, то хто ж міг би завагатися з відповіддю?

Отже, я грішив уже хлопчиною, коли більше цінував ту марноту, ніж корисні речі, чи, радше, перше любив, а друге – ненавидів. “Один і один – два, два і два – чотири”, – це була ненависна мені пісенька вже тоді, коли мене захоплювала така уява марноти: дерев'яний кінь, повний озброєних вояків, пожежа Трої, “тінь самої Креуси”¹.

Частина XIV

Причини ненависті Августина до грецької мови й літератури

23. То чому ж я ненавидів грецьку літературу, хоч вона оспівувала ту саму історію? Бо й Гомер теж уміє снувати такі самі байки, і так чудово все вигадує, а однак для мене, в моєму хлоп'ячому віці, він був гіркий, і я міркую, що так само для грецьких хлопців нудний Вергілій, якщо їх так само силують вивчати його, як мене силували вивчати Гомера. Видима річ, труднощі, так, труднощі вивчення основ чужої мови немовби скроплювали жовтю всі солодощі грецьких казок. Я не знав ні одного словечка по-грецькому, але мені загрожували суворими та страшними карами, щоб я вчився. Бо я колись, ще хлопчиною, не знав нітрохи латини, однак завдяки своїй праці навчився їй без жодного страху й без жодної муки, серед пестоців няньок, серед жартів і веселоців мого оточення, що сміялося з мене й бавилося з мною. І я справді завчив латинські слова без погроз з боку тих, хто наполягав, і без покарань, бо моє серце вже само змушувало мене висловлювати свої думки, а цього я б не в силі був зробити, коли б не навчився відповідної кількості слів, і то не від тих, хто мене вчив, а від тих, хто розмовляв біля мене. Між ними і я сам висловлював свої думки. З цього стає ясным, що кращою спонукою в навчанні є вільна цікавість, а не силування, до якого завжди приєднується страх. А це силування завдяки Твоїм правам, Боже мій, сповільнює одушевлення цікавості. Так, завдяки Твоїм правам, що від різок учителів аж до тортур мучеників уміють давати відповідну кількість цілющої гірчиці, щоб прикликати нас до Тебе від згубної принади, яка відвернула нас від Тебе.

¹ Вергілій. Енеїда, II, 772.

Частина XV

Августин бажає присвятити Богові те, чого навчився в школі

24. Вислухай, Господи, благання моє¹: нехай не слабне душа моя під суворою дисципліною Твою, і нехай я не перестану визнавати милосердя Твоє, яким Ти вирвав мене з усіх згубних манівців моїх. Будь для мене солодший за всі розкоші, за якими я ганявся. Хай полюблю Тебе з глибини серця свого, хай усією душею обійму й поцілую руку Твою, вбережи мене від усіх спокус аж до останнього дня мого життя. Бо ось Ти, Господи, “Цар мій і Бог мій”!²

На послуги Тобі хай буде присвячене все корисне, чого я навчився у хлоп’ячому віці; чи я говорю, пишу, читаю, чи лічу, усе те нехай служить Тобі, бо в той час, коли я вчився марних речей, Ти суворо карав мене; Ти простив мені всі грішні радощі, яких я навчився в тих марних речах. Правда, я навчився там багатьох корисних слів, але ж їх можна було навчитися також і в менш пустих речах, і цей шлях певний, і ним повинні йти діти.

Частина XVI

25. Горе ж тобі, ріко людських звичаїв! Хто ж опиратиметься тобі? Коли ж ти нарешті висохнеш? Як довго ще нестимеш на своїх хвилях синів Єви в безкрає й жахливе море, яке важко переплисти навіть тим, що пливуть на Хресті? Хіба ж я, кого теж несуть твої хвилі, не читав історії про Зевса, громовержця й перелюбника? Хоча правда, що він не міг робити одночасно одного й другого, але байку придумали для того, щоб мати привід наслідувати справжнє перелюбство, де вигадані громи відігравали б роль звідника.

Бо хто ж із учителів, убраних у пенулу³, може байдуже слухати слів людини з тієї самої, що й він, глини, яка б явно говорила: “Це вигдав Гомер, а людські хиби переніс на богів; та я волів би, щоб він божеську велич переніс був на людей”?⁴

Скоріш уже можна було б сказати: “Так, Гомер вигдав ті байки, але так, що злочинців наділив божественністю, аби гидоту не вважати за гидоту, і щоб здавалося, що ті, хто поповнює їх зграї, наслідують не злочинців, а небесних богів”.

26. І все ж таки, пекельна ріко! Кидаються коміть головою у твої хвилі людські діти з грішми для плати за те, щоб навчитися тут таких речей! І яка ж це велична урочистість, коли те все діється прилюдно, на форумі, на очах у Прав, що визначають учителям державну винагороду, крім гонорару від самих учнів! А ти б’єшся об скелі своїх берегів, ревеш і гомониш: “Тут осягають розумом значення слів, тут навчаються красномовства, найбільш

¹ Пс. 61, 2.

² Пс. 5, 2. *Пор.*: I Кор. I, 8.

³ Пенула – тісний плат без рукавів для праці та від дощу.

⁴ *Ціцерон*. Туск. I, 26.

потрібного при переконуванні й розвиванні своїх думок”. Ми, отже, не знали таких слів, як “золотий дощ, лоно, обман, небозвід” і тому подібних, що використовуються в тій розділі Теренція, якби поет не вивів на сцену юнака-гультья, що за приклад розпусти взяв собі Зевса, побачивши настінний малюнок, на якому був зображений Зевс саме в ту хвилину, коли він, за старім переказом, пускав золотий дощ у лоно Данаї, щоб таким чином звести її. Тож юнак під прикриттям божеської Науки спонукає себе до розкоші: “Що це за Бог! Той, що найвищим громом потрясає небозвід. А я, нужденний смертник, мав би не робити цього? Так, я це зробив, та ще й охоче!”

Це неправда, ні, це неправда, що завдяки такій неморальності легше затамлюються ці слова. Але правда, що ці слова додають сміливості для такої неморальності. Я не засуджую самих слів, бо це вибрані й дорогоцінні посудини, але засуджую вино розпусти, що його подавали нам у них п’яні вчителі. А коли ми не хотіли його пити, нас сікли різками, і не можна було звернутися до якогось тверезого судді. А однак я, Боже мій, що перед Твоїм лицем уже спокійно можу роздумувати про минуле, я дуже радо вчився того всього; я, нещасливий, радів тому всьому, і саме тому називали мене юнаком, що подає великі надії.



СУХОМЛИНСЬКИЙ
ВАСИЛЬ ОЛЕКСАНДРОВИЧ
(1918–1970)



Василь Олександрович Сухомлинський народився у селі Василівці Херсонської губернії у селянській родині. Працюючи вчителем, директором школи, Сухомлинський створив власну систему виховання, яка знайшла визнання в Україні та світі. Важливою складовою цієї системи є стосунки між вчителем і родинами його учнів, чому й присвячений наведений матеріал.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Сухомлинський В. О. Вибрані твори : в 5 т. Київ : Радянська школа, 1977. Т. 3. : Серце віддаю дітям. Народження громадянина. Листи до сина. С. 20–30. URL : <https://mala.storinka.org/батьки-моїх-вихованців-школа-радості-з-книги-серце-віддаю-дітям.html> (дата звернення: 4. 04. 2023).

Батьки моїх вихованців

З книги Василя Сухомлинського “Серце віддаю дітям”

Щоб добре дізнатися дітей, треба добре знати сім’ю – батька, матір, братів, сестер, дідусів і бабусь. У мікрорайоні нашої школи була 31 дитина 6-річного віку, 16 хлопчиків і 15 дівчаток. Усі батьки погодилися посилати дітей в “Школу радості” – так через деякий час батьки і матері назвали нашу групу дошкільнят. З 31 людини 11 хлопців не мали батьків, у двох не було ні батька, ні матері. Доля обох хлопчиків – Віті і Сашка була трагічна. Батька Віті – партизана другої світової війни – убили фашисти, піддавши жорстоким тортурам на очах дружини. Мати Віті не перенесла горя, вона збожеволіла. Хлопчик народився через 6 місяців після цієї трагічної події. Мати померла після пологів, крихітку насилу вдалося виходити.

Батько Сашка загинув на фронті, мати була вбита під час боїв за визволення села від фашистських загарбників.

За кілька тижнів до відкриття “Школи радості” я познайомився з кожною родиною. Мене турбувало, що в окремих сім’ях не було атмосфери дружби між батьками і дітьми, батьком і матір’ю, не було взаємної поваги, без якої неможливе щасливе життя дитини.

Ось стоїть чорноокий, смаглявий, кирпатий Коля. У нього насторожений погляд. Я посміхаюся хлопчикові, а він ще більше хмуриться. У ці миті думаю про ту ненормальну обстановку, яка склалася в цій родині. Батько Коли до війни сидів у в'язниці, сім'я жила в Донбасі. Під час фашистської окупації він вийшов з ув'язнення, і сім'я переїхала в наше село. Мати і батько використовували горе людей з метою наживи, займалися темними справами: спекулювали, переховували речі, награбовані фашистськими прислужниками – поліцейськими. У важкі роки мати крала курей на колгоспній птахофермі, навчила Колю і його старшого брата ловити гав. Діти вбивали птахів, мати смажила їх і продавала на ринку під виглядом курятини... Я дивлюся на хлопчика, хочу, щоб він посміхнувся, але в очах бачу замкнутість, боязнь.

Як пробудити в твоєму серці, Коля, добрі, людські почуття, що протиставити потворній атмосфері зла і презирства до людей, серед яких ти ріс? Дивлюся в байдужі, якісь незрячі очі матері, і мені стає не по собі від цієї байдужості.

Я довго думав, чи варто писати про ці деталі в книзі. Десятки разів закреслював і знову писав. Можна було, звичайно, дати узагальнену характеристику: батько і мати не були для дитини прикладом моральної чистоти... Але це було б шкідливе пригладжування. Ні, не можна закривати очі на те, що навколо нас ще є зло і мерзота. Ніякою кам'яною стіною не відгородити їх від школи. Щоб боротися і долати це зло, очистити юні душі від бруду, успадкованої від старого світу, треба сміливо дивитися правді в очі.

Білявий, худенький, з синіми, як весняне небо, очима Толя. Він стоїть поруч з матір'ю, тримає її за руку, дивиться чомусь в землю і лише зрідка піднімає очі. Батько хлопчика загинув геройською смертю в Карпатах, матері прислали кілька орденів. Толя пишається татом, а про маму погана слава в селі: веде розгульне життя, зовсім занедбала дитину... Що робити, щоб серце 6-річної людини не покалічило це велике горе? Що робити, щоб мати отямилася, щоб в її серці прокинулося почуття турботи про сина?

Війна залишила глибокі рубці, не загоєні ще рани. Переді мною діти тисячу дев'ятсот сорок п'ятого (деякі – 1944) року народження, не один з хлопців став сиротою ще в утробі матері.

Ось Юра, його батько загинув в передостанній день війни на чеській землі, мама без пам'яті любить сина, прагне задовольнити найменший дитячий каприз. У сім'ї є дідусь, він теж готовий зробити все, аби Юра жив безтурботно. З того, що я дізнався про цю сім'ю, було ясно: 6-річна дитина може перетворитися на маленького тирана. Сліпа материнська любов так само небезпечна, як і байдужість.

Петрика привели матір і дідусь. Я багато чув про нелегке життя матері хлопчика. Перший її чоловік залишив сім'ю ще до війни. Жінка вийшла заміж вдруге, але і це заміжжя не було щасливим: виявилось, що у батька Петрика десь в Сибіру є сім'я; після війни він поїхав. Гордій жінці прийшло

в голову переконати сина, що його батько загинув на фронті. Хлопчик розповідав дітям про вигадані подвиги свого батька. Однолітки не вірили йому, говорили, що у нього батько – обманщик. Петрик плакав, йшов зі сльозами до матері. З усього було видно, що недобрі люди посіяли в душу дитини зерна зневіри в людину і озлобленість. Що робити, щоб дитина повірила в добро?

<...>

Чим ближче я знайомився з майбутніми вихованцями, тим більше переконувався, що одним із важливих завдань, які стоять переді мною, є повернення дитинства тим, хто його не має в родині.

За три роки роботи в школі я знав кілька десятків таких дітей. Життя переконало в тому, що коли маленькій дитині не вдається повернути віру в добро і справедливість, вона ніколи не може відчувати людини в самій собі, зазнати почуття власної гідності. У підлітковому віці такий вихованець стає озлобленим, для нього немає в житті нічого святого і піднесеного, слово вчителя не доходить до глибини його серця.

Випрямити душу такої людини – одна з найбільш важких завдань вихователя. В цій надзвичайно тонкій, копіткій праці відбувається, по суті, головний іспит з людинознавства. Бути людинознавцем означає не тільки бачити, відчувати, як дитина пізнає добро і зло, а й захищати ніжне дитяче серце від зла.

Вдивляючись в дитячі очі – чорні, сині, голубі – я думав: чи вистачить у мене добра і теплоти, щоб зігріти їхні серця? Я згадав слова Н. К. Крупської: “Для хлопців ідея невіддільна від особистості. Те, що говорить улюблений учитель, сприймається зовсім по-іншому, ніж те, що говорить людина, чужа для них, яку вони зневажають”.

Я буду виховувати словом і особистим прикладом. Діти повинні читати в моїх словах і вчинках добро, правду, красу. За кожним моїм словом повинна стояти теплота, сердечність, душевність.

Галю привів батько. Вона і її молодша сестра пережили велике горе: померла мама. Через рік після смерті матері в сім'ю прийшла чужа жінка – добра, чесна, чуйна. Вона розуміла, що про відбувається в дитячих серцях, була обережна щодо виявлення своїх почуттів, сподівалася заручитися підтримкою дівчаток. Але йшли тижні, місяці, а Галя і її молодша сестричка Валя не хотіли навіть говорити з мачухою. Вони ніби не помічали її. Жінка плакала, просила поради у чоловіка і у родичів – що їй робити? Мала намір навіть залишити сім'ю, але потім у неї народився хлопчик. Думала, що поява дитини зігріє серця дівчаток, але надії не виправдалися. Діти (особливо Галя) не хотіли помічати маленького братика. Як доторкнутися до цього гордого серця?

Про що говорити з батьком і мачухою, що їм радити, адже батько вже приходив до школи, виливав своє горе? Я сказав, що порадити що-небудь зможу лише тоді, коли добре дізнаюся Галю.

Кругленька, сіроока, усміхнена Лариса сидить поруч з матір'ю, тримає в руках хризантему. Я знаю, що на серці матері важким каменем лежить горе. Її залишив чоловік. Дівчинка не пам'ятає батька. А мама каже доньці: "Батько прийде". І ось жінка вийшла заміж за хорошу людину, робочого машинно-тракторної станції. Вона зуміла переконати дівчинку в тому, що ця людина і є її батько. Лариса любить батька, а у матері болить серце: а що коли чиясь необережно кинуте слово розкриє її обман. Дівчинка щаслива, але її серце треба дуже пильно оберігати від грубих дотиків недоброго слова. Чи зуміємо ми це зробити разом з хорошими батьками? Нерідний батько... Кожній дитині такого б рідного батька, як у Лариси нерідний. Чим більше я узнавав цю людину, тим глибше переконувався в тому, що справжній батько той, хто виховав дитину.

Я часто бував у цій сім'ї і дивувався з одного цікавого явища: в очах дівчинки була та сама доброта, ласка, чуйність, що і у її нерідного батька. Дитячі очі випромінювали те саме захоплення, зачудування красою, що й очі вітчима. Навіть рухи, міміка, виявлення почуттів подиву, настороженості, суворості – все це Лариса запозичила в нього.

<...>

Часто ми, вихователі, забуваємо, що пізнання світу починається для маленьких дітей з пізнання людини. Добро і зло відкриваються перед дитиною вже в тому, яким тоном звертається батько до матері, які почуття висловлюють його погляди, рухи. Я знав дівчинку, яка йшла в глухий куточок саду і тихо плакала, коли батько приходив з роботи похмурий і неговіркий, а мати кожним словом намагалася догодити йому. Серце дитини розривалося від образи на батька і співпереживання до матері...

Але це лише перші, поверхневі рисочки людських відносин, які пізнає дитина. А що відбувається в дитячому серці тоді, коли з випадково кинутого слова, із суперечки між матір'ю і батьком маленька людина дізнається, що батько і мати не люблять один одного і розійшлися б, але їх пов'язує дитина?

Сестри-близнята Ніна та Саша. В школу їх привів батько. У цій багатодітній родині (крім Ніни і Саші – ще четверо) – своє горе: вже кілька років мати прикута до ліжка тяжкою хворобою. Старші сестри ведуть господарство – батькові важко. Ніна і Саша знають, що таке праця. У сім'ї у них дуже мало радощів. Коли дівчатка побачили у одного хлопчика зелений гумовий м'яч, в їх очах спалахнув радісний вогник, але відразу ж згас, і я побачив таку глибоку тугу, що клубок підкотився до горла. Як дати цим малюкам світлу, спокійну радість дитинства? Чи зможу я це зробити? Ось батько вже нагадує мені: дівчатка будуть приходити в школу не більше, ніж на годину, вони повинні допомагати йому вдома.

Ми сидимо на галявині в затінку високої розлогої груші. Я кажу батькам про те, як уявляю собі виховання дітей, кажу те, що можна сказати при дітях, а з голови не виходять біди і тривоги кожної сім'ї. У кожного своє горе, і виносити його на люди, давати поради в присутності інших людей –

це означало б вивертати навиворіт чужу душу, виставляти напоказ глибоко інтимне. Ні, все це я повинен тільки знати, але розповісти про це всім батькам не можна. Якщо і доведеться доторкнутися до найпотаємніших куточків сердець батьків, то робити це треба тільки в особистій бесіді, тисячу разів продумавши і зваживши кожне слово. Сердечні рани, негаразди, образи, печалі, тривоги, страждання у батьків і матерів, про які я розповів (в переважній більшості батьки моїх вихованців – прекрасні люди), настільки індивідуальні, що якоїсь спільної розмови бути не може.

Коли переді мною відкрилося складні переплетіння гарного і поганого в людях, які сидять поруч, я зрозумів, що немає батьків, які б спеціально давали поганий приклад своїм дітям.

<...>

Мене тішило, що серед батьків більшість жили хорошим сімейним життям, як то кажуть, в добрі та злагоді, добре виховували дітей.

<...>

Батько Люсі, дівчинки з дивовижно пишними чорними косами, – людина дуже чесна і правдива. Є люди, про яких говорять, що вони душевно прекрасні. В переважній більшості такі люди не здійснюють подвигів. Їхня духовна краса у взаєминах з людиною. Навряд щоб коли-небудь батько говорив Люсі, що треба бути чутливою. Чуйності і людяності він учить дітей своєю поведінкою, ставленням до дружини. У матері Люсі хворе серце, і вона працює на буряковій плантації колгоспу. Батько взяв на себе всю хатню роботу.

<...>

З чудової сім'ї прийшла до нас Ліда. Її батько, робітник вагонобудівного заводу, – музикант і співак. Він учить дітей співати й грати на скрипці, влаштовує імпровізовані концерти,.. діти слухають музику, розучують народні пісні.

<...>

В сім'ї Сергійка – смаглявого, чорноокого хлопчика, – батько, мати, двоє дітей, і всі дуже дружні. Як тільки випадає вільний день – всією сім'єю йдуть до лісу. Там, на галявині, вони посадили чотири маленькі липи. Вдома діти посадили по яблунці – матері, батькові, дідусеві та бабусі. Я часто задумувався: чому діти в цій сім'ї так люблять батька, матір, дідуся, бабусю? Мабуть, усе добре, що вкладено в дитячі серця, повертається до матері й батька в сто разів сильнішим і чистішим почуттям любові.

Любу привели до школи мати, батько, бабуся, старша сестра і молодший братик. У дівчинки п'ятеро сестер і братів, дві бабусі і дідусь. Дух беззаперечної покори старшим ґрунтується в цій родині на взаємній довірі і повазі. Я багато наслухався, як старші в цій сім'ї вміють поважати дітей, дорожать їх почуттями.

Гарні народні традиції живуть у сім'ї найменшого хлопчика Данька. Троє дітей – 6, 8 і 9 років – залишаються на господарстві, коли мати й батько на роботі. Малюки готують обід і вечерю, доять корову, доглядають рослини

на городі. Літнього вечора, коли мама й тато повертаються з роботи, їм приготовлено душ, чиста білизна, гаряча вечеря і... букет польових квітів на столі. У сім'ї панує повага до праці, можна сказати, культ праці, і при цьому нема ніякого поспіху, квапливості.

Батько Валі працює на машинобудівному заводі в Кременчуці, мати – в колгоспі. У цій дружній сім'ї всі вчаться: і батьки, і троє дітей. Дух поваги до знань, школи, вчителя, що панує у родині, дуже цікавить і радує. Коли Валя вступила до “Школи радості”, розкрилась чудова риса цієї сім'ї: виявилось, що старенька, яку всі вважали рідною бабусею Валі, – “чужа” жінка, у неї немає нікого з рідні, два її сини загинули на фронті, сім'я Валі дала їй притулок, і старенька стала для дітей рідною. Валя навіть не знала, що вона “чужа” жінка.

<...>

Батько Шури – хлопчика з чорними, допитливими, лагідними очима – працює на залізниці, вдома буває раз на тиждень. Приїзди батька для Шури, його брата й сестри стали подією, що залишає глибокий слід у дитячій душі. Діти з нетерпінням чекають на батька: він завжди дарує їм щось. Подарунки його своєрідні: батько гарно вирізьблює з дерева фігурки тварин, людей, фантастичних істот. Кожній дитині він привозить дерев'яну фігурку. Велике задоволення дають дітям і розповіді батька. В нього рідкісне вміння знаходити добрих людей. Розповіді про цих людей немов відкривають дітям вікно в світ.

Батько Володі будує мости. Мати працює в колгоспі. Молоді батьки гаряче люблять свого первістка. Та в цій любові мало мудрості. Занадто багато вони дарують хлопчику всіляких дрібничок, щоб вдовольнити примхи сина. От і зараз Володя сидить поруч з матір'ю і тримає дві гумові кульки. Він хоче щось сказати матері, але вона не помічає його, і син надув губи, на очах – сльози.

У Варі – смаглявої, тоненької, як ніжна стеблиночка, чорноокої дівчинки з кучерявим волоссям – мама працює на маслозаводі прибиральницею, батько після фронту тяжко хворий, про нього дбає вся рідня, та стан його здоров'я поки що не кращає. Троє дітей відчувають, що на плечі матері доля поклала важкий тягар, і всіма силами намагаються полегшити її життя. Заробіток у матері скромний, вечорами вона вишиває сорочки й рушники, заробляючи додаткові кошти, необхідні на лікування чоловіка. Старша сестра Варі вже навчилася вишивати і допомагає мамі. Варя теж вчиться народній вишивці.

Дитина – це дзеркало морального життя батьків. Я замислювався над хорошим і поганим в кожній родині. Найцінніша моральна риса хороших батьків, яка передається дітям без особливих зусиль, – це душевна доброта матері і батька, вміння робити добро людям. У сім'ях, де батько і мати віддають частинку своєї душі іншим, приймають близько до серця радість й прикрощі людей, діти виростають добрими, чуйними, сердечними. Найбільше зло – егоїзм, індивідуалізм окремих батьків. Іноді це зло

виливається в сліпу, інстинктивну любов до своєї дитини, як у батьків Володі. Якщо батько і мати всі сили свого серця віддають дітям, якщо за ними не бачать інших людей, – ця гіпертрофована любов врешті-решт обертається нещастям.

Про це я думав, розповідаючи батькам про те, якою уявляється мені “Школа радості”.

Розмова була дуже важка. Кожне слово, звернене до батьків, має враховувати і гарне, і погане, що є в сім'ях. Коли я говорив про дух чесності, правдивості, взаємної довіри, що пануватиме в “Школі радості”, мене непокоїла думка про сім'ю Колі. Та про зло й неправдивість, що пронизують життя цієї сім'ї, не можна було говорити всім батькам: це могло відштовхнути матір від школи, навряд чи вона коли-небудь прийшла б. Тут необхідне щось інше, а що – я довго думав над цим і не міг знайти правильної відповіді на це складне питання.

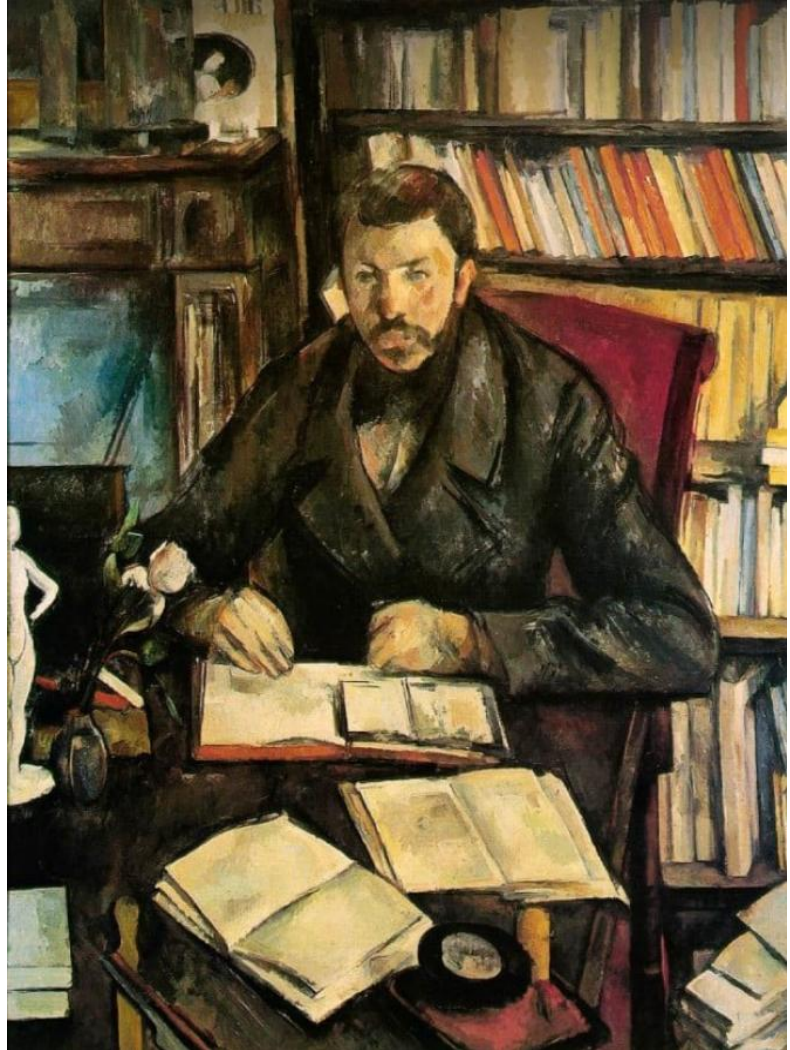
Я намалював батькам перспективу виховання дітей. Сьогодні діти прийшли до школи 6-річними малюками, через 12 років вони стануть зрілими людьми, майбутніми батьками й матерями. Шкільний колектив робитиме все, щоб діти були патріотами своєї Батьківщини, гаряче любили рідну землю, були чесними, правдивими, працьовитими, добрими й сердечними, чуйними і непримиреними до зла й неправди, мужніми й наполегливими в подоланні труднощів, скромними і морально красивими, здоровими і фізично загартованими. Діти повинні стати людьми з ясным розумом, благородним серцем, золотими руками і високими почуттями.

Дитина – дзеркало сім'ї; як у краплі води відбивається сонце – так у дітях відбивається моральна чистота матері й батька. Завдання школи і батьків – дати кожній дитині щастя. Щастя багатогранне. Воно і в тому, щоб людина розкрила свої здібності, полюбила працю і стала в ній творцем, і в тому, щоб діставати насолоду від краси навколишнього світу й творити красу для інших, і в тому, щоб любити іншу людину, і щоб любили тебе, вирощувати дітей справжніми людьми. Тільки разом з батьками, спільними зусиллями, вчителі можуть дати дітям велике людське щастя.

Діти й батьки йдуть додому, я нагадую: “Завтра, тридцять першого серпня, починає жити наша “Школа радості””.

Що принесе мені цей день? Сьогодні діти тримаються за руку матері, а завтра прийдуть самі. В кожного свої радощі. У кожного – сонячний ранок, перед кожним – нескінченне життя. Напередодні цього мене найбільше хвилювало, щоб школа не забрала в малюків їхніх дитячих радощів. Навпаки, треба так ввести їх у шкільний світ, щоб перед ними відкривались усе нові й нові радощі, щоб пізнання не перетворювалось на нудне навчання. І разом з тим, щоб школа не стала для дітей нескінченною, зовні захоплюючою, але пустою грою. Кожний день має збагачувати розум, почуття, волю дітей.

АКАДЕМІЧНА КУЛЬТУРА І ДОБРОЧЕСНІСТЬ



*Портрет Гюстава Жеффруа,
Поль Сезанн, 1895 р.*

Академічна культура та доброчесність – це два важливі суспільні феномени, які пов’язані між собою, але мають різні визначення та значення.

Академічна культура – це система цінностей, традицій та звичаїв, які характерні для академічного середовища. Це можуть бути правила поведінки, етичні норми, стандарти дослідження, роботи з

інформацією та інше. Академічна культура включає в себе способи мислення, комунікації освітньої та наукової діяльності, які розробляються та вдосконалюються протягом тривалого часу.

Академічна доброчесність більш вузьке поняття, що включає набір моральних цінностей, які характеризуються чесністю, принциповістю та відповідальністю. Це може включати в себе дотримання правил та норм, які забезпечують справедливість та рівноправність для всіх сторін освітнього та дослідницького процесу.

Хоча академічна культура та доброчесність мають спільні риси, їхній зміст не є ідентичним. Академічна культура в основному стосується норм і звичаїв, які характерні для академічного середовища, тоді як доброчесність є загальним моральним принципом, який повинен дотримуватися у всіх сферах життя.

Однак, важливо зауважити, що академічна культура може сприяти формуванню доброчесності, а доброчесність в свою чергу може допомогти зберегти та зміцнити академічну культуру. Обидва аспекти є важливими для забезпечення ефективної та відповідальної освітньої та наукової діяльності в університетах.

Перш за все необхідно розпочати із того, що академічна доброчесність поняття доволі широке і може вживатися як у *широкому*, так і в *вузькому значенні*. У *широкому сенсі* воно означає загалом належну поведінку всіх членів академічної спільноти і включає у себе не лише належні та чесні практики академічних досліджень та академічного письма, але й стосується наукової комунікації з колегами та молодшими дослідниками, а також загалом цілепокладання та орієнтацію на результативність та корисність для світу наукової творчості. Тобто академічна доброчесність може розглядатися як синонім етики науковця, оскільки у західній культурі, звідки до нас і прийшов термін “академічна доброчесність”, традиційно дослідження та університетське навчання поєднані, на відміну від нашого контексту, в якому довгий час існувало строге розділення на науково-дослідні та навчальні заклади. Цей нюанс дуже важливий, оскільки він розшифровує для нас значення поняття “академічний”, тобто належний до вищої освіти (академії, університету). Ця належність довгі століття у європейському, а пізніше й американському, контексті означала не просто єдність навчання і науки (вивчати перш за все потрібно те, що ще не вивчено), але приналежність до певної закритої і самоврядної групи – академічної спільноти. Ця група, як правило, користувалася власним судочинством та власним суверенітетом в межах міст та

держав (екстериторіальність університетів). Елементи цього права досі зберігаються у багатьох кращих університетах світу, на територію яких без дозволу адміністрації не може потрапляти навіть поліція. Така повага до прав академічної спільноти дуже сильно підвищувала незалежність науковців та цінність правил академічної спільноти. Це передбачало дотримання стандартів якості не лише дослідження, навчання і викладання, але й загалом відповідності академічній спільноті.

Якщо людина, приналежна до академічного середовища, займалася сумнівними або шкідливими дослідженнями, псувала репутацію академічній спільноті, або не вміла навчити наступні покоління якнайкраще та як найсучасніше, то така людина визнавалася академічно недоброчесною, небажаною та переставала бути частиною спільноти.

Натомість у “радянській” та “пост-радянських” системах вищої освіти, де ніколи не було сильної “горизонтальної” академічної спільноти, а наукові та навчальні заклади фінансувалися вертикально згори, система працювала і досі працює інакше. Чинопочитання, фетишизація заслуг, рангів та звань, навіть, якщо вони отримані давно і роками не підтверджувались реальними академічними справами (глибокими дослідженнями або якісним викладанням), а також перебільшення значення приналежності до партійного чи адміністративного керівництва, призвело до того, що питання етики науковця та академічної доброчесності довгі роки були другорядними і всерйоз не турбувало українське суспільство, особливо у такий складний час як 90-ті роки ХХ століття, на зламі політичних систем.

Яскравими підтвердженням браку належної культури відстоювання академічної доброчесності в пострадянських країнах можуть служити такі гучні справи, як справа дружини українського віце-прем'єра з гуманітарних питань Катерини Кириленко, яка публічно звинувачена у плагіаті та ненауковості положень докторської дисертації), або справи проти колишнього голови Верховної Ради України Володимира Литвина, українських міністрів освіти і науки Лілії Гриневич, Сергія Шкарлета, Оксена Лісового. В цих справах, кожна з яких заслуговує окремої уваги, стало зрозуміло, що академічна спільнота на пострадянському просторі часто не може відстояти справедливість, інтереси науки та дослідницькі цінності через неефективні державні механізми та слабкий розвиток академічної культури. Чиновницький вплив і політична доцільність стають

визначальними у вирішенні справ наукової честі, на відміну від європейських країн, де ситуація значно краща: наприклад, у Німеччині Дюссельдорфський університет імені Генріха Гейне за плагіат позбавив у 2013 році ступеня доктора наук чинного федерального міністра освіти і наукових досліджень Анетте Шаван, яка одразу після того подала у відставку, а роком раніше в Угорщині був позбавлений ступеня і також добровільно пішов у відставку президент Пал Шмітт, звинувачений у некоректних цитуваннях і недоброчесному запозиченні ідей болгарського вченого Миколи Георгієва та німецького – Клауса Хейнеманна. В Іспанії у 2016 році звільнили ректора університету короля Хуана Карлоса в Мадриді Фернандо Суареса через звинувачення у плагіаті.

У більш *вузькому сенсі* академічна доброчесність – поняття, яке увійшло у вітчизняний етичний науковий дискурс в останні кілька років і є, певним чином, відповіддю на глобальні виклики, які постали перед сучасною наукою, академічною та професійною освітою. Вони, в першу чергу, викликані масовою цифровізацією всіх сфер суспільного життя. Очевидно, що найбільше розповсюдження Інтернет та цифрові технології отримали саме у сфері науки та освіти. Але, як справедливо стверджує директор офісу Американських Рад з міжнародної освіти в Україні Я. Бачинський: “...Глобальна мережа Інтернет, сучасні інформаційні технології не лише суттєво збагатили наше життя, відкрили фантастичні можливості професійних та соціальних комунікацій, але й принесли проблему зловживання доступом, маніпуляції, перекручення та привласнення інформації. Одним з найнебезпечніших наслідків цього став феномен плагіату, який почав швидко проникати у наукові середовища найповажніших освітніх та наукових інституцій. Різноманітні прояви академічної нечесності здатні не лише згубно впливати на якість освіти, але й деформувати свідомість нових поколінь здобувачів освіти та дослідників” [9, с. 219-220].

Поняття “академічна доброчесність” на сьогодні набуло вже певної усталеності застосування в українськомовному науковому та академічному дискурсі, хоча часто також вживають близькі за значенням поняття “академічна чесність”, “академічна порядність”, “академічна культура”. До певної міри це калька із англійського терміну – “academic integrity”.

Існує значна кількість визначень цього поняття, але у більшості з них використовуються спільні терміни для позначення фундаментальних етичних цінностей – “добра”, “чесності” “довіри”,

“справедливості”, “поваги”, “відповідальності”, а також, останнім часом, самовідданості, сміливості і мужності [6, с. 12].

Для прикладу можна скористатись поняттям “академічна доброчесність” (“academic integrity”) як його визначає Елісон Кірк:

академічна порядність – це моральний кодекс або етична політика академічного середовища, що включає такі цінності, як уникнення омани чи плагіату, дотримання академічних стандартів, чесності і ретельності у дослідженнях та академічних публікаціях [3, с. 78].

Саме в цьому значенні, більш вузькому, ми і будемо далі розглядати поняття академічної доброчесності.

Якщо спробувати окреслити етичну архітектуру простору академічної доброчесності, то з огляду на, без перебільшення, глобальне значення і зростаючу актуальність проблеми поширення проявів недоброчесності в академічному та науковому середовищі на сьогодні в світі існує вже значна кількість дослідницької літератури, етично-моральних та юридичних нормативних рішень, спрямованих на подолання цього ганебного, а подекуди і злочинного явища. В Україні, на жаль, наукове дослідження та інституційна протидія академічній недоброчесності знаходяться ще у зародковому стані, але останні кроки з боку спільноти науковців, громадськості та представників органів управління і контролю освіти викликають надію на добрий початок для успішної боротьби з цією проблемою. Серед найважливіших кроків потрібно відзначити створення системи законодавчих актів, норм та ініціатив, які спрямовані на вирішення цієї проблеми. Найважливішими серед них є: ухвалення Законів України “Про освіту”, “Вищу освіту” та розробку Національним агентством із забезпечення якості вищої освіти проекту Закону України “Про академічну доброчесність”, а також цілий ряд наказів Міністерства освіти і науки України, які регламентують процедури захисту наукових робіт, почався процес ухвалення в українських вишах кодексів честі студента і викладача та ін. В той же час, що стосується поширення проявів академічної недоброчесності, слід відзначити, що заходи, які вживаються для боротьби з академічною недоброчесністю, наразі є не співмірними з масштабами самого явища і потребують значних зусиль всіх учасників та інноваційних рішень для втілення в життя напрацьованих світовою академічною спільнотою методів вирішення цієї проблеми. Так, східноукраїнським фондом

соціальних досліджень за підтримки Міжнародного фонду “Відродження” у період з грудня 2014 по липень 2015 р. в межах проекту “Академічна культура українського студентства: основні чинники формування та розвитку”, було проведене всеукраїнське соціологічне дослідження, в якому взяли участь 1928 студентів та 374 викладачів з 25 ВНЗ України. Опитування засвідчило, що 78% студентів складають іспити не самостійно, 67% з них вдаються до списування під час іспиту, 23% студентів вказують на випадки отримання оцінок за послуги або гроші, 90% студентів вдаються до плагіату [8].

Існують також сумніви щодо достатнього рівня академічної доброчесності в царині вітчизняних дисертаційних наукових досліджень. Це змусило зовсім недавно український уряд прийняти рішення про створення Національного сховища академічних текстів для боротьби з плагіатом [32]. Потрібно відзначити і значну різноманітність проявів порушення академічних морально-етичних норм. Як зазначається дослідниками, в сфері навчальної діяльності основними з них є: “вимагання або провокування отримання грошей, подарунків, особистих послуг при різних формах оцінювання студентів, виконання за оплату таких робіт на замовлення, примусова купівля навчальної та методичної літератури, занижування оцінок та примус до додаткових навчальних послуг та консультацій, оновлення за рахунок студентів обладнання або купівля студентами різноманітних витратних матеріалів, канцелярських товарів” [9, с. 21].

Для сфери наукових досліджень, поряд з проявами плагіату в публікаціях, також поширеним є включення до авторського списку осіб, які не брали безпосередньої участі в дослідженнях, затвердження тем наукових досліджень із сумнівною актуальністю, або і псевдонауковою тематикою, надання за винагороди не виправданих позитивних рецензій, відгуків на роботи та ін.

Прояви академічної недоброчесності вражають найважливіші морально-етичні підвалини свідомості учасників освітньої та наукової діяльності, а також негативно впливають на функціонування як академічних інститутів так і суспільства в цілому. Вони поширюють серед академічної спільноти егоїзм, несправедливість, обман, шахрайство, маніпуляції, безвідповідальність, недовіру, зневагу до людської гідності і суспільних норм та спрямовані на підірив ділової репутації, а також становлять серйозну загрозу якості процесів і результатів освітньої і наукової діяльності.

Інтернаціональний характер питання

На сьогодні усе вищезазначене набуває нової актуальності через інтенсивні інтеграційні процеси, спричинені формуванням єдиного європейського наукового та освітнього простору в рамках Болонського процесу. Зниження якості вітчизняної системи освіти і науки в умовах глобалізаційних процесів і розвитку академічної мобільності загрожує її руйнацією та занепадом. У “Стандартах і рекомендаціях щодо забезпечення якості в Європейському просторі вищої освіти, ухвалених міністерською конференцією в Єревані, 14-15 травня 2015 р., прямо зазначається обов’язковість забезпечення академічної доброчесності і свободи та застерігається проти академічного шахрайства (плагіату) [31, 10]. Саме ці норми мають стати одними із керівних у діяльності Національного агентства забезпечення якості вищої освіти (НАЗЯВО) та Комітету з питань етики при ньому.

Проблема академічної недоброчесності носить світовий характер. Європейським академічним співтовариством і структурами управління системою освіти постійно напрацьовується системи необхідних знань і проводяться заходи по запровадженню застережних механізмів проти її проявів. У цьому зв’язку варто згадати проведення в Бухаресті у вересні 2004 року Міжнародної конференції з цієї проблематики. Вагомим результатом конференції стало прийняття Бухарестської Декларації з етичних цінностей та принципів вищої освіти в Європейському регіоні [2]. Учасники конференції підтвердили важливість морально-етичних цінностей не лише в житті академічних інституцій, але й їх вплив на більш широкі суспільні процеси, а також на відповідальність за їх збереження, яка практично лежить саме на університетах, академічна автономія яких не повинна бути приводом від ухилення від цього. Втілення високих етичних стандартів має розповсюджуватись на всі сфери життя навчальних і наукових закладів: викладання, дослідження, управління, міжнародне співробітництво та ін. Важливим чинником для реалізації поставленої мети виступає створення академічної культури та її інституціалізація для підтримання суспільного етосу, який ґрунтується на принципах поваги до людської гідності, цілісності, рівного доступу до освіти, поліпшення якості навчання, демократичності, активної громадянської позиції [2].

В декларації досить детально викладено найважливіші напрями в реалізації академічної доброчесності:

“Виховання чесності слід починати з себе, а вже потім добиватися її поширення серед всіх членів академічної спільноти, не допускаючи ніяких форм обману, брехні, шахрайства, крадіжки або інших форм нечесної поведінки, які негативно впливають на якість отриманих академічних ступенів. Довіра, яку взаємно поділяють всі члени академічної спільноти є основою для клімату роботи, який сприяє вільному обміну ідеями, творчості та індивідуальному розвитку.

Забезпечення справедливості у викладанні, оцінці освітніх досягнень студентів, наукових дослідженнях, кар’єрному просуванні персоналу, отриманні будь-яких нагород, відзнак, ступенів, повинно ґрунтуватися на законних, прозорих, справедливих, передбачуваних, послідовних і об’єктивних критеріях.

Вільний обмін ідеями і свобода висловлювань базуються на взаємній повазі, яку поділяють всі члени академічної спільноти, незалежно від їх положення в освітній та науковій ієрархії. Без такого обміну рівень академічної та наукової творчості падає.

Відповідальність повинні нести всі члени академічної спільноти, що дозволить забезпечити підзвітність, вільне вираження поглядів, супротив неправомірним діям” [2].

В декларації також відзначається основні вимоги до академічної доброчесності та соціальної відповідальності в наукових дослідженнях. Зазначається, що: “... як окремі дослідники, так і їх групи, несуть не тільки моральну відповідальність за дослідницькі процеси – вибір тем, методів дослідження, доброчесності пошуку – але й результати досліджень. Вони повинні прийняти і суворо дотримуватися кодексів етичних норм, що регулюють їх наукові дослідження. Будь-який кодекс поведінки в сфері досліджень повинен включати як етичні стандарти, так і процедури забезпечення їх виконання, що дозволить уникнути поверховості, беззмістовності, лицемірства, корупції і безкарності... Наукові спільноти повинні сприяти міжнародному співробітництву і забезпеченню інтелектуальної і моральної солідарності, заснованої на цінностях культури миру і на імперативі дій, спрямованих на благо людства на основі сталого розвитку. Академічний персонал і дослідники в індивідуальному порядку і/або колегіально, несуть відповідальність і право (I) вільно висловлювати свою думку з наукових і етичних проблем певних науково-дослідних проектів і застосування їх результатів, і (II), в крайньому випадку, відмовитись за покликом совісті від цих проектів” [2].

Серед останніх системних рішень в напрямі конструювання механізмів внутрішньої саморегуляції академічного співтовариства, визначенню його ціннісних пріоритетів та логіки взаємодії стало створення Пан-Європейської платформи з питань етики, прозорості та чесності в галузі освіти (англ. The Pan-European Platform on Ethics, Transparency and Integrity in Education (ETINED), далі – ETINED) [1]. Платформа являє собою мережу фахівців, що призначаються державами-членами Ради Європи та державами-учасницями Європейської Культурної Конвенції (50 держав). Її місія полягає в тому, щоб обмінюватися передовим досвідом в області прозорості та цілісності систем освіти, а також для визначення керівних етичних принципів у подоланні корупції і досягнення високої якості освіти і наукових досліджень. ETINED ставить своєю метою формування етичної культури академічної доброчесності.

Кодекси честі науковців

Важливим напрямком зусиль на шляху інституціалізації культури академічної доброчесності є прийняття етичних кодексів (кодексів честі) в університетах та науково-дослідницьких установах. Власне, за своєю сутністю, кодекс честі в академічному середовищі можна визначити, як документ, що містить сукупність норм і правил поведінки членів академічної громади, яких повинні дотримуватися всі без винятку її члени. Суто в етичному плані, такі кодекси є інструментом етичного регулювання життя і поведінки академічної спільноти, при цьому, інструментом, який спільнота приймає сама для себе в інтересах самозбереження та процвітання. Кодекси честі регламентують нормативну і визначають ціннісну складові регулювання поведінки представників наукової або освітньої спільноти [9, с. 172]. В літературі можна знайти і більш детальні визначення: – “як сукупності морально-етичних норм, правил поведінки, звичок, переконань, котрі ґрунтуються на ціннісних орієнтаціях, ідеалах, світогляді людини і регламентують її відносини з соціальним оточенням, службову та громадську діяльність” [11, с. 14-23]. Потрібно відзначити, що впливовою світовою академічною організацією, яка охоплює інституції більше як 120 країн, Міжнародною Асоціацією університетів, розроблене Керівництво для інституційних Кодексів етики в галузі вищої освіти [2]. В ньому визначені загальні принципи для формування подібних нормативних положень:

- Академічна чесність і етична поведінка при дослідженнях;

- Рівність, справедливість та відсутність дискримінації;
- Підзвітність, прозорість і незалежність;
- Критичний аналіз та повага до аргументованих думок;
- Відповідальність за використання активів, ресурсів і навколишнього середовища;
- Вільне та відкрите поширення знань та інформації;
- Солідарність за чесне поводження з міжнародними партнерами.

Світові дослідження впливу “кодексів честі” на розвиток культури академічної доброчесності показують позитивну динаміку зниження проявів нечесності у освітньому та дослідницькому середовищі [4]. Також відзначається, що кодекси честі були більш “успішними”, коли їх імплементація була поєднана зі створенням клімату, який підкреслює важливість академічної чесності та формування системи, яка стимулює ініціативи студентів у забезпеченні академічної чесності. Саме тому, на думку дослідників, адміністрація повинна прагнути до створення у навчальному закладі атмосфери, сприятливої для культивування принципів академічної чесності, забезпечення повної підтримки норм кодексу честі з боку студентів, викладачів та співробітників [4, с. 357-378].

На сьогодні вже більше 27 українських вишів мають кодекси честі студента або його аналоги та 23 – етичні кодекси викладача або його аналоги у відкритому доступі на своїх сайтах. Про це свідчать результати дослідження практик академічної доброчесності у вищих навчальних закладах України, що проведено Інститутом освітньої аналітики МОН Крім цього, як стверджують представники ВНЗ, ще в шести університетах (щодо кодексу честі) та п’яти вищих навчальних закладах (щодо етичного кодексу) ці документи існують у закритому доступі або в паперовому вигляді [18].

Як стверджується в дослідженні, найбільш поширеними практиками упередження плагіату в українських університетах є інформаційна робота зі студентами. У багатьох академічних закладах практикується автоматизована перевірка робіт на плагіат. Перевірку проходять передусім магістерські дипломні роботи, на другому місці – кандидатські, на третьому – бакалаврські дипломні роботи. Заходи до порушників обмежувались поверненням роботи виконавцю, зарахування переробленої роботи, а також усними зауваженнями [18].

У кожному університеті такі кодекси мають свої особливості. Так, наприклад, “Кодекс корпоративної культури” створено у Сумському

державному університеті [19], у Херсонському національному технічному університеті та Дніпропетровському національному університеті імені Олеся Гончара існують по два Кодекси – “Кодекс честі студента” [22]. Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника має і “Кодекс честі університету” і “Положення про запобігання плагіату та інших видів академічної нечесності у навчальній та науково-дослідній роботі студентів” [29]. Кодекс честі Національного технічного університету України “Київський політехнічний інститут”, поширюється на усіх членів університетської спільноти і визначає моральні принципи, норми етичної поведінки, основні положення політики академічної чесності та дає інформацію про комісію з питань етики та академічної чесності [21, с. 12]. Детальніше з дослідженням можна познайомитись за посиланнями [25].

Крім того, досить цікавим та продуктивним для України може бути досвід Сполучених Штатів Америки, де ще з кінця 70-х років ХХ століття діють Комітети честі, а перші університетські етичні кодекси взагалі датовані ще ХІХ століттям і зосереджуються саме на боротьбі із так званими “злочинами честі”. Покарання за ці злочини честі досить суворі – не лише примушення до вибачень і спростування фальшованих публікацій, але й повне позбавлення академічного набутку – аж до позбавлення звання бакалавра, не кажучи вже про докторський ступінь чи вчене звання. Детальніше про це можна почитати в матеріалах семінару “Академічна доброчесність: як зробити університети вільними від шахрайства і плагіату” [24].

Важливим етапом для формування академічної доброчесності в українській науковій спільноті є затвердження “Етичного кодексу ученого України” [13], який ухвалений Національною академією наук України у 2009 р. В цьому документі фіксуються зобов’язання вченого щодо академічної доброчесності у різних професійних ролях як дослідника, автора, керівника, викладача, консультанта, експерта. Серед ключових положень можливо привести наступні:

“1.5. Обов’язок ученого протидіяти конформізму в науковому співтоваристві, брати активну участь в атестації наукових кадрів, протидіяти присудженню наукових ступенів і звань за роботи, які не відповідають досягненням світової науки або виконані з порушенням норм етики, зокрема рішуче викривати плагіат та інші форми порушень авторського права.

1.10. Учений не чинить дій, які можуть завдати шкоду професійній репутації колег. За наявності неспростовних доказів неетичних чи непрофесійних дій ученого, наукове співтовариство має у відкритій неупередженій дискусії дати їм відповідну оцінку

Учений має забезпечувати бездоганну чесність та прозорість на всіх стадіях наукового дослідження і вважати неприпустимим прояви шахрайства, зокрема фабрикування та фальшування даних, піратства та плагіату. Неприпустимими є втручання у науковий процес владних інституцій та їх керівних осіб, а також упереджений вплив на характер отримуваних в дослідженні даних та висновків. Учений слугує лише об'єктивній істині...

Учений має здійснювати необхідний захист інтелектуальної власності.

Учений визнає міжнародні та національні правові норми щодо авторських прав. Учений може використовувати інформацію з будь-яких публікацій за умови, що вказує джерело та проводить чітку межу між власними даними та здобутками інших. Запозичення для власних публікацій будь-яких текстів, фотографій, рисунків, таблиць, схем, формул тощо потребує згідно з існуючими правилами дозволу автора та/або видавництва.

При публікації результатів дослідження, що проводилося групою вчених, всі, хто брав творчу участь у роботі, мають бути зазначеними як автори; у разі необхідності може бути зазначено їхній особистий внесок. Тільки реальний творчий внесок у наукову роботу може слугувати критерієм авторства. Поступатися авторством на наукову роботу іншій особі, приймати авторство або співавторство та, особливо, вимагати його є неприпустимим.

Учений не повинен повторювати свої наукові публікації з метою збільшення їх кількості. Якщо для пропаганди наукових досягнень доцільна публікація однієї і тієї ж роботи в різних журналах, автор обов'язково мусить поінформувати редакторів про факт публікації її в інших виданнях.

4.1. Для наукової праці вчений-керівник формує колектив співробітників на основі неупередженої оцінки їхніх інтелектуальних, етичних і персональних рис. Учений повинен протидіяти усім проявам протекціонізму, корупції і дискримінації.

5.9. Учений не повинен отримувати оплати чи іншого доходу безпосередньо від своїх студентів" [13].

В Українському державному університеті імені Михайла Драгоманова питання академічної доброчесності регулюються Положенням “Про академічну доброчесність у Національному педагогічному університеті імені М. П. Драгоманова” [28].

Звичайно, кодекс честі не може відігравати роль інструменту покарання за академічну нечесність. Його найголовніша мета формувати і пропонувати візії зразки поведінки членів академічної спільноти. Не менш важливим завданням кодексу виступає моніторинг та оцінювання стану дотримання академічних стандартів в діючих інституціях. Однак для повноцінного і ефективного функціонування сфери етичних інституцій необхідне її доповнення адміністративно-нормативною та юридично-правою базою. Також важливо додати, що ключовою умовою успішного етичного регулювання за допомогою етичних кодексів є інклюзивність всіх акторів – тобто залученість, добровільність та рівноправність всіх акторів. Як показує досвід успішних країн, лише академічна спільнота кожного окремого університету як добровільне об’єднання студентів, викладачів-науковців та менеджерів освіти може бути тим складним суб’єктом, який розробить діюче етичне регулювання (кодекс, правила, декларацію тощо). Якщо хоча б одна із названих груп спробує домінувати, або ігноруватиме інші групи при створенні та запровадженні етичного регулювання, то ефективність від нього буде надзвичайно низькою.

Плагіат і корупція (технічний та юридичний виміри)

Найважливішими юридичними термінами, які визначають порушення академічної доброчесності є “корупція” і “плагіат”. Особливістю академічного плагіату є його функціонування в академічному науково-освітньому середовищі з визначеними нормами і правилами використання інформації з наукових джерел. Одним із найсуттєвіших порушень цих норм є присвоєння авторства. Порушення авторських прав засуджується академічною спільнотою одночасно і моральними, і адміністративними, і правовими засобами.

У світі склалась своєрідна класифікація академічного плагіату. Це так звана “A Top 10 List” (Перелік 10 головних його видів). Ці типи порушень сформульовані на основі звіту відомого інтернет-сервісу для виявлення плагіату “Turnitin” Перелік інтелектуальних крадіжок, визначених у цьому списку, відкриває порушення, визначене як “CLON”, за аналогією із процесом клонування, тобто передбачає

дослівне копіювання чужої роботи. Наступним типом плагіату є такий вид копіювання, який автори програми визначили як “CTRL-C” – за аналогією із відомим сполученням клавіш комп’ютера, призначеним для копіювання тексту – за наявності такого зловживання у письмовому фрагменті зазвичай міститься значна частина тексту з одного джерела без жодних змін (та без коректно оформленого цитування цього джерела). За ним йде порушення “FIND-REPLACE”, що передбачає заміну ключових слів та фраз, але основний зміст джерела залишається незмінним. Порушення, що має назву “REMIX”, представляє собою парафрази інших джерел, упорядкованих таким чином, щоб їх зміст виглядав цілним, “безшовним”. Плагіат під назвою “RECYCLE” передбачає значні запозичення з попередніх робіт самого автора без цитування, тобто “самоплагіат”. Для варіанту “HYBRID” характерно досконале комбінування в одній роботі цитованих праць та скопійованих уривків без посилань. Плагіат під назвою “MASHUP” являє собою сполучення запозичених матеріалів з декількох джерел без відповідного цитування. Останнє з перелічених порушень – “404 ERROR” – це письмові фрагменти з посиланнями на неіснуючу або неточну інформацію [9, с.139].

Поняття “плагіат” з’явилося в українському законодавстві лише у 2001 році і вважається одним із проявів порушення авторського права. Захист інтелектуальної власності та авторського права гарантує ст. 54 і ст. 41 Конституції України, Закон України “Про авторське право та суміжні права”, ст. 512 “Кодексу України про адміністративні правопорушення”, ст. 433-456 “Цивільного кодексу України” (ЦКУ), ст. 176 “Кримінального кодексу України” (ККУ) [37]. У ст. 176 Кримінального кодексу України покарання за порушення авторського права передбачено лише тоді, коли це спричинило матеріальну шкоду у великому розмірі. Статті 50 та 51 Закону України “Про авторське право та суміжні права” надають визначення плагіату та вказують на порядок відповідальності за його здійснення. Згідно з цим визначенням, **плагіат** – це оприлюднення (опублікування), повністю чи частково, чужого твору під ім’ям особи, яка не є автором цього твору.

За вказані дії передбачається відповідальність згідно з адміністративним, цивільним та кримінальним законодавством.

Відповідно до ст. 512 “Кодексу України про адміністративні правопорушення” незаконне використання об’єкта права інтелектуальної власності, привласнення авторства або інше умисне порушення права інтелектуальної власності тягне за собою накладення

штрафу від десяти до двохсот неоподатковуваних мінімумів доходів громадян з конфіскацією незаконно виготовленої продукції, обладнання і матеріалів, які призначені для її виготовлення [20].

Цивільний кодекс України в ст. 442, п. 1 визначає твір опублікованим (випущеним у світ), якщо він відображений у загальнодоступних електронних системах інформації. Пункт 3 цієї ж статті закріплює норму: “Ніхто не має права опублікувати твір без згоди автора, крім випадків, встановлених цим Кодексом та іншим законом” [35, с. 57-62].

До числа часто порушуваних відноситься ст. 429 Цивільного кодексу України, згідно з якою у випадку, коли матеріал створений у зв’язку з виконанням трудового договору, то необхідно отримати згоду автора та юридичної або фізичної особи, у якій він працює, та яким спільно належить майнове право інтелектуальної власності на створений об’єкт. Керуючись цією статтею, треба просити згоду на використання матеріалу не тільки в автора, а й у редакції, що першою оприлюднила матеріал [35, с. 57-62].

Крім того, плагіат є, водночас, також кримінальним злочином. За ст. 176 Кримінального Кодексу України плагіат є порушенням інтелектуальної власності, зокрема, авторського права і суміжних прав. Відповідно, “незаконне відтворення, розповсюдження творів науки, літератури і мистецтва, комп’ютерних програм і баз даних, а так само незаконне відтворення, розповсюдження виконань, фонограм, відеограм і програм мовлення, їх незаконне тиражування та розповсюдження на аудіо- та відеокаセットах, дисках, дискетах, інших носіях інформації, або інше умисне порушення авторського права і суміжних прав, якщо це завдало матеріальної шкоди у значному розмірі, – караються штрафом від двохсот до тисячі неоподатковуваних мінімумів доходів громадян або виправними роботами на строк до двох років, або позбавленням волі на той самий строк, з конфіскацією та знищенням всіх примірників творів, матеріальних носіїв комп’ютерних програм, баз даних, виконань, фонограм, відеограм, програм мовлення та знарядь і матеріалів, які спеціально використовувались для їх виготовлення” [22].

Якщо плагіат вчинено повторно, або за попередньою змовою групою осіб, або він завдав матеріальної шкоди у великому розмірі, то визначаються більш жорсткі санкції.

У ст. 176 та 177 Кримінального кодексу України матеріальна шкода вважається завданою в значному розмірі, якщо її розмір у

двадцять і більше разів перевищує неоподатковуваний мінімум доходів громадян, у великому розмірі – якщо її розмір у двісті і більше разів перевищує неоподатковуваний мінімум доходів громадян, а завданою в особливо великому розмірі – якщо її розмір у тисячу і більше разів перевищує неоподатковуваний мінімум доходів громадян [22].

Однак, юридично-правова процедура покарання за плагіат на сьогодні серйозно відстає від реалій життя суспільства і потребує додаткових законодавчого регулювання, особливо це стосується інтернет-видань, а також має додаткові можливості до вирішення через морально-етичні інституції, яскравим прикладом яких є кодекси честі [9, с. 143-145].

Законодавче регулювання проблеми

Важливе значення у запобіганні корупції і плагіату у вітчизняній академічній спільноті набуває новий Закон України “Про вищу освіту”, в ст. 6 п. 6 якого визначено, що “...виявлення в поданій до захисту дисертації (науковій доповіді) академічного плагіату є підставою для відмови у присудженні відповідного наукового ступеня. Виявлення академічного плагіату у захищеній дисертації (науковій доповіді) є підставою для скасування рішення спеціалізованої вченої ради про присудження наукового ступеня та видачу відповідного диплома ...” [15].

Також важливим інструментом стало запровадження ст. 32 п. 3 щодо відповідних цифрових технологій, які дають можливість ідентифікувати наявність та обсяг неправомірно запозиченого чужого матеріалу. Нарешті за допомогою введення ст. 69 п. 6 процедури обов’язкового оприлюднення тексту дисертації (наукової доповіді) на веб-сайті навчального закладу, в якому створено спецраду, та запровадження ст. 6 п. 6 системи дисциплінарних санкцій для навчального закладу, наукового керівника, членів спецрад та офіційних опонентів, що надали позитивні висновки про наукову роботу, в якій виявлено академічний плагіат [15].

Ще однією важливою інформацією у цьому є створення у 2017 році Національного репозитарію академічних текстів. Це допоможе автоматизувати процес виявлення академічного плагіату та забезпечить вищі навчальні заклади технічними можливостями щодо академічної доброчесності та виконання вимог Закону України “Про вищу освіту”.

Призначення Національного репозитарію – зробити максимально доступною для суспільства наукову інформацію України і світу, що сприятиме розвитку освітньої, наукової, науково-технічної та інноваційної діяльності, шляхом поліпшення доступу до академічних текстів та сприяння академічній доброчесності [28].

Ну і нарешті, новий рамковий закон “Про освіту”, який парламент України прийняв 5 вересня 2017 року, вперше містить статті, присвячені питанням академічної доброчесності [16].

У статті 6 “Засади державної політики у сфері освіти та принципи освітньої діяльності” в числі 36 позицій поряд з іншими (наприклад, людиноцентризм; верховенство права; забезпечення якості освіти та якості освітньої діяльності, гуманізм тощо) названа така засада, як “академічна доброчесність”.

Стаття 41 “Система забезпечення якості освіти” встановлює, що така система може включати “систему та механізми забезпечення академічної доброчесності”.

Стаття 42 входить до розділу V “Забезпечення якості освіти” та дає чітке визначення поняття академічної доброчесності, а саме:

“Академічна доброчесність – це сукупність етичних принципів та визначених законом правил, якими мають керуватися учасники освітнього процесу під час навчання, викладання та провадження наукової (творчої) діяльності з метою забезпечення довіри до результатів навчання та/або наукових (творчих) досягнень”.

Також в статті містяться основні правила дотримання академічної доброчесності педагогами, науковцями, учнями і студентами, наводиться перелік основних видів порушень щодо академічної доброчесності та перелік можливих наслідків (санкцій) щодо порушника.

Так, порушеннями академічної доброчесності згідно статті 42 розділу V закон України “Про освіту” вважаються: академічний плагіат, фабрикація (фальсифікація) результатів наукових досліджень, списування, хабарництво та обман.

Порушники академічної доброчесності з числа науковців та викладачів можуть бути притягнені до таких видів відповідальності: відмова у присудженні або позбавлення наукового ступеню, позбавлення права займати певні посади.

Якщо ж принципів академічної доброчесності не дотримуватимуться здобувачі освіти (студенти, учні) щодо них можуть бути застосовані такі санкції: повторне проходження оцінювання

(перескладання іспиту, заліку, контрольної), повторне проходження відповідного освітнього компонента освітньої програми (переслуховування курсу), відрахування із закладу освіти (крім тих, які здобувають загальну середню освіту) і навіть санкції економічного характеру, наприклад, позбавлення наданих закладом освіти пільг з оплати навчання.

Закон передбачає прийняття внутрішніх нормативних документів закладів освіти, які регулюватимуть порядок виявлення та встановлення фактів порушення академічної доброчесності і види відповідальності за конкретні порушення [16].

В рамках даного розділу ми не претендуватимемо на всебічне і детальне висвітлення юридично-правових аспектів проблеми, які безперечно заслуговують подальших досліджень та ґрунтовного аналізу, а також подальшої популяризації цієї інформації, але варто відзначити, що напрацювання юридичних нормативних і законодавчих актів з окресленої проблематики, хоч і відбувається останнім часом значними темпами, проте, наразі все ще значно відстає від сучасних потреб суспільства. Слід відмітити і той факт, що громадянське суспільство активно включилось у боротьбу за подолання ганебних явищ нечесності в академічному середовищі і найактивнішу роль відіграють тут громадські організації та активісти, незалежні інформаційні видання, інтернет-платформи, а також соціальні мережі. Яскравим прикладом такої діяльності є організації, які активно включились у цей процес, змінюючи ціннісне поле української освіти:

Проект сприяння академічній доброчесності в Україні (Strengthening Academic Integrity in Ukraine Project – SAIUP), що реалізується Американськими Радами з міжнародної освіти за сприяння Міністерства освіти і науки України та підтримки Посольства США в Україн. Місією проекту є “формування нової академічної культури, яка базуватиметься на довірі, чесності, прозорості, реальному навчанні, справжній науковій роботі” [5].

Заради досягненні мети своєї діяльності, яку SAIUP визначає як застосування спільного досвіду США і України “для розробки та втілення чотирирічного плану заходів, зміст яких полягає у орієнтації та навчанні студентів, викладачів та адміністраторів навчальних закладів України практичної цінності і важливості академічної доброчесності, наданні ресурсів і плану дій задля їхнього тісного залучення до зміцнення академічної доброчесності в освітньому середовищі”, проектом ведеться активна робота зі школами та

університетами України, в рамках якої представники SAIUP прагнуть охопити усіх учасників освітнього процесу, адже системні зміни, які мають відбутися в українській освіті, включають у себе абсолютно всіх її акторів [5].

Transparency International Україна – є акредитованим представником глобального руху Transparency International, що комплексно підходить до розробки і впровадження змін задля зниження рівня корупції. Місією руху є зниження рівня корупції в Україні, зокрема це стосується і академічного середовища. За інформацією представників руху сьогодні в Україні вільними від корупції є не більше чотирьох вишів [7].

Таким чином, основою сучасної технології боротьби проти академічної недоброчесності, зокрема, плагіату та порушення авторського права є поєднання правових, економічних та технологічних важелів в сполученні з комплексом заходів морального впливу.

Створення високої академічної культури, здатної сприяти зміні менталітету чималої частини суспільної еліти, подоланню її правового нігілізму значною мірою зумовить якість стосунків, що будуть складатися в економіці, бізнесі та соціальній сфері. Таким чином майбутнє українського правового суспільства значною мірою залежить від наших сьогоднішніх зусиль на ниві культивування кращих взірців університетського етосу.

Потрібно відзначити, що академічна чесність є не лише: “багаторівневим утворенням, в якому зосереджується комплекс моральних чеснот, що обумовлюють свідомість і поведінку, визначають стиль життя кожного з учасників освітнянського процесу” [10, с. 3], але й належить до сфери їх професійних компетенцій і відповідно регулюється міжнародними та вітчизняними законодавчими актами, нормативними положеннями та етичними кодексами [8, с. 146, 224-231]. Особливо актуальною ця проблема є для діяльності педагогічних освітніх закладів, адже “Педагог не має права на лукавство. Бути чесним його зобов’язує професія. Нечесний учитель – це нонсенс” [10, с. 4].

Література:

1. ETINED. The Pan-European Platform on Ethics, Transparency and Integrity in Education (ETINED). URL : <http://www.coe.int/en/web/ethics-transparency-integrity-in-education>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

2. International Association of Universities. New IAU-MCO Guidelines for an Institutional Code of Ethics in Higher Education. URL : <http://www.iau-aiu.net/content/new-iau-mco-guidelines-institutional-code-ethics-higher-education>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

3. Kirk A. Learning and the marketplace : a philosophical, cross-cultural (and occasionally irreverent) guide for business and academe. Edwardsville : SOUTHERN ILLINOIS UNIVERSITY PRESS Carbondale and Edwardsville, 1996. P. 78.

4. McCabe D. L., Trevino L. K., Butterfield K. D. Honor codes and other contextual influences on academic integrity: A replication and extension to modified honor code settings. *Research in Higher Education*. 2002. Vol. 43. № 3. Pp. 357-378.

5. SAIUP. Проект сприяння академічній доброчесності в Україні. URL : <http://www.saiup.org.ua/> (дата звернення: 25. 04. 2023).

6. The Fundamental Values of Academic Integrity. The Center for Academic Integrity, October, 1999. 12 p.

7. Transparency International Україна URL : <http://ti-ukraine.org/>. (дата звернення: 25. 05. 2023).

8. Академічна культура українського студентства: основні чинники формування та розвитку. Результати всеукраїнського соціологічного дослідження URL : <http://fond.sociology.kharkov.ua/images/presentation160715/press-reliz1.pdf> (дата звернення: 25. 04. 2023).

9. Академічна чесність як основа сталого розвитку університету / Міжнарод. благод. Фонд “Міжнарод. фонд. дослідж. освіт. політики” ; за заг. ред. Т. В. Фінікова, А. Є. Артюхова. Київ : Таксон, 2016. 234 с.

10. Андрущенко В. П. Основні характеристики європейської університетської освіти та можливості їх реалізації в системі освіти України. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова*. 2011. ВІПУСК 26'2011. Серія 5. Педагогічні науки : реалії та перспективи.

11. Гунчак В. М., Чепига М. П. Кодекс честі викладача як перешкода академічній нечесності і поблажливості. *Науковий вісник ЛНУВМБТ імені С. З. Гжицького*. 2011. Том 13. № 3 (49). С. 14-23.

12. Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара. Кодекс працівника. URL : <http://www.dnu.dp.ua/view/workkodeks>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

13. Етичний кодекс ученого України. Національна академія наук України, 2009. URL : <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/37062> (дата звернення: 25. 05. 2023).

14. Закон України “Про вищу освіту” 2014. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/Laws/show/1556-18#Text>. (дата звернення: 25.04.2023).

15. Закон України “Про вищу освіту” URL : <http://zakon4.rada.gov.ua/Laws/show/1556-18>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

16. Закон України “Про освіту” 2017. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/Laws/show/2145-19/page#Text>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

17. Закон України “Про авторське право і суміжні права” // Законодавство України про охорону інтелектуальної власності. За станом на 25 червня 2007 р. / Верховна Рада України. Офіц. вид. Київ: Парлам. видав-во, 2007. URL : <http://www.nas.gov.ua/legaltexts/DocPublic/P-090415-2-0.pdf> (дата звернення: 25. 04. 2023).

18. Інститут освітньої аналітики Міністерства освіти і науки України. 27 українських університетів мають кодекси честі студента або його аналоги, 23 – етичні кодекси викладача або його аналоги у відкритому доступі, – дослідження МОН / Інститут освітньої аналітики Міністерства освіти і науки України. 2016. URL : <http://mon.gov.ua/usi-novivni/novini/2016/08/09/doslidzhennya-27-ukrayinskix-universitetiv-mayut-kodeksi/>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

19. Кодекс корпоративної культури Сумського державного університету: URL : <http://sumdu.edu.ua/docs/codex.pdf>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

20. Кодекс України про адміністративні правопорушення: URL : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/80731-10> (дата звернення: 25. 04. 2023).

21. Кодекс честі Національного технічного університету України “Київський політехнічний інститут”. Київ : НТУУ “КПІ”, 2015. 12 с.

22. Кримінальний кодекс України. URL : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2341-14/page6> (дата звернення: 25. 04. 2023).

23. Кузнецова О. Плагіат в Інтернет-ЗМІ України: правове регулювання. Медіакритика : URL : <http://www.mediakrytyka.info/onlayn-zhurnalistyka/plahiat-v-internet-zmi-ukrayiny-pravove-rehulyuvannya.html> (дата звернення: 25. 04. 2023).

24. Матеріали семінару “Академічна доброчесність: як зробити університети вільними від шахрайства і плагіату” (13 квітня 2016 року, Київська школа економіки). URL : <http://www.kse.org.ua/ru/about/kse-news/?newsid=1563> (дата звернення: 25. 04. 2023).

25. Міністерство освіти і науки України Інститут освітньої аналітики. Аналітична довідка за результатами дослідження практик академічної доброчесності у вищих навчальних закладах України. URL : <http://mon.gov.ua/content/%D0%9D%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%B8/2016/08/09/academichna-dobrochesnist.pdf>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

26. Наказ міністра освіти і науки України Про опублікування результатів дисертацій на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук. URL : http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/RE34057.html?fbclid=IwAR0_5NxkmkAEM_A8khy75mT8Ezq4xahud8njViJyPruswDFAzuhJhh7khV58. (дата звернення: 25. 04. 2023).

27. Національний репозитарій академічних текстів. URL : <https://nrat.ukrintei.ua/pro-naczionalnyj-repozytarij/informacziya-pro-nrat/>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

28. Положенням “Про академічну доброчесність у Національному педагогічного університеті імені М. П. Драгоманова” 2018. URL : <https://npu.edu.ua/nauka/antyplahiat/polozhennia-pro-vchenu-radu-2> (дата звернення: 25. 04. 2023).

29. Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника. Конференцією трудового колективу Прикарпатського національного університету прийнято Кодекс честі. URL : <http://www.pu.if.ua/uk/novyny/4221-konferentsiieiutrudovoho-kolektyvu-prykarpatskoho-natsionalnoho-universytetu-pryiniato-kodeks-chesti>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

30. Проект Закону України “Про академічну доброчесність. Проект Закону України “Про академічну доброчесність”. URL : <https://naqa.gov.ua/wp-content/uploads/2021/01/%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%94%D0%BA%D1%82-%D0%B7%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%83-%D0%BF%D1%80%D0>

%BE-%D0%90%D0%BA%D0%B0%D0%B4%D0%94%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%BE%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BD%D1%96%D1%81%D1%82%D1%8C_4.pdf. (дата звернення: 25.04.2023).

31. Стандарти і рекомендації щодо забезпечення якості в Європейському просторі вищої освіти (ESG). Київ : ТОВ “ЦС”, 2015. 32 с.

32. Українська правда. Кабмін схвалив боротьбу з плагіатом. Створять сховище академічних текстів / Українська правда. 2016. URL : <http://life.pravda.com.ua/technology/2016/07/22/215518/>. (дата звернення: 25.04.2023).

33. Херсонський національний технічний університет. Кодекс честі студента. URL : <http://kntu.net.ua/index.php/ukr/Studentstvo/Normativno-pravovi-dokumenty/Kodeks-chesti-studenta>. (дата звернення: 25. 04. 2023).

34. Цивільний кодекс України. URL : <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/435-15> (дата звернення: 25. 04. 2023).

35. Цокур О. С. “Кодекс честі” в системі вищої освіти США. *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького*. Серія: Педагогічні науки. 2009. Вип. 150. С. 57-62.

Завдання та запитання до теми:

1. Що таке академічна доброчесність?
2. Проаналізуйте зв'язок і співвідношення понять “етика науковця” та “академічна доброчесність”
3. Які інструменти етичного регулювання мають академічні спільноти?
4. Наскільки ефективним є затвердження етичних кодексів не самими академічними спільнотами, а органами виконавчої влади, які розробляють та впроваджують освітню політику?
5. Які види академічного плагіату ви можете назвати?
6. Чому для боротьби із академічною недоброчесністю потрібні зусилля саме академічної спільноти, а не окремо студентів, адміністрації вишів, керівництва сфери освіти?
7. Що означає поняття “злочин честі”?
8. Назвіть види відповідальності за плагіат в Україні
9. Поясніть поняття “академічна культура” і охарактеризуйте його світоглядно-виховне значення для сучасного студента
10. Чи задовільним Ви вважаєте рівень академічної культури сьогодні в Україні і у своєму навчальному закладі?

Тестові завдання:

1. Чого не передбачає академічна доброчесність?:
 - a) уникнення омани чи плагіату;
 - b) дотримання академічних стандартів;
 - c) здійснення безкоштовних досліджень та викладання;
 - d) чесності і ретельності у дослідженнях та академічних публікаціях.

2. Хто із названих авторів запропонував одне з визначень поняття “академічна доброчесність”:
 - a) Арістотель;
 - b) Г. В. Ф. Гегель;
 - c) Е. Кірк;
 - d) К. Поппер.

3. Яка практика, за даними досліджень, є найбільш поширеним видом боротьби із академічним плагіатом в українських університетах:
 - a) виключення з університету;
 - b) звільнення з університету;
 - c) фізичний вплив (різки);
 - d) інформаційна робота зі студентами.

4. Який нормативно-правовий акт в Україні проголошує, що “ніхто не має права опублікувати твір без згоди автора”:
 - a) Кримінальний кодекс України;
 - b) Цивільний кодекс України;
 - c) Кодекс торговельного мореплавства в Україні;
 - d) Конституція України.

5. Що таке Національний репозитарій академічних текстів:
 - a) електронна база, де накопичуються, зберігаються, систематизуються, піддаються комплексному аналізу академічні тексти (наукового, науково-технічного та освітнього характеру);
 - b) державна установа, у якій накопичуються, зберігаються, систематизуються, піддаються комплексному аналізу академічні тексти (наукового, науково-технічного та освітнього характеру);
 - c) спеціальний документ, який визначає правила зберігання, систематизації та аналізу академічних текстів;
 - d) спеціальний, закритий для відвідувачів відділ, Центральної наукової бібліотеки України.

6. Головною функцією етичних кодексів можна назвати:
 - a) підвищення рівня оплати праці науковців;
 - b) збільшення престижу університетів;
 - c) монетизація порушень представників академічної спільноти;
 - d) посилення академічної спільноти (в навчальному та науковому вимірі).

7. Самоплагіат або помилка RECYCLE це
 - a) запозичення з попередніх робіт самого автора без цитування;
 - b) використання автором своїх попередніх текстів із цитуванням;

с) використання текстів інших авторів у власній редакції без цитування;

д) переосмислення та творча переробка думок інших авторів.

8. Яка з наведених історій про плагіат також називалась ЗМІ справою про “лептонного Бога”?

а) справа Кириленко;

б) справа Януковича;

с) справа Шмітта;

д) справа Засуліч.

9. У вересні 2004 року в одній з європейських столиць був прийнятий документ, який ознаменував новий етап у боротьбі за академічну доброчесність в Європі. Цей документ отримав назву:

а) Лісабонська конвенція ЮНЕСКО;

б) Маастрихтський договір;

с) Бухарестська Декларація з етичних цінностей та принципів вищої освіти в Європейському регіоні;

д) Конвенція про визнання кваліфікацій з вищої освіти в європейському регіоні.

10. Який з наведених нормативних актів містить визначення поняття “плагіат” і найбільш повно вказує на порядок відповідальності за його здійснення

а) Конституція України;

б) Кодекс України про адміністративні правопорушення;

с) Кримінальний кодекс України;

д) Закон України “Про авторське право та суміжні права”.

Ключ: 1 с, 2 с, 3 d, 4 b, 5 а, 6 d, 7 а, 8 а, 9 с, 10 d.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“АКАДЕМІЧНА КУЛЬТУРА І ДОБРОЧЕСНІСТЬ”



ЕТИЧНИЙ КОДЕКС УЧЕНОГО УКРАЇНИ
(15 квітня 2009 р.)



Етичний кодекс ученого України, прийнятий 15 квітня 2009 року, визначає основні принципи поведінки науковців у процесі проведення наукових досліджень, публікації наукових матеріалів та спілкування з громадськістю. Кодекс передбачає взаємовідносини учених з колегами, студентами, аспірантами, громадськістю та державними органами. У цьому документі встановлено низку вимог щодо етичної поведінки у науково-дослідній діяльності, зокрема, не допускати плагіату, забезпечувати безпеку і конфіденційність даних, уникати конфліктів і корупції. Кодекс розроблений з метою забезпечення високої якості наукової роботи та збереження довіри громадськості до науки в Україні.

Етичний кодекс ученого України.

Схвалений Загальними зборами НАН України 15 квітня 2009 року.

Фрагменти тексту наведені за першоджерелом:

Етичний кодекс ученого України. Національна академія наук України, 2009. URL : <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/37062>

Етичний кодекс ученого України. Вибрані розділи
Розділ 5. Учений як викладач

“5.1. Учений має з повагою ставитися до своїх учнів і до їхнього вільного й критичного мислення.

5.2. Учений у своїй викладацькій роботі повинен не лише доносити до аудиторії достовірну наукову інформацію, але й сприяти становленню громадянської позиції молодого покоління.

5.3. Учений не повинен перешкоджати спілкуванню своїх учнів з іншими вченими та науковими інституціями. Він поважає їх право на вільне об’єднання, самоврядування та членство в колегіальних академічних

організаціях, прислухається до думки студентського співтовариства щодо форми та методів навчання.

5.4. Учений повинен проводити заняття в цікавій формі, прийнятній для широкого кола учнів. Він має переконатися в належному забезпеченні лабораторій та бібліотек, заняття проводити суворо відповідно до розкладу. Зміст лекцій повинен відображати сучасні досягнення світової науки і не супроводжуватися тиском упередженої думки.

5.5. Учений має об'єктивно ставитися до учнів, утримуючись від неетичних форм оцінок.

5.6. Учений має усвідомлювати, що він повинен бути взірцем найвищої інтелігентності, в якій відображаються традиції визнаних українських і світових наукових шкіл.

5.7. Учений приділяє особливу увагу обдарованим студентам і залучає їх до наукової праці. Він має виховувати у своїх учнів почуття відповідальності за наукову діяльність.

5.8. Учений не розголошує інформацію особистого характеру щодо своїх учнів.

5.9. Учений не приймає жодної оплати чи іншого доходу від своїх студентів. Не дозволяється проведення індивідуальних чи групових занять або консультацій, безпосередньо оплачуваних студентами.

Розділ 6. Учений як консультант чи експерт

6.1. Учений має виступати експертом тільки у сфері своєї компетенції відповідно до своїх знань і досвіду.

6.2. Учений має дотримуватися принципу рівності при проведенні експертного розгляду. Будь-яка дискримінація на підставі статі, раси, політичних поглядів чи культурної та соціальної приналежності є несумісною з цим принципом.

6.3. Учений висловлює свою думку про роботу та наукові досягнення колег чесно, чітко та неупереджено. Як вишукано ввічливі та прихильні, так і упереджено негативні висловлювання не припустимі. Підготовка об'єктивного критичного висновку повинна розглядатися як обов'язок, від виконання якого вчений не має права ухилитися.

6.4. Учений несе персональну відповідальність за чесну й об'єктивну оцінку кандидатських і докторських дисертацій. Виступаючи в ролі опонента при захисті дисертаційних робіт, учений має бути неупередженим.

6.5. Під час обговорення, полеміки та висловлювання критичних зауважень учений повинен дотримуватися принципів рівноправності, фактичної обґрунтованості та достовірності. Принцип рівноправності гарантує рівні права всім учасникам дискусії або полеміки незалежно від наукових ступенів і звань. Принцип фактичної обґрунтованості виключає необ'єктивну критику. Принцип достовірності забороняє будь-які перекручування з метою приниження або дискредитації.

6.6. При проведенні експертного розгляду вчений має дотримуватися принципу конфіденційності.

6.7. У ході експертного розгляду вчений має зберігати незалежність і не піддаватися тиску при підготовці та виголошенні висновків.

6.8. Обираючи кандидатів для проведення дослідження або на інші наукові посади, вчений як експерт має об'єктивно оцінювати претендентів. Він не повинен надавати перевагу своїм учням, представникам своєї наукової школи тощо. При конфлікті інтересів учений повинен ставити загальні інтереси вище, ніж інтереси замовників дослідження.

Розділ 7. Учений як громадянин

7.1. Учений має присвятити себе пошукові нових знань та їх застосуванню на благо суспільству та для збереження природи. Інформація, яка надається суспільству, має бути достовірною. Вчений протидіє поширенню неперевіраних даних і необґрунтованих рекомендацій.

7.2. Учений сприяє розповсюдженню наукових знань і протидіє поширенню псевдонаукових теорій, хибних концепцій та уявлень.

7.3. Учений повинен оприлюднювати результати своїх досліджень не лише у спеціальних наукових виданнях, але й у науково-популярній формі, щоб зробити їх максимально доступними для широких верств суспільства.

7.4. Учений повинен брати активну участь у житті наукового співтовариства та у роботі колегіальних органів. При цьому він має діяти, насамперед, виходячи із загальних інтересів науки й тільки потім з інтересів особистих та своєї установи.

7.5. Учений не дозволяє використовувати авторитет науки чи свій власний авторитет у рекламних або пропагандистських цілях з корисливою метою.

7.6. Учений, що займає урядову чи адміністративну посаду, повинен дотримуватися етичних норм, прийнятих у науковому співтоваристві”.

РЕЛІГІЙНА ЕТИКА



Пророк Ілля,
Михайло Бойчук, 1913 р.

Для того, щоб зрозуміти особливості та специфіку релігійної етики, потрібно розібратися, як співвідносяться між собою такі форми суспільної свідомості, як мораль і релігія. Якщо з особливостями моралі ми вже встигли детально ознайомитись у попередніх розділах посібника, то тепер спробуємо розібратися із надзвичайно складним та цікавим феноменом, як релігія.

Релігія – це духовний феномен, який виражає віру людини в існування надприродного Начала, представленого Богом (або богами), що є джерелом всього існуючого та виступає для неї засобом встановлення із ним особливого зв'язку, спілкування з ним та, в кінцевому підсумку, входження в його світ.

Релігія, як і мораль, є формою суспільної свідомості. При цьому, особливістю релігійної свідомості є те, що вона завжди ґрунтується на

релігійній вірі, яка є одночасно її основою та невід'ємною ознакою. Релігійна віра полягає у сприйнятті людиною, що її сповідує, бездоказової істинності положень власної релігії, що включає впевненість в реальному існуванні Надприродного, а також можливості встановлення з ним особливих зв'язків та побудови відносин, які визначатимуть долю людини після завершення її земного життя.

Особливістю віри є її безапеляційність по відношенню до можливих заперечень розуму чи логічних аргументів, які могли би поставити під сумнів ті чи інші аспекти релігійного вчення. Властивість віруючих людей сприймати релігійні положення, ставлячи їх авторитет вище за доводи розуму (наукові аргументи, логічні закони тощо), надзвичайно влучно сформулював відомий ранньохристиянських мислитель Квінт Тертуліан у своїй відомій формулі несумісності віри й розуму: “вірю, тому, що абсурд”. Такий підхід у відданні переваги вірі над розумом дозволяє віруючим сприймати релігійні одкровення, сповнені чудес та подій, які не могли би розгорнутися у звичному земному світі, а, отже – виступають для них беззаперечними доказами існування іншої, позаземної, божественної, надприродної реальності – тобто, усього того що у філософії Іммануїла Канта отримало назву *трансцендентного* (від лат. *transcendere* – *переступати*), оскільки знаходиться поза границями людського світу, а також поза можливостями розуму, свідомості та досвіду людини. Ця неосяжна для людини та можливостей її досвіду реальність, таким чином, належить до сфери реальності Бога або Першоначала світу. У різних відомих нам релігійних системах можна спостерігати різне розуміння Надприродного. Первісним формам релігійних уявлень, як правило, притаманна віра в добрих і злих духів (демонів), надприродних істот різного рангу, а також віра в існування багатьох богів (*політеїзм*), що відповідають за ті чи інші аспекти функціонування світу та, відповідно, мають різну роль в житті людини та різну ієрархію. Пізніше виникають монотеїстичні релігійні вчення, тобто такі, які сповідують існування лише одного Бога, який визнається єдиною в своєму роді над-істотою, що наділяється абсолютною всемогутністю і досконалістю, та визнається творцем усього існуючого світу.

Дослідженням сфери божественного, а разом з тим – спробами пізнати та осягнути Бога на основі інформації про нього, що міститься у священних текстах тієї чи іншої релігії (Священні Писання та передання), займаються богослови або теологи. Метою богослів'я або теологія, окрім безпосереднього дослідження та пізнання Бога і його

атрибутів, є також створення системи захисту істинності власного релігійного вчення, пошуку та розроблення аргументів обґрунтувань та доведення істинності релігійних догматів власної релігійної системи.

Будь яке богословське (теологічне)¹ вчення базується на положеннях тієї чи іншої конкретної релігійної конфесії. **Конфесія** (від лат. *confession* – визнання, сповідь) – приналежність до будь якої релігійної організації, що має своє віровчення, культову практику та організаційну структуру. Відповідно і правила, якими регламентується поведінка віруючих по відношенню до Бога та інших людей, можуть значно відрізнятись в залежності від того, про яку саме релігійну конфесію йде мова та в який спосіб представники даної релігійної групи вирішують ті чи інші питання в трактуванні власного віровчення.

Певна складність у визначенні релігійної етики полягає в тому, що у світі існує не лише величезна кількість різних релігійних вірувань та конфесій (точної кількості усіх існуючих на сьогодні форм релігійних вірувань порахувати неможливо, проте дослідники стверджують, що ця цифра може вимірюватися тисячами), але також можемо говорити про наявність різноманітних релігійних груп, об'єднань та організацій, що можуть існувати навіть в рамках однієї релігії. Більше того – навіть в рамках окремо взятої релігійної групи можуть існувати різні погляди на ті чи інші питання, що стосуються моральної проблематики.

Так, якщо говорити про християнство, то воно представлене трьома основним напрямками: *православ'ям, католицизмом та протестантизмом*, при цьому кожен із цих напрямів має свій власний розподіл на різні церкви. Погляди на ті чи інші питання етичного характеру можуть мати суттєві відмінності не лише серед представників католицизму чи протестантизму, але і всередині різних церков католицької чи протестантської гілок. Цікавий та ґрунтовний аналіз таких відмінностей знаходимо, зокрема, у фундаментальній праці видатного німецького соціолога Макса Вебера “Протестантська етика і дух капіталізму”. Проаналізувавши відмінності у розумінні питань релігійної етики між представниками різних християнських церков, автору вдалось виявити вплив релігійної ідеології на розвиток економіки різних Європейських країн, а також дійти висновку, що деякі ідеї протестантизму та протестантської етики мали безпосередній вплив

¹ Богослов'я (богослів'я) чи теологія (лат. *Theologia* від грец. теос “Бог” і логія “наука” /логос “слово”) – вчення, предметом пізнання якого є Бог і все, що з ним пов'язано.

на появу та стрімкий розвиток капіталізму у тих спільнотах, де вони були поширені [3].

Подібні розгалуження на різні не є притаманними виключно для християнства, – різні напрями існують також всередині інших релігій – в ісламі, буддизмі, юдаїзмі тощо. Отже, коли ми говоримо про релігійну етику, маємо завжди тримати в фокусі релігійну систему, в контексті якої ця етика існує, бо саме від особливостей релігійних вірувань конкретної групи, спільноти, релігійного напрямку чи поглядів всередині нього, положення релігійної етики можуть значно варіюватися.

На сьогоднішній день у світі представлено велику кількість різних релігій, які сповідаються різними групами людей. Кожне релігійне вчення має власні вимоги щодо поведінки віруючих своєї релігійної групи, які визначаються особливостями релігійного культу та вимог, які висуваються релігійними організаціями до своїх послідовників.

Для систематизації знань про релігії застосовуються різні класифікації, виходячи з таких критеріїв, як: *час виникнення, принцип походження, рівень розвитку, ступінь релігійної організації, кількість віруючих, ареал та форми поширення, правовий та державний статус тощо.*

Аби не ускладнювати це і так не просте питання, ми наведемо у нашому розділі дві актуальні класифікації, що застосовуються до релігій та допоможуть нам краще зрозуміти, як співвідноситься релігійний та етичний компонент у релігіях різного типу.

Перша класифікація побудована на основі поєднання критеріїв, що стосуються: *часу виникнення, географічного розташування та етнографічного принципу та виділяє чотири групи релігій.*

Відповідно неї релігії поділяються на наступні групи:

1. Ранні, давні, родоплемінні, первісні форми релігії (анімізм, фетишизм, тотемізм, магія, шаманізм тощо). Такі релігії функціонують в межах одного роду або племені та перебувають в тісному зв'язку із його суспільною ієрархією, вони тісно пов'язані з соціальним життям цієї групи та є виразником традиційного укладу життя такої спільноти. Такі релігійні вчення не виходять за рамки даної спільноти, адже буквально є втіленням способу життя її членів, в якому переплітаються усі сторони життя цієї спільноти людей, що відбивають думки й почуття членів групи, санкціонують її звичаї й обряди. В таких релігійних системах, як правило, моральні норми поведінки ще не

відокремились від вірувань, звичаїв, табу, принципу таліона та інших первісних форм регуляції суспільного співжиття.

2. Етнічні та регіональні (національно-державні релігії), поширені в межах певної держави або у певних народів (іудаїзм, індуїзм, зороастризм тощо). В процесі розвитку людських спільнот ця група релігій поступово стає більш поширеною, оскільки вони пов'язані з появою та існуванням певної нації або держави. Подібно до релігій родоплемінних, вони відбивають не тільки географічний або етнографічний принцип, а й спосіб існування тієї чи іншої спільноти. Національно-державні релігії втілюють більш високий рівень розвитку того суспільства, в якому вони існують. Відповідно, вимоги до поведінки людей, що представляють це суспільство, також зростають та стають більш усвідомленими і формалізованими.

3. Світові релігії (буддизм, християнство, іслам). Від родоплемінних та національно-державних релігій відрізняються світові релігії, оскільки вони не обмежуються ні етнічними групами, ні територією, але можуть охоплювати, принаймні в ідеалі, будь-яку територію і будь-яку людину, незалежно від її суспільного статусу, етнічної приналежності тощо. Існують вони в різних політичних, суспільних і економічних системах. Послідовники світових релігій, виражаючи ідеали свого релігійного вчення, хочуть висловити потреби й бажання не одного племені або народу, але всіх людей. Відтак, моральна складова, що міститься в таких релігійних системах, є універсальною та такою, що буде розпізнана як актуальна серед найрізноманітніших категорій потенційних прихильників такого вчення.

4. Нові релігійні рухи (нетрадиційні релігії), що з'явилися у великій кількості останнім часом, генетично походять від однієї з національно-державної або світової релігії, але вже не пов'язують себе з нею, претендуючи на власну унікальність і універсальність. Серед моральних вимог до своїх прихильників, які мають місце серед релігій, що належать до нових релігійних рухів, нерідко можна спостерігати підкреслено формалізовані та досить жорсткі вимоги, нерідко – авторитарного характеру. Самі ж такі спільноти часто є досить закритими по відношенню до оточуючого світу і вимагають повної віддачі від своїх прихильників, яка може поєднуватися з достатньо ворожим сприйняттям тих, хто до цієї групи не входить [8].

Друга класифікація спирається на *критерій прихильності релігійних груп до одного з її полярних структурних компонентів – культу або віровчення.*

Відповідно, виділяють три типи релігій:

1. Архаїчні вірування, уявлення та культу. До архаїчних форм релігії належать уже згадані нами вище (у попередній класифікації) ранні, давні, родоплемінні, первісні форми релігії (анімізм, фетишизм, тотемізм, магія, шаманізм тощо). Для цієї групи, крім інших важливих сутнісних рис, дослідники виділяють таку властивість, як невіддільність людського “Я” від колективних форм існування. Тобто, йдеться про ті ж особливості, які визначались в першій групі попередньої класифікації. Спільнота, що перебуває на первісному етапі свого розвитку, сприймає весь світ як щось цілісне та одухотворене, сповнене магічних подій і дивовижних явищ. Порушення певних законів співжиття і правил поведінки в такій спільноті сприймається її представниками як зазіхання на цілісність світового порядку і загрозу існування для всієї групи, тому дотримання прийнятих правил і вимог, усіма її представниками сприймаються як життєва необхідність, а відхилення від них – суворо карається.

2. Ортопраксичні релігії, або “релігії Шляху” – релігії, які будують власне віровчення на основі ідеї “правильної дії” (магічні вірування, релігії Китаю і Японії, буддизм та його модифікації, персидські культу і вчення). До характеристик ортопрактичних релігій відносять:

- сприйняття священних текстів як засобів трансляції традиції;
- особливу значущість ритуального компонента;
- сприйняття божественного як світового закону, порядку;
- утвердження ілюзорності людського “я”, того, що вважається “особистістю”;
- історичний час не має цінності, натомість набуває значення сакральний час, відтворюваний через ритуальні дієства;
- циклічність і міфологічність у сприйнятті часу.

У таких релігіях віруючий отримує певний перелік вимог, задовольнити які можливо за умови виконання певних ритуалів та інструкцій, щоденне дотримання яких гарантує досягнення поставленої мети. Етична складова у них, як правило, займає дуже важливе місце, адже досягнення в кінцевому підсумку поставленої мети: наближення до бога чи гарантію звільнення від страждань, можна отримати тільки в

тому випадку, якщо людина усвідомлено скеровує всі свої зусилля на дії, вчинки та ритуали, що гарантують певний спосіб життя, який сприймається як правильний, або праведний [8].

3. Ортодоксичні релігії, або “релігії Книги”, або “релігії Божественного одкровення” – релігії, які ґрунтуються на принципі правильного розуміння (класичні іранські релігії: зороастризм, маніхейство, йезидизм та три авраамічні релігії: іудаїзм, християнство, іслам).

Для групи ортодоксичних релігій визначальними є:

- особливе значення віроповчального компонента;
- визнання священних текстів як скарбниці традиції і внаслідок цього визнання їх конфесійної авторитетності, унікальності, богонатхненності;
- сприйняття Бога як Творця і Спасителя світу;
- утвердження цінності людського Я, особистості;
- включеність в історію;
- лінійне сприйняття часу [8].

Для цієї групи релігій, як бачимо, виконання правильних дій і ритуалів є недостатнім. Для того, щоби отримати спасіння, потрібно дещо більше, а саме – особливе відношення до Бога та побудова добрих відносин із ним. Саме глибина та щирість віри і вчинки у відповідності з нею, у християнстві визначають перспективу віруючої людини отримати вічне життя і спасіння, тоді як лише формальне виконання нею правильних дій не може сховати від Бога, який визначається як Всевидячий, її поганих намірів або бажання лише виглядати праведником.

Як бачимо, відповідно другої класифікації три визнані на сьогодні світові релігії: *буддизм*, *християнство* та *іслам* потрапляють до різних груп вірувань, а отже, мають суттєві відмінності, хоча, відповідно першої класифікації – вони належать до однієї групи. Відмінності ці полягають у тому, що буддизм, відповідно до другої класифікації, є релігією Шляху, тоді як християнство та іслам – релігіями книги або одкровення.

Незважаючи на відмінності різних релігій, та наше попереднє зауваження, що етика кожної релігії завжди детермінована її конкретними особливостями, варто все ж додати, у дуже широкому розумінні, ми можемо говорити про два типи етики, в залежності від того, як ми підходимо до вирішення питання про джерело походження моралі, або добра і зла. В такому розумінні етика може бути світською,

якщо ми визначаємо мораль як продукт розвитку людської свідомості, або ж релігійною – якщо джерело появи моралі для нас пов’язується з існуванням Бога (богів, демонів, надприродних сил тощо) [6].

На думку сучасного дослідника цього питання, А. Мештанова, релігійну етику можна визначити “як теорію релігійної моралі, яка спирається на канонізовані релігійні постулати та релігійну практику певної релігії, яка розвивається внаслідок контекстуалізації (практичного осмислення та застосування) тих чи інших канонів у певному культурному середовищі тими чи іншими релігійними групами, і в якій джерелом, вищим моральним взірцем, авторитетом та критерієм моральності є трансцендентна Вища сила, як її розуміють в тій чи іншій релігії, а добром вважається все те, що відповідає волі Вищої сили” [6, с. 109].

Для релігійного світогляду мораль безпосередньо пов’язується з Богом, має божественну природу і саме через це сприймається як закон, якому має слідувати людина. В такому розумінні внутрішній моральний закон (або голос совісті), який допомагає людині відчувати, чи достойно вона вчинила в тій чи іншій ситуації, безпосередньо пов’язується з Богом чи приналежністю до його світу (як наявність вічної душі, або певної божественної свідомості в людині). В той же час, потяги її тілесної (матеріальної) складової людини, якою постає тіло, із його фізичними проявами, нерідко розглядаються як джерело гріха, як “нерозумна” частина, яка близька по своїй натурі до тваринної поведінки.

У такому розумінні протистояння тіла і душі, саме мораль (моральна свідомість), що притаманна вічній, розумній, божественній частині в людині – здатна піднести людину над світом тварин у її вчинках.

Мораль в такому розумінні єднає людину з Богом, який сприймається як істота абсолютна, вічна та всемогутня і, оскільки основні моральні цінності визнаються його атрибутами, зведеними до рівня абсолюту, їх всезагальність і обов’язковість не викликає жодних запитань чи заперечень у віруючої людини. Сам же Бог постає як приклад, ідеальне досконале втілення моральних цінностей і ідеалів, яким потрібно слідувати.

У цьому контексті ми можемо говорити, що у багатьох релігій (зокрема, у найбільш розвинутих та поширених із них) є дещо спільне у їхніх найзагальніших поглядах на добро і зло, а, відповідно, можемо все ж таки говорити про певну подібність у розумінні універсальних вимог

до віруючих різних релігій. Йдеться про певне “ціннісне ядро”, своєрідну основу, навколо якої будується розуміння моральності прихильниками різних етичних вчень. Найпоширеніші релігійні моральні приписи, як правило, несуть універсальний і вселюдський характер, адже ґрунтуються на загальноприйнятих моральних цінностях. Так, старозавітні “Десять заповідей” містять тільки дві настанови, які стосуються виключно релігійних (богословських) питань: визнання єдиного Бога разом із заборонаю вшанування інших богів, та застереження проти згадки імені Бога. Інші заповіді стосуються побутових аспектів життя і універсальних моральних цінностей: “шануй день суботній”; “шануй свого батька та матір свою”; “не вбивай”; “не чини перелюбу”; “не кради”; “не свідкуй неправдиво на свого ближнього”; “не жадай дому ближнього свого, не жадай жони ближнього свого, ані раба його, ані невільниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого” [2]. Новозавітні заповіді, проголошені Ісусом Христом на горі Синай, в свою чергу, доповнюють цей іудео-християнський моральний кодекс двома “заповідями любові”, що стали визначальними для подальшого розвитку християнської моральної традиції: закликом “любити Бога свого” та “любити ближнього свого, як самого себе”. В свою чергу, запропонований буддизмом, “шляхетний вісімковий шлях” складається з правил, які уявляються у вигляді сходинок та полягають у засвоєнні та практикуванні:

- 1) правильного світогляду,
- 2) правильного прагнення,
- 3) правильної мови,
- 4) правильної дії,
- 5) правильного способу життя,
- 6) правильного зусилля,
- 7) правильної уваги,
- 8) правильного зосередження.

При цьому, 1-2 сходинки, в розумінні буддистів, належать до категорії мудрості; 3-5 – до моральності; 6-8 – до духовної дисципліни. Детальніші інструкції та настанови щодо слідування цим крокам вісімкового шляху містяться у сутрах – афоризмах, висловлюваннях та описах діалогів з Буддою, збірки яких є різновидом Священних писань та містять основи віровчення цієї релігії. Зокрема, “правильна мова” передбачає утримання від брехні та слідування правді; утримання від висловлювань, що породжують чвари та непорозуміння; утримання від

грубих слів та від пустослів'я. “Правильні дії”, своєю чергою, включають в себе: утримання від бажань вбивства будь яких живих істот; утримання від крадіжок; утримання від подружніх зрад.

Подібні релігійні заборони можемо побачити і в ісламі. Зокрема, в Корані – священній книзі мусульман, знаходимо наступні тези: Аллах “закликає до справедливості, добрих справ і підтримки родичів. Він забороняє мерзотне, відразне й нечесиве”. (сура 16 “Бджоли”, аят 90) [5].

Під мерзотним та нечесивим маються на увазі гріхи, що їх може вчиняти людина, піддаючись спокусам та природним покликам. Сура 17 “Нічна подорож”, містить перелік настанов та заборон, які багато в чому перекликаються із уже згаданим вище іудео-християнським “Декалогом”: “Не поклоняйся крім Аллага іншому богу”; “Наказав вам Господь твій не поклонятися нікому, крім Нього, а також ставитися якнайкраще до батьків”; “Віддавай належне родичу, бідняку, подорожньому й не витрачай марно”; “Не будь скупий”; “не витрачай надміру”; “не вбивайте своїх дітей, боячись бідності”; “не наближайтеся до перелюбу” “не вбивайте душу, вбивство якої заборонив Аллаг, якщо тільки не маєте на це права”; “не витрачайте майна сироти, хіба що заради його блага”; “Виконуйте обіцянки”; “наповнюйте міру, коли відміряєте і зважуйте на правильній вазі”; “не йди за тим, про що не маєш знання”; “не ходи по землі пихато”. Усе перераховане визначається Кораном як зло перед Богом (Сура 17 “Нічна подорож”, аят 22-39) [5].

Як бачимо, зміст основних, найзагальніших моральних вимог, що містяться у Священних текстах світових релігій не суперечить, а, навпроти – багато в чому є спільним і для християнства, і буддизму, і для ісламу.

Це відбувається тому що в основі визначальних, сенсоутворювальних цінностей кожної із цих релігій лежить досить подібне у своїх найзагальніших рисах розуміння основних етичних категорій – добра, любові, дружби, милосердя, справедливості тощо. Відповідно, протилежним полюсом постає розуміння зла, як неналежного, гріховного, недостойного, що, разом з усіма його конкретними проявами – вбивством, зрадою, обманом, крадіжками, несправедливістю, наклепом тощо – приносять людині горе і нещастя, змушують страждати та зазнавати негараздів, незалежно від того в якій культурно-соціалній традиції та в який історичний проміжок часу чи в якому куточку світу вона живе. Приклади цьому ми можемо побачити у

багатьох релігійних традиціях, які формувались не одну сотню років, а іноді – і не одне тисячоліття.

Однак і недооцінювати відмінності у віровченнях різних релігій теж не варто, адже на їх основі ми спостерігаємо конструювання різних світоглядних картин. Відмінні богослів'я (теологія) різних релігійних конфесій, різні вимоги до культу, зрештою можуть призвести до відмінностей навіть всередині однієї релігії, нерідко переростаючи не просто в появу нових напрямів в ній: *православ'я, католицизм та протестантизм* в християнстві, *шіїзм та суннізм* в ісламі, відмінні між собою школи буддизму тощо, але часом і спричинюючи значні сутички між ними.

Незважаючи на притаманну багатьом релігіям спільність у загальному розумінні моральних цінностей, про які згадувалось вище, історія знає величезну кількість прикладів релігійних війн. Присутній у релігійних системах консерватизм та віра у виняткову істинність власного одкровення нерідко мають тенденцію до переростання у релігійний фундаменталізм, що створює хибне уявлення послідовників однієї релігії про однозначну перевагу саме їхнього вчення над іншими, а значить, про їхнє право утверджувати цю уявну вищість силою. Проблема релігійного фундаменталізму, що проростає на ґрунті релігії, полягає в тому, що прихильники даної релігії в такому випадку вірять у беззаперечну істину та ексклюзивність одкровення, отриманого саме свого пророка. Ця впевненість освячується релігійною традицією, що лежить в основі способу їхнього життя, та, в свою чергу, викликає віру у важливість поширення своєї релігії в будь який спосіб, адже лише її прийняття, в такому розумінні, може стати справжньою гарантією спасіння.

Релігійна і світська мораль

Релігії дуже часто сакралізують моральні цінності, надають їм атрибутів божественного. Так, у християнському розумінні – Бог є Любов, він же є Добром та Справедливістю у їхньому абсолютному, надлюдському вимірах. Прагнення жити відповідно цих моральних цінностей, значить для віруючого християнина йти шляхом Бога, йти до Бога, наслідувати його приклад, намагатись жити на догоду Богу. Це також є для віруючої людини шляхом до спасіння своєї вічної душі, що матиме змогу у такому випадку потрапити до Бога. І в цьому полягає принципово важливий момент, усвідомлення якого допоможе нам

розмежувати поняття світської моралі та релігійної, зрозуміти, в чому полягає основна відмінність між ними.

В цьому питанні важливу роль відіграє розуміння **справедливості**, яка включає в себе уявлення про час і місце настання “відплати” за той чи інший вчинок. Для релігії, хоча вона багато в чому і послуговується моральними нормами, правилами, цінностями та ідеалами, освячує їх та будує навколо них своє віровчення (а віруючим – пропонує готовий спосіб життя відповідно цих уявлень) – вона, тим не менш, настає поза межами її людського існування. Сповідуючи ту чи іншу релігію, віруючі отримують заспокоєння в словах свого духовного наставника, вчителя, священика чи інших релігійних діячів, що її кривди – тимчасові; Що за перенесені нею кривди, горе, бідне життя, або пригноблення тими, хто має вище за неї суспільне становище тощо – вона отримає винагороду. Тобто, торжество справедливості обов’язково відбудеться, однак – місце і час для цієї події визначаються по закінченні нею її фізичного життя. В релігійних уявленнях такий перебіг подій має чітку логіку, адже саме після смерті, відповідно до уявлень переважної більшості релігій, розпочнеться її вічне, тобто, справді варте усіх витрачених зусиль, життя – в раю, як ідеальному божественному світі, в наближенні до бога, або у повному злитті з ним.

В той самий час, грішники, кривдники, та всі ті, хто порушували моральний закон і божественні настанови в своєму земному житті, відповідно до таких уявлень будуть покараними: вони опиняться у пеклі, де терпітимуть вічні муки без надії на покращення свого становища; або у чистилищі, де будуть змушені спокутувати свої гріхи в надії одного дня таки потрапити до раю; застрягнуть у нескінченному процесі перероджень, підкоряючись законам карми і сансари та будуть змушені щоразу проживати сповнене страждань людське життя; або й зовсім – будуть знищені і припинять своє існування у будь-якому вигляді.

Однак, всі ці уявлення ґрунтуються на вірі та не можуть бути (принаймні на сьогодні) в жоден спосіб перевірені раціонально. Тому можемо побачити, що нерідко релігійна мораль може використовуватися для упокорення представників найбільш бідних та незабезпечених верств населення у деяких країнах. Наприклад, як освячена ведійським законом варно-кастова система в Індії, яка не дозволяє найбіднішим мешканцям цієї країни змінювати свій спосіб життя та намагатися покращити своє соціальне та матеріальне становище, пояснюючи це все наслідками поганих вчинків цих людей в

минулих втіленнях, які вони зобов'язані спокутувати впродовж наступних життів. Таким же прикладом може бути спосіб життя деяких представників релігійних еліт, який суперечить ідеалам тієї релігії, яку вони ж самі пропагують серед парафіян.

Питання, пов'язані із неможливістю перевірити існування потойбічного життя і відповідної “відплати” у вигляді покарання грішників (якої вони, переважно через свій високий суспільний статус не отримували у своєму земному житті) та винагороди для праведників (які мужньо терпіли усі несправедливості життя від згаданих грішників, страждаючи та сподіваючись на радість прийдешню, чи хоча би на більш щасливі наступні втілення, якщо йдеться про ведичні релігії) нерідко викликало недовіру і критикувалося вільнодумцями та критиками релігії починаючи з давніх часів.

Якщо ж подивитись на це питання з позицій світської моралі, побачимо дещо інше розуміння справедливості. Мораль передбачає обов'язкову оцінку вчинку (події, явища) та реакцію на нього у вигляді морального осуду (за провини, проступки, порушення моральних норм, вимог, заперечення моральних цінностей, відхилення від слідуванню моральному ідеалу – тобто за все, що постає проявами несправедливості та зла) чи морального схвалення (за моральні вчинки, що розцінюються як позитивні у співвідношенні з моральним ідеалом та розцінюються як утвердження моральних цінностей, відновлення справедливості і прояви добра) у тому суспільному просторі де цей вчинок (подія, явище відбуваються) у більш менш короткий проміжок часу.

Тобто, мораль (без релігійної компоненти) передбачає настання певних наслідків (позитивних чи негативних) в межах фізичного життя людини, полегшуючи чи ускладнюючи її перебування в суспільстві. Звісно, ми можемо згадати найрізноманітніші приклади, де моральна оцінка вчинку і відповідна відплата настає не одразу, іноді – для цього потрібно досить багато часу, деякі жахливі злочини іноді не вдається розкрити, і відповідно – покарати кривдника, впродовж багатьох років, а деякі залишаються такими назавжди. Проте ми все одно розуміємо, що було вчинено зло, яке має бути покаране, суспільство прагне встановити справедливість, такі випадки засуджуються. Якщо ж винуватець знайдений – він відчуває на собі суспільний осуд. І, хоча відновлення справедливості в деяких (особливо в тяжких) випадках не може обійтись без звернення до системи правосуддя – як ще однієї форми суспільної свідомості, пов'язаної з мораллю, ми все ж таки

розуміємо, що подальше відновлення справедливості було б неможливим без моральної оцінки, морального осуду та уявлення про моральну відповідальність порушника тут і зараз (або, принаймні, впродовж земного життя). Якщо ж порушення не передбачає притягнення до правової відповідальності – спрацьовують закони суспільного морального осуду, що впливають на репутацію, імідж а також можуть значно вплинути на статус такої людини в суспільстві.

Проблемним моментом релігійної моралі є також розуміння пасивної ролі людини в процесі формування моральної свідомості, яка в релігійній свідомості віруючого сприймається як дана безпосередньо Богом, абсолютна та така, яку віруючий має прийняти беззаперечно. Крім того, значною складністю релігійної свідомості та сприйняття моралі як безпосередньо даної Богом є сприйняття невіруючих як менш моральних чи аморальних людей, що нерідко провокує до взаємних непорозумінь, а також складність сприйняття моральності серед прихильників інших релігій.

З іншого боку, перевагою релігійної етики для віруючої людини може бути саме її безпосередній зв'язок з Богом та сприйняття моральних настанов як слідування вимогам Божественної волі. В особливо важкі моменти життя це може стати сильним моральним орієнтиром, який не дозволить їй схибити, адже в такому разі вона відчуватиме підтримку та гарантії винагороди від божественної, надприродної сили, що має абсолютний характер, сама є уособленням добра, справедливості та істини і в порівнянні з якою, жодні людські сумніви чи мотиви стають просто несуттєвими.

Література:

1. Академічне релігієзнавство : підручник / ред. Колодний А. Київ : “Світ знань”, 2000. 862 с.
2. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Київ : Українське біблійне товариство. 1991. 1375 с.
3. Вебер, Макс. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Наш Формат, 2018.
4. Етика : підручник / М. Г. Тофтул ; 2-е вид., випр., допов. Київ : Академія, 2011. 437 с.
5. Коран. Переклад смислів українською мовою / пер. з араб. М. Якубович URL : <https://risale.in.ua/qoran/> (дата звернення: 03. 03. 2023).
6. Мештанов А. Релігійна етика як релігійно-філософський феномен : спроба філософської рефлексії. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ : Українознавчий альманах. Випуск 31. С. 106-113.

7. Ніцше Ф. По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього). Генеалогія моралі : пер. з нім. Анатолій Онишко; Вступ Сільс-Марія ; ред. Петро Тарашук. Львів : Літопис, 2002. 320 с.

8. Релігієзнавство : навчальний посібник. Наук. ред. Д. В. Брильов. Київ : Дух і Літера. 328 с.

9. Релігієзнавчий словник / Укр. Асоц. релігієзнавців, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України ; ред. : А. Колодний, Б. Лобовик. Київ : Четверта хвиля, 1996. 392 с.

10. Фрідріх Ніцше. Так казав Заратустра. Жадання влади / пер. з німецької А. Онишко та П. Тарашук. Київ : Дніпро–Основи, 1993. 415 с.

Завдання та запитання до теми:

1. Що таке релігійна етика?
2. В чому відмінність моралі у її релігійному та поза релігійному розумінні?
3. На чому ґрунтується поняття релігійної віри та чому воно може мати суттєві розбіжності з мораллю?
4. Чому, на вашу думку, моральні норми є тісно пов'язаними із релігійними приписами та настановами?
5. В чому полягає відмінність між мораллю та релігією як двома формами суспільної свідомості?

Тестові завдання:

1. Релігія, як і мораль:
 - а) є формою суспільної свідомості;
 - б) передбачає беззаперечне існування Бога;
 - в) вважає безгріховними представників культу.
2. Основою морального життя у християнстві було проголошено:
 - а) нагорну проповідь І. Христа;
 - б) 10 заповідей;
 - в) 10 заповідей та 2 заповіді з нагорної проповіді.
3. Особливістю релігійної віри постає:
 - а) її безапеляційність відносно можливих заперечень розуму чи логічних аргументів;
 - б) її слідування науковим відкриттям;
 - в) її довірі до слів кожної людини.
4. У чому суттєва розбіжність в релігії та моралі?
 - а) в питаннях існування Бога;
 - б) в питаннях віри в безгрішність та абсолютний авторитет представників культу;

в) в розумінні часу та місця настання необхідної відплати за той чи інший вчинок.

5. Усі найбільші, визнані релігії мають спільне розуміння основних моральних цінностей, певне спільне “ціннісне ядро”

а) вірно;

б) не вірно;

в) важко відповісти.

Ключ: 1 а, 2 в, 3 а, 4 в, 5 а.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“РЕЛІГІЙНА ЕТИКА”



ДЕКАЛОГ
(XX ЗАПОВІДЕЙ)



Десять заповідей, також Декалог або Закон Божий (євр.: תּוֹרַת מֹשֶׁה תּוֹרַת אֱלֹהִים “асерет га-дїброт” або תּוֹרַת אֱלֹהִים דְּבָרִים “асерет га-дварим”, грец. δέκα λόγοι; дослівно: десятислів’я) – десять основних релігійних законів, котрі, за текстом П’ятикнижжя, або Тори, були дані самим Богом Мойсею на горі Синай приблизно через п’ятдесят днів після того, як євреї залишили Єгипет.. Заповіді, як оповідається, були зафіксовані на кам’яних скрижалях.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту.
Українське біблійне товариство. 1991. 1375 с.

**Декалог або Десять Божих Заповідей
(Вихід 20:1-17)**

І Бог промовляв всі слова оці, кажучи:

I. Я – Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства. “Хай не буде тобі інших богів передо Мною!

II. “Не роби собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. Не вклоняйся їм і не служи їм, бо Я – Господь, Бог заздрісний, що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, хто ненавидить Мене, і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене, і хто тримається Моїх заповідей.

III. “Не призывай Імення Господа, Бога твого, надаремно, бо не помилує Господь того, хто призиватиме Його Імення надаремно.

IV. “Пам’ятай день суботній, щоб святити його! Шість день працею і роби всю працю свою, а сьомий – субота для Господа, Бога твого: не роби жодної праці ти й син твій, та дочка твоя, раб твій та невольниця твоя, і худоба твоя, і приходько твій, що в брамах твоїх. Бо шість день творив

Господь небо та землю, море та все, що в них, а дня сьомого спочив, тому поблагословив Господь день суботній і освятив його.

V. “Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі, яку Господь, Бог твій, дає тобі!”

VI. “Не вбивай!”

VII. “Не чини перелюбу!”

VIII. “Не кради!”

IX. “Не свідкуй неправдиво на свого ближнього!”

X. “Не жадай дому ближнього свого, не жадай жони ближнього свого, ані раба його, ані невольниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого!”



НАГІРНА ПРОПОВІДЬ І. ХРИСТА



Нагірна проповідь – серія повчань Ісуса Христа, які записані в 5, 6 і 7 главах Євангелія від Матвія і містять основні елементи його морального вчення. Згідно з Євангелієм від Матвія, Ісус виголосив ці свої повчання на схилі певної не названої гори і скерував їх до своїх учнів та до великої юрби народу. Найвідомішими частинами нагірної проповіді є блаженства, молитва “Отче наш”, заповіді не противитися злу, не судити інших. Нагірна проповідь впроваджує суворі етичні принципи, часто загострюючи і поглиблюючи моральні закони, які існували перед тим. Наприклад, не лише “не вбивай”, але й “не гнівайся”, “помирися з братом” (Мт. 5:21–26), не лише “не чужолож”, але й “не дивись з пожаданням на жінку ближнього свого” (Мт. 5:27–30).

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту.
Українське біблійне товариство. 1991. 1375 с.

Хто блаженний (Матвія 5:1-12)

І, побачивши натовп, Він вийшов на гору. А як сів, підійшли Його учні до Нього. І, відкривши уста Свої, Він навчати їх став, промовляючи:

Блаженні вбогі духом, бо їхнє є Царство Небесне.

Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені.

Блаженні лагідні, бо землю впадкують вони.

Блаженні голодні та спрагнені правди, бо вони нагодовані будуть.

Блаженні милостиві, бо помилувані вони будуть.

Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога.

Блаженні миротворці, бо вони синами Божими стануть.

Блаженні вигнані за правду, бо їхнє Царство Небесне.

Блаженні ви, як ганьбити та гнати вас будуть, і будуть облудно на вас наговорювати всяке слово лихе ради Мене. Радійте та веселіться, нагорода бо ваша велика на небесах! Бо так гнали й пророків, що були перед вами.

Завдання апостолів (Матвія 5:13-16)

Ви – сіль землі. Коли сіль ізвітріє, то чим насолити її? Не придасться вона вже нінащо, хіба щоб надвір була висипана та потоптана людьми.

Ви світло для світу. Не може сховатися місто, що стоїть на верховині гори. І не запалюють світильника, щоб поставити його під посудину, але на свічник, і світить воно всім у домі. Отак ваше світло нехай світить перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла, та прославляли Отця вашого, що на небі.

Ісус і Старий Заповіт (Матвія 5:17-20)

Не подумайте, ніби Я руйнувати Закон чи Пророків прийшов, Я не руйнувати прийшов, але виконати. Поправді ж кажу вам: доки небо й земля не минеться, ані йота єдина, ані жаден значок із Закону не минеться, аж поки не збудеться все. Хто ж порушить одну з найменших цих заповідей, та й людей так навчить, той буде найменшим у Царстві Небеснім; а хто виконає та й навчить, той стане великим у Царстві Небеснім. Кажу бо Я вам: коли праведність ваша не буде рясніша, як книжників та фарисеїв, то не ввійдете в Царство Небесне!

Не гнівайтесь на свого ближнього (Матвія 5:21-26)

Ви чули, що було стародавнім наказане: Не вбивай, а хто вб'є, підпадає він судові. А Я вам кажу, що кожен, хто гнівається на брата свого, підпадає вже судові. А хто скаже на брата свого: рака, підпадає верховному судові, а хто скаже дурний, підпадає геєнні огненній. Тому, коли принесеш ти до жертівника свого дара, та тут ізгадаєш, що брат твій щось має на тебе, залиши отут дара свого перед жертівником, і піди, примирись перше з братом своїм, і тоді повертайся, і принось свого дара. Зо своїм супротивником швидко мирися, доки з ним на дорозі ще ти, щоб тебе супротивник судді не віддав, а суддя щоб прислужникові тебе не передав, і щоб тебе до в'язниці не вкинули. Поправді кажу тобі: Не вийдеш ізвідти, поки не віддаси ти й останнього шеляга!

Про пожадливість, перелюб та розвід (Матвія 5:27-32)

Ви чули, що сказано: Не чини перелюбу. А Я вам кажу, що кожен, хто на жінку подивиться із пожадливістю, той уже вчинив із нею перелюб у серці своїм. Коли праве око твоє спокушає тебе, його вибери, і кинь від себе: бо краще тобі, щоб загинув один із твоїх членів, аніж до геєнни все тіло твоє було вкинене. І як правиця твоя спокушає тебе, відітни її й кинь від себе: бо краще тобі, щоб загинув один із твоїх членів, аніж до геєнни все тіло твоє було вкинене. Також сказано: Хто дружину свою відпускає, нехай дасть їй листа роздового. А Я вам кажу, що кожен, хто пускає дружину свою, крім провини розпусти, той доводить її до перелюбу. І хто з відпущеною побереться, той чинить перелюб.

Не клянїться (Матвія 5:33-37)

Ще ви чули, що було стародавнім наказане: Не клянись неправдиво, але виконуй клятви свої перед Господом. А Я вам кажу не клястися зовсім: ані небом, бо воно престол Божий; ні землею, бо підніжок для ніг Його це; ані Єрусалимом, бо він місто Царя Великого; не клянись головою своєю, бо навіть однієї волосинки ти не можеш учинити білою чи чорною. Ваше ж слово хай буде: так-так, ні-ні. А що більше над це, то те від лукавого.

Не противтеся злому (Матвія 5:38-42)

Ви чули, що сказано: Око за око, і зуб за зуба. А Я вам кажу не противитись злому. І коли вдарить тебе хто у праву щоку твою, підстав йому й другу. А хто хоче тебе позивати й забрати сорочку твою, віддай і плаща йому. А хто силувати тебе буде відбути подорожнє на мило одну, іди з ним навіть дві. Хто просить у тебе то дай, а хто хоче позичити в тебе не відвертайсь від нього.

Любїть і ворогів своїх (Матвія 5:43-48)

Ви чули, що сказано: Люби свого ближнього, і ненавидь свого ворога. А Я вам кажу: Любїть ворогів своїх, благословляйте тих, хто вас проклинає, творїть добро тим, хто ненавидить вас, і молїться за тих, хто вас переслїдує, щоб вам бути синами Отця вашого, що на небі, що наказує сходити сонцю Своєму над злими й над добрими, і дощ посилає на праведних і на неправедних. Коли бо ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте? Хїба не те саме й митники роблять? І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що ж особливого робите? Чи й погани не чинять отак? Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!

Про милостиню (Матвія 6:1-4)

Стережїться виставляти свою милостиню перед людьми, щоб бачили вас; а як ні, то не матимете нагороди від Отця вашого, що на небі. Отож, коли чиниш ти милостиню, не сурми перед себе, як то роблять оті лицеміри по синагогах та вулицях, щоб хвалили їх люди. Поправді кажу вам: вони мають уже нагороду свою! А як ти чиниш милостиню, хай не знатиме ліва рука твоя, що робить правиця твоя, щоб таємна була твоя милостиня, а Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі явно.

Про молитву (Матвія 6:5-15)

А як молитеся, то не будьте, як ті лицеміри, що люблять ставати й молитися по синагогах та на перехрестях, щоб їх бачили люди. Поправді кажу вам: вони мають уже нагороду свою! А ти, коли молишся, увійди до своєї комірчини, зачини свої двері, і помолися Отцеві своєму, що в таїні; а Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі явно. А як молитеся, не проказуйте зайвого, як ті погани, бо думають, ніби вони будуть вислухані за

своє велемовство. Отож, не вподобляйтеся їм, бо знає Отець ваш, чого потребуєте, ще раніше за ваше прохання! Ви ж моліться отак:

Отче наш, що єси на небесах! Нехай святиться Ім'я Твоє, нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліба нашого насущного дай нам сьогодні. І прости нам довги наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим. І не введи нас у випробовування, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є царство, і сила, і слава навіки. Амінь.

Бо як людям ви простите прогріхи їхні, то простить і вам ваш Небесний Отець. А коли ви не будете людям прощати, то й Отець ваш не простить вам прогріхів ваших.

Про піст (Матвія 6:16-18)

А як постите, то не будьте сумні, як оті лицеміри: вони бо змінюють обличчя свої, щоб бачили люди, що постять вони. По правді кажу вам: вони мають уже нагороду свою! А ти, коли постиш, намасти свою голову, і лице своє вмий, щоб ти посту свого не виявив людям, а Отцеві своєму, що в таїні; і Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі явно.

Складайте собі скарби на небі (Матвія 6:19-23)

Не складайте скарбів собі на землі, де нищить їх міль та іржа, і де злодії підкопуються й викрадають. Складайте ж собі скарби на небі, де ні міль, ні іржа їх не нищить, і де злодії до них не підкопуються та не крадуть. Бо де скарб твій, там буде й серце твоє! Око то світильник для тіла. Тож як око твоє буде здорове, то й усе тіло твоє буде світле. А коли б твоє око лихе було, то й усе тіло твоє буде темне. Отож, коли світло, що в тобі, є темрява, то яка ж то велика та темрява!

Покладіть на Бога надію свою! (Матвія 6:24-34)

Ніхто двом панам служити не може, бо або одного зненавидить, а другого буде любити, або буде триматись одного, а другого знехтує. Не можете Богові служити й мамоні. Через те вам кажу: Не журіться про життя своє що будете їсти та що будете пити, ні про тіло своє, у що зодягнетесь. Чи ж не більше від їжі життя, а від одягу тіло? Погляньте на птахів небесних, що не сіють, не жнуть, не збирають у клуні, та проте ваш Небесний Отець їх годує. Чи ж ви не багато вартніші за них? Хто ж із вас, коли журиться, зможе додати до зросту свого бодай ліктя одного? І про одяг чого ви клопочетесь? Погляньте на польові лілеї, як зростають вони, не працюють, ані не прядуть. А Я вам кажу, що й сам Соломон у всій славі своїй не вдягався отак, як одна з них. І коли польову ту траву, що сьогодні ось є, а завтра до печі вкидається, Бог отак зодягає, скільки ж краще зодягне Він вас, маловірні! Отож, не журіться, кажучи: Що ми будемо їсти, чи: Що будемо пити, або: У що ми зодягнемось? Бо ж усього того погани шукають; але знає Отець ваш Небесний, що всього того вам потрібно. Шукайте ж найперше Царства Божого й правди Його, а все це вам додасться. Отож, не журіться

про завтрашній день, бо завтра за себе само поклопочеться. Кожний день має досить своєї турботи!

Не судіть своїх ближніх (Матвія 7:1-6)

Не судіть, щоб і вас не судили; бо яким судом судити будете, таким же осудять і вас, і якою мірою будете міряти, такою відміряють вам. І чого в оці брата свого ти заскалку бачиш, колоди ж у власному оці не чуєш? Або як ти скажеш до брата свого. Давай вийму я заскалку з ока твого, коли он колода у власному оці? Лицеміре, вийми перше колоду із власного ока, а потім побачиш, як вийняти заскалку з ока брата твого. Не давайте святого псам, і не розсипайте перел своїх перед свиньми, щоб вони не потоптали їх ногами своїми, і, обернувшись, щоб не розшматували й вас...

Усе потрібне просіть у Отця вашого Небесного (Матвія 7:7-12)

Просіть – і буде вам дано, шукайте і знайдете, стукайте і відчинять вам; бо кожен, хто просить одержує, хто шукає знаходить, а хто стукає відчинять йому. Чи ж то серед вас є людина, що подасть своєму синові каменя, коли хліба проситиме він? Або коли риби проситиме, то подасть йому гадину? Тож як ви, будши злі, потрапите добрі дари своїм дітям давати, скільки ж більше Отець ваш Небесний подасть добра тим, хто проситиме в Нього! Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви. Бо в цьому Закон і Пророки.

Ходіть дорогою вузькою (Матвія 7:13-14)

Увійходьте тісними ворітьми, бо просторі ворота й широка дорога, що веде до погибелі, і нею багато-хто ходять. Бо тісні ті ворота, і вузька та дорога, що веде до життя, і мало таких, що знаходять її!

Стережіться фальшивих пророків (Матвія 7:15-20)

Стережіться фальшивих пророків, що приходять до вас ув одежі овечій, а всередині хижі вовки. По їхніх плодах ви пізнаєте їх. Бо хіба ж виноград на тернині збирають, або фіги із будяків? Так ото родить добрі плоди кожне дерево добре, а дерево зле плоди родить лихі. Не може родить добре дерево плоду лихого, ані дерево зле плодів добрих родити. Усяке ж дерево, що доброго плоду не родить, зрубується та в огонь укидається. Ото ж бо, по їхніх плодах ви пізнаєте їх!

Чиніть волю Отця вашого Небесного (Матвія 7:21-23)

Не кожен, хто каже до Мене: Господи, Господи! увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Мого Отця, що на небі. Багато-хто скажуть Мені того дня: Господи, Господи, хіба ми не Ім'ям Твоїм пророкували, хіба не Ім'ям Твоїм демонів ми виганяли, або не Ім'ям Твоїм чуда великі творили? І їм оголошу Я тоді: Я ніколи не знав вас... Відійдіть від Мене, хто чинить беззаконня!

Не будуйте на піску (Матвія 7:24-27)

Отож, кожен, хто слухає цих Моїх слів і виконує їх, подібний до чоловіка розумного, що свій дім збудував на камені. І линула злива, і розлилися річки, і буря знялася, і на дім отой кинулась, та не впав, бо на камені був він заснований. А кожен, хто слухає цих Моїх слів, та їх не виконує, подібний до чоловіка того необачного, що свій дім збудував на піску. І линула злива, і розлилися річки, і буря знялася й на дім отой кинулась, і він упав. І велика була та руїна його!

Закінчення проповіді (Матвія 7:28-29)

І ото, як Ісус закінчив ці слова, то народ дивувався з науки Його. Бо навчав Він їх, як можновладний, а не як ті книжники їхні.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“РЕЛІГІЙНА ЕТИКА”



МАКС ВЕБЕР
(1864 – 1920)



Класичний твір світової соціології, що належить перу Макса Вебера (1864–1920), присвячений аналізу впливу протестантизму на формування капіталістичних відносин. У праці розглянуто питання зв'язку між віросповіданням і соціальними розширюваннями, проаналізовано комплекс психологічних і культурних факторів, що сприяють утвердженню ринкових відносин в економіці. Значну увагу приділено вивченню професійної етики протестантизму, зокрема лютерівської концепції професії-покликання як фактору, що сприяв інтенсивній раціоналізації господарського та політичного життя Заходу.

Фрагменти тексту наведені за виданням:

Вебер М. Протестанська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілий. Київ : Основи, 1994. 261 с.

2. Аскеза і капіталістичний дух

Щоб зрозуміти взаємозв'язок між основними ідеями аскетичного протестантизму та з правилами повсякденного господарського життя, слід насамперед звернутися до тих богословських творів, котрі виростили з повсякденної практики душеспасіння. Бо в ті часи, коли думками про потойбічний світ було сповнене все життя, коли дозвіл причаститися прямо впливав на соціальний стан віруючого і коли значення духівника й проповідника у справі спасіння душі, дотримання церковної дисципліни сягало таких масштабів, яких ми, сучасні люди, просто *не можемо уявити* (щоб переконатися в цьому, досить звернутись хоча б до зборів “consilia”¹, “casus conscientiae”² і т. ін.), – у ті часи релігійні ідеї, під впливом яких

¹ Ради (латин.).

² Питання совісті (латин.).

формувався така *практика*, були водночас вирішальними чинниками формування “національного характеру”.

...

Якщо звернутися до “Вічного спокою святих” і “Напуття християнам” Бакстера або до близьких їм праць інших авторів¹, то в їх міркуваннях про багатство² і способи його надбання відразу ж впадає в око акцент на ебіонітичних³ елементах новозавітного одкровення⁴. Багатство як таке криє у собі страшну небезпеку, його спокусам немає меж; прагнення⁵ багатства не

¹ З однаковим успіхом можна було б згадати праці Гізберта Фоега, матеріали гугенотських синодів або баптистську літературу Голландії. Зомбарт і Brentano досить невдало протиставили моїй концепції “ебіонітичні” уривки з праць Бакстера (до речі, тих самих, на які я посилався), аби довести мені, наскільки було “відсталим” його *вчення* з капіталістичної точки зору. Однак, щоб правильно користуватися такою літературою, її потрібно насамперед добре *знати* і розуміти те, що я прагнув довести, – те, як, незважаючи на “антимамонізм” цього *вчення*, дух аскетичної *релігійності* породжував економічний раціоналізм, подібно до того, як це мало Місце у монастирських господарствах. Вирішальним у даному випадку було те, що стимулювались аскетично зумовлені раціональні *імпульси*. Лише про це йде мова і лише це є основною ідеєю нашого дослідження.

² Те ж саме і в Кальвіна, який не був прихильником багатства (див. його гострі виступи проти Венеції і Антверпена: Comm. in Jes opp. III. 140 a, 308 a).

³ Ебіоніти – іудео-християнська секта, що засуджувала багатство і пропагувала бідність. – *Прим. перекл.*

⁴ Див.: Saint’s everlasting rest, cap. X, XII; пор.: Bailey. Praxis pietatis, p. 182, або Henry M. The worth of the soul (Works of pur. div., p. 319): “Ті що жадібно прагнуть світського багатства, зневажають душу свою, і не лише тому, що нехтують нею, віддаючи перевагу плоті, а й тому, що вони душу свою вкладають у це прагнення” (на *тій же* сторінці міститься цитоване нами нижче зауваження про гріховність марної витрати часу, особливо на recreations – розваги). Аналогічним чином ця проблема розглядається і в усій релігійній літературі англійського і голландського протестантизму. Пор., наприклад, філіппіку проти avaritia (скупості) у Хорнбека (Op. cit., I. X, p. 18, 19). (Правда, на цього письменника певною мірою вплинули і сентиментально-пієтистські погляди: див., наприклад, його вихваляння бажаного Богові tranquillitas animi (душевного спокою), який він протиставляв sollicitudo (хвилюванням) посейбічного світу. “Багатому важко потрапити у царство небесне”, – твердить, спираючись на відомий біблійський вислів, і Бейлі (Op. cit., s. 182). *Методистські* катехізиси також застерігають від “нагромадження скарбів у земному житті”. У пієтистському вченні це вважається за самозрозуміле. Таким же чином стоїть справа і у квакерів. Пор.: Wagsley. Op. cit., s. 517: “А тому остерігайтеся спокуси користуватися своїм покликанням як зряддям для нагромадження *багатства*”.

⁵ Бо так само рішуче, як і багатство, засуджувалось і сильне *прагнення до наживи* (або те, що вважалось за нього). У Нідерландах Південноголландський синод 1574 р. таким чином відповів на поставлене йому питання: “Ломбардців не слід допускати до причастя, незважаючи на те, що їхню діяльність дозволено законом”. Провінційний синод Девентера від 1598 р. (ст. 24) поширив це і на всіх тих, хто служив у “ломбардців”. Синод у Горіхеми 1606 р. виробив суворі і принизливі умови, за яких *дружини* “лихварів” допускаються до причастя, і ще у 1644 і 1657 рр. обговорювали, чи можна допускати до причастя ломбардців (це служить, зокрема, аргументом проти того, що стверджує Brentano, посилаючись на своїх католицьких предків – забуваючи при цьому, що іноземні купці та банкіри були протягом тисячоліть відомі всьому європейському й азіатському світові). Ще Гізберт Фоег (див.: De usuris. – in: Selectae disputationis theologicae, IV, 1667, p. 665) прагнув виключати “трапезитів” (ломбардців, п’ємондців) з числа тих, хто причащається. Аналогічним чином ставилися до, цього і гугенотські синоди. Ці капіталістичні верстви зовсім *не* були типовими представниками тих

лише безглузде з огляду на незрівнянно вище значення царства Божого, а й сумнівне з морального боку. Тут аскеза спрямована взагалі проти всякого прагнення мирських благ, причому набагато різкіше, ніж у Кальвіна. Адже останній не вважав багатство духовних осіб за перешкоду для їх діяльності; більше того, він розглядав його як засіб посилення їх впливу, для чого дозволяв їм вкладати майно у вигідні підприємства за умови, що це не викличе невдоволення людей. У пуританській літературі є досить прикладів того, як засуджувалась жадоба до багатства і матеріальних благ, протиставивши це значно наївнішій за своїм характером етичній літературі пізнього середньовіччя. До цих застережень слід ставитись цілком серйозно – однак їх справжнє етичне значення і зумовленість можна виявити лише при детальнішому розгляді. Тим, що тут насправді піддається моральному осудові, виступає *заспокоєність* і задоволення досягнутим¹; *насолада* багатством і ті наслідки, що випливають звідси, зокрема бездіяльність та тілесні насолади і, насамперед, послаблення прагнення до “святого життя”. І *лише тому*, що власність пов’язана з такою небезпекою бездіяльності і заспокоєності, є підстави сумніватися в ній. Бо “вічний спокій” чекає на “святих” у потойбічному світі, а в земному житті, аби здобути певність у своєму спасінні, “мусимо виконувати діла Того, Хто послав Мене, аж поки є день”². Не неробство і насолади, а *лише діяльність* служить примноженню слави Божої, згідно з недвозначно висловленою волею Його³. Отож головним і найтяжчим з гріхів є *марна трата часу*. Життя людське надто коротке і коштовне, і його слід використати для “підтвердження” свого покликання. Трата ж часу на світські розваги, “порожні балачки”⁴, розкіш¹,

ідей і того способу життя, про які тут ідеться. Вони не вносили також нічого *нового* й порівняно з античністю та середніми віками.

¹ Детально розглядається у розд. 10. “The saints’ everylasting rest”: “Хто прагнув би надовго заспокоїтись у тому “пристанниці”, яке Бог дає нам у вигляді майна, той заслужить кару Божу ще у цьому житті. Задоволеність спокоєм і нажитим багатством – це майже завжди провісники катастрофи. Коли б ми навіть здобули все те, що *можна* здобути у мирському житті, хіба буде б це всім тим, що ми прагнемо мати. У земному житті немає *безтурботності*, бо її й не *повинно* бути згідно волі Божої”.

² Ів., 9, 4.

³ Див.: Christ. div., I, p. 375–376: “Бог помагає нам і підтримує у нас енергію для того, аби ми могли здійснити нашу *діяльність*; праця є моральною і природною *метою* влади... Якраз ділами своїми ми найбільшою мірою догоджаємо Богові і прославляємо його. “Громадському благу чи благу більшості слід, віддати перевагу перед власним благом”. У цьому криється можливість переходу від волі Божої до чисто утилітарних ідей пізньої ліберальної теорії. Про релігійні джерела утилітаризму див. вище, а також у прим. 146.

⁴ Обітниця *мовчання*, яка ґрунтується на біблійній загрози покари за “кожне марне слово”, вже з часів ключійського руху виступає перевіреним аскетичним засобом виховання самоконтролю. Бакстер також детально зупиняється на гріхові марної трати слів. На характерологічне значення цього вказав уже Санфорд (Op. cit., s. 90). Та “melancholy” і “moroseness” (понуристь) пуритан, яку так гостро відчували сучасники, якраз і була наслідком ліквідації “безпосередності” “status naturalis” (природного стану): цій же меті служило і засудження непродуманих балачок. Коли Вашингтон Ірвінг (“Brace bridge hall” розд. 30) шукає причину цих явищ почасти у “calculating

навіть на сон², якщо це виходить за потрібні для належного стану здоров'я межі – не більше 6, а у крайньому разі 8 годин, – морально абсолютно неприпустиме³. Тут ще не кажуть “час це гроші”, як це робив Франклін, однак ця ідея вже значною мірою утвердилась у духовному контексті; час є чимось неймовірно коштовним, оскільки кожна втрачена година праці забрана у Бога, не віддана примноженню Його слави⁴. Марним, а потенціально навіть і шкідливим заняттям є також і споглядання, в усякому разі коли ним займаються на шкоду професійній діяльності⁵. Бо споглядання *менш бажане Богові*, аніж активне виконання Його волі у рамках своєї професії⁶. До того ж для такого роду занять існує неділя; люди ж, бездіяльні

spirit” (духові ошадливості) капіталізму, почасти у впливові політичної свободи, яка буцімто веде до почуття відповідальності, то йому можна заперечити тим, що у романських народів згадані причини не мали аналогічних наслідків. Стосовно ж англійців справа виглядає таким чином: 1) пуританізм сприяв тому, що його прихильники створювали демократичні інститути і водночас перетворювали свою країну на світову державу, і 2) він перетворював цю “ощадливість” (“Rechenhaftigkeit” – так Зомбарт іменує вищезгаданий “spirit”), котра насправді є важливою складовою частиною капіталізму, із способу ведення господарства на *принцип* усієї життєвої поведінки.

¹ Op. cit., I s. 111.

² Ibid., s. 383 f.

³ Таким же чином про цінність часу; Barcley. Op. cit., p. 14.

⁴ Див.: Вахтер. Op. Cit., p. 79: “Цінуй свій час і дбай повсякдень більш про те, щоби не марнувати часу, ніж про те, щоби не втратити своє золото чи срібло. І коли гультайські розваги, наряди, бенкети, марнослів'я, негідні знайомства або сон спокушають тебе і відбирають твій час, тобі треба ще дужче стежити за собою”. “Хто марнує час, той нехтує спасінням душі”, – вважає Метью Генрі (Henry M. Worth of the soul. – In: Works of Pur. div., p. 315). Також і тут протестантська аскеза дотримується своєї давно вивіреної колії. Ми звикли вважати за характерну рису сучасної людини-фахівця те, що в неї “немає часу, і визначаємо, наприклад, ступінь капіталістичного розвитку відповідно до того, що *годинник* відбиває кожні п'ятнадцять хвилин (про це пише вже Гете у “Роках мандрів”, а також Зомбарт у своєму “Капіталізмі”). Не слід, однак, забувати про те, що в середні віки першими стали жити у відповідності з *розділеним часом ченці*, і що церковні дзвони служили насамперед *їхній* потребі рахувати час.

⁵ Пор. міркування про покликання у Бакстера (Op. cit., I, p. 108 f), зокрема такий уривок: “Питання: але хіба мені не дозволено піти з цього світу і думати лише про спасіння душі? Відповідь: ти можеш покинути все те у мирських турботах і справах, що, не будучи необхідним, шкодить тобі у духовній сфері. Однак ти не мусиш повністю відмовлятися від фізичної і розумової праці, завдяки яким *ти можеш сприяти загальному добру*. Усі ті, хто належать до церкви чи держави, мусять спрямовувати свої зусилля на благо церкви чи держави. Нехтувати цим, кажучи: я молитимусь і віддаватимусь медитаціям, рівнозначно тому, якби твій слуга відмовив тобі у *найбільшій необхідній* послугі, виконуючи натомість іншу, набагато менш важливу. Бог заповідав тобі тим чи іншим чином *трудитися заради хліба насущного*, а не жити, наче трутень, за рахунок інших, котрі трудяться у поті лица свого”. Тут же наведена Господня заповідь Адамові: “У поті лица свого...” і слова апостола Павла: “Хто не працює, той не їсть”. Здавна відомо, що квакери, навіть найбільш забезпечені, змушують своїх синів вивчати яесь діло (керуючись при цьому етичними, а не – як це вважав Альберті – утилітарними міркуваннями).

⁶ У даному випадку пієтизм займає особливу позицію, що можна пояснити *емоційним* характером цього вчення. Для Шпенера (див.: Theol. Bedenken, III, s. 445), незважаючи на те, що він (цілком у лютеранському дусі) наголошує значення професійної діяльності як *служіння Богові*, все ж очевидно (також цілком у лютеранському дусі), що *суєта* професійних справ відволікає від Бога, – і це дуже характерна антитеза пуританізму.

у своїй професії, не знаходять, на думку Бакстера, часу навіть для Бога, коли настає година Його¹.

Уся головна праця Бакстера являє настійну, часом досить пристрасну проповідь наполегливої, постійної фізичної або розумової *праці*². Тут ми спостерігаємо вплив двох мотивів³. Насамперед праця здавна вважалася випробуванням *аскетичним засобом*; як така вона з давніх пір високо цінувалася⁴ церквою Заходу – на противагу не лише Сходові, а й більшості чернечих статутів усього світу⁵. Саме праця є специфічним превентивним засобом проти всіх тих – досить серйозних – спокус, котрі пуритани об'єднували поняттям “unclean life”⁶ – і її роль щодо цього справді немала. Адже сексуальна аскеза пуритан відрізняється від чернечої лише ступенем, а не основним принципом, оскільки ж вона стосується і подружнього життя, її вплив більш далекосяжний. Статеві стосунки в рамках шлюбу також допустимі лише як бажаний Богові засіб примноження його слави згідно з заповіддю: “Плодіться і розмножуйтесь”⁷. Як засіб проти всіх плотських

¹ Baxter. Op. cit., I. p. 242: “Якраз люди, ледачі у виконанні своїх професійних обов'язків, не знаходять часу і для служіння Богові”. На цьому ґрунтується уявлення, що аскетичні чесноти мусять зосереджуватись переважно у *містах*, – де живуть бюргери, зайняті раціональним придбанням. Так, Бакстер у своїй “Автобіографії” говорить про ткачів Кіддермінстера (Works of Pur. div., p. XXXVIII): “А їхні постійні *торговельні зв'язки з Лондоном*, багато в чому сприяють зростанню ввічливості та благочестя серед ремісників”. Те, що близькість столиці мусить сприяти зростанню добродетності, здивувало б сучасне духівництво, в усякому разі німецьке. Схожі погляди можна зустріти і у пієтистів. Шпенер пише своєму молодому колезі: “Принаймні стане очевидним, що серед численного населення міст, переважно нечестивого, тим паче можна знайти кілька благочестивих душ, здатних сприйняти добро; що ж до сіл, то там часом у всій громаді не знайдеш справді добродетельної людини” (Spener. Theol. Bedenken, I, 66, s. 603). Річ у тім, що селянин мало схильний до аскетичної, раціональної життєвої поведінки. *Етична* ідеалізація селянина є продуктом сучасності. Тут ми не будемо розглядати значення цих та інших подібних висловлювань для дослідження питання про *класову* зумовленість аскези.

² Наведемо хоча б такі місця (Baxter. Op. cit., I, p. 336 f.) “Відавайте увесь ваш час діяльності у рамках вашої законної професії, окрім тих годин, коли ви зайняті безпосереднім служінням Богові”; “Трудіться в міру ваших сил, слідуючи своєму покликанию”; “Прагніть мати покликання, яке заповнить увесь ваш час, окрім того, який ви віддаєте служінню Богові”.

³ Той факт, що чисто етична оцінка праці і її “гідності” не була *споконвічною* і навіть специфічною ідеєю християнства, підкреслив недавно Харнак (див.: Mitt, des Ev. – Soz. Kongr., 1905, 14, Folge, N 3–4, s. 48).

⁴ Що є основою *цієї* важливої суперечності, яка безумовно існує з часів бенедиктинського статуту, можна було б показати лише у значно більшому дослідженні.

⁵ Те ж саме має місце у пієтизмі (див.: Spener. Op. cit., III, s. 429, 430). Характерним для пієтизму поворотом є те, що вірність професійному покликанию, покладена на людей як покара за гріхопадіння, служить нібито *умертвлінню* власної волі. Професійна діяльність як прояв любові до ближнього – це обов'язок вдячності Богові за його милосердя (лютеранська ідея), а тому Богові на бажано, щоб ця діяльність здійснювалася неохоче і без зацікавленості у ній (ibid., s. 272). Отож віруючий християнин мусить “трудитися з такою ж старанністю, як і рядовий мирянин” (s. 278). Це, очевидно, не відповідає пуританському способу мислення.

⁶ Нечисте життя (англ.).

⁷ Цією метою є, за Бакстером, “a sober procreation of children” (*здорове* народження дітей). Схожі погляди висловлює і Шпенер, правда, з деякими застереженнями, що зближують їх з досить грубою точкою зору Лютера, який вважає, що при цьому можна уникнути аморальності, котрої

спокус приписується те ж саме, що, поряд із строгою дієтою, рослинною їжею і холодними ваннами, радять для подолання релігійних сумнівів і витонченого самокатування: “Трудіться у поті лица свого на ниві своїй”¹.

Однак значення праці виходить і за ці рамки, оскільки вона як така є поставленою Богом *метою* усього людського життя². Слова апостола Павла: “Хто не працює, той не їсть” стають загальнозначним і обов’язковим

не уникнути іншим шляхом. Той статевий потяг, що супроводжує дітонародження, є гріховним також і в рамках шлюбного життя. На думку Шпенера, він є *наслідком* гріхопадіння, яке перетворило природні і бажані Богові стосунки у щось неминуче, пов’язане з гріховним почуттям, а тим самим у *rudendum* (сороміцьке). Деякі пієтистські напрямки вбачають найвищу форму шлюбу у збереженні цнотливості подружньої пари; наступну – у такій спільці, коли статеві стосунки обмежуються виключно дітонародженням, і так далі аж до шлюбів, котрі укладаються з чисто еротичних або якихось інших зовнішніх міркувань і з етичного погляду можуть бути розцінені як конкубат. При цьому в останньому випадку тим шлюбом, котрі укладені із зовнішніх міркувань (як *раціонально* обґрунтованим), віддають перевагу порівняно зі шлюбами, в основі яких лежать еротичні мотиви. Теорії і практики гернгутерів ми тут не торкатимемося. Раціоналістична філософія (К. Вольф) перейняла аскетичну теорію у такому її формулюванні: те, що існує як *засіб* для досягнення мети (тобто статевий потяг і його задоволення), не слід перетворювати на *самоціль*. Перехід до чисто гігієнічно орієнтованого утилітаризму мав місце вже у Франкліна, котрий, передбачаючи етичну точку зору сучасних лікарів, розуміє цнотливість як зведення статевого стосунку до необхідної для *здоров’я* межі, висловлюючи також і теоретичні міркування з цього приводу. Повсюди, де ці теми ставали предметом чисто *раціонального* розгляду, вони проходили аналогічну еволюцію. Пуританський і гігієнічний раціоналізм ідуть різними шляхами; однак у цьому питанні вони вміють знаходити взаємопорозуміння. Так, один ревний прибічник “гігієнічної проституції” мотивував моральну допустимість позашлюбних стосунків (як корисних з погляду *гігієни*) – мова йшла про будинки розпусти та їх регламентацію – посиланням на *Фауста* і *Маргариту* як поетичне втілення такої ідеї. Сприйняття Маргарити як повії і ототожнення бурі людських пристрастей з необхідними для здоров’я статевими стосунками *цілком* відповідають духові пуританізму, – між іншим, так само, як і чисто професійна точка зору багатьох видатних лікарів, котрі вважають, що така інтимна, зумовлена глибоко особистими і культурними причинами проблема, як значення статевого утримання, належить “виключно” до сфери компетенції *лікаря-фахівця*, – тільки у пуритан фахівцем буде теоретик у питаннях моралі, а тут теоретик у питаннях гігієни. Як на наш погляд, цей останній принцип, в основу якого покладено дещо обивательське ставлення до компетенції фахівця, по суті нічим не відрізняється – звичайно, окрім наявності зворотного від пуританського знаку. Однак, якщо ідеалізм пуританських поглядів, при всій їх манірності, справив з чисто “гігієнічного” погляду певний позитивний вплив і справді сприяв збереженню чистоти раси, то сучасній сексуальній гігієні з неминучим для неї заклик до “відмови від забобонів” загрожує небезпека переступити межі дозволеного. Тут ми будемо, звичайно, зупинятися на тому, як при всій раціональності розуміння статевого стосунку у пуританських народів їх шлюбні відносини в кінцевому результаті виявляються сповненими етичної витонченості і духовності, що створює ґрунт для розквіту справжнього лицарства, так не схожого на ту патріархальну атмосферу, сліди якої досить відсутні у всіх верствах нашого суспільства аж до кіл нашої аристократії духу. (Певну роль в емансипації жінок відіграв і баптистський вплив: надання жінці права *свободи совісті* і поширення на неї ідеї “всезагального священства” зробили перший пролом в патріархальному способі життя.)

¹ Постійно зустрічається у Бакстера (Op. cit., I, p. 382, 377 f.). Біблійне обґрунтування відоме нам або за Франкліном (посилання на Притчі Соломонові 22, 29), або як хвала праці у Притчах Соломонових (31, 16).

² Навіть Цінцендорф у зв’язку з цим говорить: “Трудяться не задля того, щоб трудитись; коли ж людині більше не дано трудитись, то вона приречена на страждання або смерть”. (Plitt. Op. cit., p. 428).

приписом¹. Небажання працювати – це симптом відсутності благодаті².

Якраз тут знаходить свій чіткий вияв відмінність між пуританським і середньовічним ставленням до цієї проблеми. Тома Аквінський також дав своє розуміння згаданих вище слів апостола Павла. Однак у його тлумаченні³ праця лише “*naturali ratione*”⁴ необхідна для підтримання життя особистості і людського роду в цілому. Там же, де така мета відсутня, втрачає своє значення і згаданий вище припис. Він має на увазі лише рід людський, а не кожну людину зокрема. На того, хто може жити зі своєї власності не працюючи, цей припис не поширюється; стосовно ж споглядання як духовної форми діяльності у царстві Божому, то значення її (у середньовічному розумінні) було звичайно більшим, аніж це впливало із заповіді апостола Павла у буквальному її смислі. З точки зору популярного богослів'я вищою формою чернечої “продуктивності” було примноження “*thesaurus ecclesia*”⁵ молитвою та хоровим співом. У Бакстера не лише відсутня такого роду етична інтерпретація трудових обов'язків, а й всіляко підкреслюється, що багатство не звільнює від безумовного виконання вимог апостола Павла⁶. Заможний теж нехай не їсть, якщо він не працює, бо, коли він і не має потреби у роботі для задоволення своїх потреб, це не скасовує Божої заповіді, і він зобов'язаний пильнувати її так само, як і бідний⁷. Провидінням Божим усім без винятку надана своя професія (*calling*), котру треба прийняти і на її ниві працювати; професійне покликання – це не доля, з

¹ Символ віри *мормонів* також завершується після наведення цитат такими словами: “Однаке лінивий або недбайливий не може бути християнином і не може врятуватись. Йому судилася загибель і він буде викинутий з вулика”. Варті подиву економічні досягнення цієї секти були зумовлені насамперед суворою *дисципліною*, що поєднувала риси монастиря і мануфактури, ставлячи індивіда перед вибором: праця або знищення; зрозуміло, що ця дисципліна *поєднувалася* з релігійним ентузіазмом і була можливою *лише завдяки останньому*.

² Тому його симптоми стають предметом ретельного аналізу. “*Sloth*” (лінощі) і “*idleness*” (неробство) вважаються за особливо тяжкі гріхи тому, що вони за своїм характером мають протяжність у часі. Бакстер прямо визначає їх як “руйнівників стану благодаті” (Op. cit., I, p. 279–280). Але вони і є антитезою методичному життю.

³ Див. вище, частина I. Прим. 57.

⁴ В силу природних обставин (*латин.*).

⁵ Скарбниці церкви (*латин.*).

⁶ Див. Вахтер. Op. cit., I, p. 108 f. Особливо впадають в око такі місця: “Питання: але хіба багатство не стане нам виправданням? Відповідь: воно дасть змогу вам відмовитись від принизливої праці у тому випадку, якщо ви зможете бути кориснішим в іншій сфері, проте від роботи як такої ви звільняєтесь не більше, аніж самий останній бідняк...” (див. також р. 376): “Хоча їх (багатіїв) не змушує до цього крайня нужда, вони так само, як і інші, мусять коритися волі Божій... Бог усім велів трудитися”. Див. вище прим. 48.

⁷ Те ж саме у Шпенера (див.: Spener. Op. cit., III, s. 338, 425), котрий з цієї причини виступає проти передчасного виходу на пенсію, вважаючи це сумнівним з морального погляду. Відповідаючи на зауваження, що брати проценти неправомірно, бо життя на проценти з капіталу веде до лінощів, Шпенер зауважує на те, що людина, яка може існувати на проценти з капіталу, тим паче *зобов'язана* працювати, виконуючи волю Божу.

якою слід змиритися і якій слід покірливо слідувати (як у лютеранстві)¹, а вимога Бога до кожної окремої людини працювати на славу Його. Цей, на перший погляд незначний, відтінок мав далекосяжні психологічні наслідки і сприяв дальшому утвердженню того *провіденційного* розуміння економічного космосу, яке було відоме вже схоластам.

Тома Аквинський, із вчення якого нам у даному разі найдоцільніше виходити, розглядав, як і багато інших мислителів, розподіл праці суспільства на професії як прямий наслідок Божого плану світового устрою. Разом із тим включення людини у цей космос відбувається *ex causis naturalibus*² і є випадковим (“contingent”, за термінологією схоластів). Для Лютера, як ми вже бачили, розподіл людей за станами і професіями у відповідності з об’єктивним історичним порядком суспільства є прямою еманациєю Божої волі, внаслідок чого *перебування* кожної людини на своєму місці та її діяльність у межах, визначених для неї Господом, перетворювались на релігійний обов’язок³. Це ще посилювалось тим, що ставлення лютерівської релігійності до “світу” з самого початку було не зовсім чітким і таким же лишалося й надалі. Із кола ідей Лютера, котрий так повністю ніколи й не звільнився від впливу апостола Павла з його індиферентним ставленням до мирського життя, неможливо було вивести етичні принципи діяльності по перетворенню світу. Тому доводилось приймати останній таким, як він є, вбачаючи у цьому релігійний обов’язок. Зовсім інакше розуміє провіденційний характер взаємодії приватногосподарських інтересів пуританське вчення. Про те, якою є провіденційна мета поділу людей за професіями, ми дізнаємося, згідно з пуританською схемою догматичного тлумачення, з *плодів* цього поділу. Тут Бакстер висловлює погляди, що в ряді моментів прямо співзвучні з відомим апофеозом розподілу праці в Адама Сміта⁴. Професійна спеціалізація, сприяючи виучці (scill) робітника, веде до кількісного зростання продуктивності праці і підвищення її якості. Тим самим вона служить спільному благові (common best), яке ідентичне добробутові, якомога більшої кількості людей. Якщо до цього моменту мотивація Бакстера має

¹ Це стосується також і пієтизму. Щоразу, коли йдеться про зміну професії, Шпенер наводить такий аргумент: після того, як людина обрала певну професію, її обов’язком послуху Божій волі буде зберігати вірність цій професії.

² Згідно з природним законом (*латин.*).

³ У статтях “Господарській етиці світових релігій” ми показали, з яким високим пафосом, що підпорядковує собі всю життєву поведінку, вчення *індуїзму* про спасіння поєднує традиціоналізм у сфері професійної діяльності з тими можливостями, які надає ідея перевтілення. Якраз це дозволяє усвідомити суть різниці між поняттями чисто етичного вчення і психологічними *імпульсами*, створеними релігією. Віруючий індуїст може сподіватися на сприятливі шанси перевтілення *лише* в тому разі, коли він суворо дотримується *традиційних* обов’язків своєї касты. Це є найміцнішою релігійною основою традиціоналізму. Індійська етика тут є найпослідовнішою антитезою до етики пуританської, – так само, як в іншому відношенні (ми маємо на увазі становий традиціоналізм) вона є найбільш послідовною антитезою іудаїзмові.

⁴ Див. Baxter. Op. cit., I. p. 377.

чисто утилітарний характер і завдяки цьому близька багатьом добре відомим поглядам, які висловлювались у світській літературі тої доби¹, то характерний пуританський відтінок його ідей стає помітний одразу ж, як тільки Бакстер починає акцентувати такий мотив: “Поza певною професією усяка інша діяльність людини – це не що інше, як випадковий заробіток, працюючи заради нього, людина більше часу ледарює, аніж трудиться”. Цей вислів Бакстер завершує таким чином: “Він (працівник певної професії) трудиться згідно певного порядку, на той час як інші перебувають у вічному збентеженні, не знаючи ні постійного місця, ні постійного часу для своїх занять²..., тому певна професія (“certain calling”, в інших місцях мова йде про “stated calling”) є найвищим благом для кожного”. Випадкова ж робота, яку часто змушений виконувати рядовий поденник, – це іноді необхідне, однак у принципі небажане тимчасове заняття. В житті людини “без певних занять” відсутній той систематично методичний характер, котрий, як ми бачили, є обов’язковою вимогою мирської аскези. Квакерська етика також вимагає, щоб у професійній діяльності людини послідовно втілювались аскетичні чесноти і випробовувалась її обраність; остання ж проявляє себе у *добросовісності*, свідченням якої, у свою чергу, виступає ретельне³ і методичне виконання своїх професійних обов’язків. Не сама праця як така, а лише раціональна праця в рамках професії бажана Богові. Пуританське вчення про професійне покликання завжди ставить наголос на методичному характері професійної аскези – на відміну від розуміння Лютера, котрий розглядає професійне покликання як покору своїй же визначеній Богом

¹ Однак це не означає, ніби її можна історично вивести з них. У цьому знаходить свій вияв чисто кальвіністська думка про те, що космос “світу” служить примноженню слави Господньої і є засобом самопрославлення Бога. Поворот до утилітаризму, який знайшов свій вираз в ідеї про служіння життєвим потребам усіх (good of the many, common good і т. д.), як мету економічного космосу, був наслідком уявлення, що будь-яке інше розуміння веде до (аристократичного) обожнення рукотворного, або принаймні служить не славі Божій, а рукотворним “культурним потребам”. Божа ж воля – тою мірою, якою вона (див. Прим. 35) знаходить своє втілення у доцільному влаштуванні економічного космосу, – може означати (поскілки взагалі йдеться про посеїбні цілі) лише всезагальне благо, безособову “корисність”. Отож утилітаризм, як ми вже зазначали вище, – це наслідок безособової “любові до ближнього” і відмови від прославлення мирського життя, виходячи виключно з пуританського принципу – *in majorem Dei gloriam* (на примноження слави Божої). Наскільки інтенсивно увесь аскетичний протестантизм пройнятий тою ідеєю, що усяке прославлення рукотворного означає примноження слави Божої і тому вимагає безумовного осуду, свідчать ті зусилля і сумніви, з якими далеко не “демократично” настроєний Шпенер пробує відстояти від чисельних нападок вживання титулів як *αδιαφρον* у моральному відношенні. Його заспокоює, зрештою, те, що і у Біблії апостол наділяє претіра Феста титулом *κράτιστος*. Політичний бік справи не має до цього ніякого відношення.

² “Людина без постійних занять – чужак у власній домівці”, – говорить і Т. Адамс (Works of the Pur. div. p. 77).

³ Див. про це висловлювання Дж. Фокса (Friends library. Ed. W. and Th. Evans. Philadelphia, 1837, vol. I. p. 130).

долі¹. Тому пуританське вчення рішуче висловлюється на користь поєднання кількох callings за умови, що це сприятиме загальному або власному² благу і нікому не завдасть шкоди, а також не матиме своїм наслідком недобросовісне (unfaithful) виконання своїх обов'язків у рамках одної з них. Пуритани зовсім не вважають осудливим і зміну професії, якщо тільки це робиться не легковажно і продиктоване прагненням зайнятись більш бажаною Богові³ – що означає, виходячи із загальних принципів пуританізму, більш корисною – діяльністю. Нарешті ще одне, найбільш важливе: корисність певної професії і, отже, її бажаність Богові у першу чергу визначаються з моральної точки зору, а потім уже тою значимістю, яку блага, що виробляються в її рамках, мають для “всього суспільства”; нарешті третім і, практично, звичайно найважливішим критерієм виступає “прибутковість професії”⁴. Бо коли Бог, волю якого пуританин вбачає в усіх обставинах свого життя, надає комусь із своїх обранців певний шанс для здобуття прибутку, то він робить це, керуючись цілком певними намірами. І віруючий християнин мусить слідувати цьому велінню і користатися цим шансом⁵. Якщо Бог вказує вам шлях, на якому ви *зможете* без шкоди для

¹ Цю особливість релігійної етики не можна, звичайно, виводити з існуючих економічних відносин. У середньовічній Італії рівень професійної спеціалізації був, безумовно, вищим, ніж в Англії цього ж періоду.

² Бо, як це часто зазначається у пуританській літературі, Бог ніколи не вимагав любити ближнього свого *більш* ніж самого себе, а лише *як* самого себе. Отож *обов'язок* людини любити і себе. Так, наприклад, коли хтось усвідомлює, що він сам користується своїм майном розумніше і тим самим більше примножує славу Господню, аніж це робить ближній його, то заповідь любові до ближнього не зобов'язує його віддати останньому щось із цього майна.

³ Шпенер також близький до цієї точки зору. Проте навіть тоді, коли йдеться про відмову від купецької професії (як особливо небезпечної у моральному відношенні) на користь теології, він проявляв велику стриманість і схильний скоріше оцінити такий вчинок негативно (див.: Spener. Op. cit., III, s. 435, 443; I, s. 524). Зауважимо, що постійне повторення відповідей саме на *це* питання (чи можна міняти професію) у явно вибіркових висловлюваннях Шпенера свідчить про те, яке велике *практичне* значення мало у повсякденному житті те або інше тлумачення слів апостола у Першому посланні до коринтян.

⁴ Нічого подібного до цього ми *не* знаходимо у працях видатних пієтистів, в усякому разі у країнах континентальної Європи. Шпенер у своєму ставленні до “наживи” хитався (Op. cit., III, s. 426, 427, 429, 434) міні лютеранською (точка зору “прожитку”) і меркантилістською аргументацією про користь “розквіту комерції” і т. ін. (Op. cit., III, s. 330, 332; I, s. 418: розведення *тютюну* дає прибуток державі, а *тому* воно корисне і, *отже*, не є гріховним!). При цьому Шпенер не пропускає нагоди вказати на те, що цілком можливо, як про це свідчить приклад квакерів і менонітів, отримувати прибуток і лишатися благочестивим, більше того, що особливо високий прибуток – до цього ми ще повернемося пізніше – може бути прямим *результатом* благочестя і добропорядності (s. 435).

⁵ Ці погляди Бакстера *не* є відображенням того економічного середовища, в якому він жив. *Навпаки*, в його автобіографії підкреслюється, що успіх його внутрішньої місіонерської діяльності почасти був зумовлений і тим, що ті торговці, які постійно жили у Кіддермінстері, були *небагаті* і заробляли лише на “food and raiment” (харч та одягу), а майстри-ремісники жили не краще, ніж їх робітники, “frim hand to mouth” (задовольняючи лише повсякденні нужди). “Блага вість Євангелія призначена для *бідного*”. Про прагнення до наживи Т. Адамс говорить: “Він (той, хто знає істину) розуміє, що гроші роблять людину багатшою, але не добродієсною, а тому віддає перевагу спокійному сну і чистій совісті перед тугим гаманцем. Він не прагне більше, ніж те, *що можна чесно заробити*”, – однак стільки, скільки він хоче

душі своєї і не шкодячи іншим законним чином *більше придбати*, ніж на якомусь іншому шляху, а ви відкидаєте це і обираєте менш прибутковий шлях, то ви цим самим *стаєте на перешкоді здійснення одної із цілей вашого покликання* (calling), ви відмовляєтесь бути керуючим (steward) Бога і приймати дари його для того, щоб мати можливість вжити їх на благо йому, коли Він того забажає. Не заради тілесних втіх і грішних насолод, *але для Бога мусите ви трудитись і багатіти*¹. Багатство заслуговує осуду лише постільки, поскільки воно криє в собі спокусу піддатись лінощам і грішним мирським насолодам, а прагнення до багатства – лише постільки, поскільки воно викликане сподіваннями на майбутнє безтурботне і веселе життя. Як наслідок же виконання професійного обов'язку багатство морально не лише виправдане, а й приписане². Про це майже прямо мовить притча про того раба, який впав у немилість за те, що не примножив довірену йому міну, срібла³. *Бажання* бути бідним рівнозначне, як це неодноразово

заробити (Adams Th. – In: Works of Pur. div., LI). А це означає, що всякий чесний з формального боку заробіток можна вважати законним.

¹ Див.: Вахтер. Op. cit., I, ch. 10, tit. I. Dis. 9 (§ 24), vol. I. p. 378. Притчі Соломонові, 23, 4: “Працюю не заради того, щоб бути багатим” (Вебер наводить не канонічний німецький текст притчі: “Bemühe dich nicht reich zu werden...”, а його виклад Бакстером: “Arbeite nicht, um reich zu sein...” – Прим. перекл.) означає лише те, що не слід прагнути багатства як засобу задоволення наших плотських бажань. Одіозною є не власність *сама по собі*, а використання її у феодально-сеньйоріальної формі (див. зауваження – Op. cit., I, p. 380 – з приводу “debauched part of the gentry” – частини дворянства, яка віддається учтам). Мільтон у першій “Defensio pro populo Anglicano” розробив відому теорію, що носієм доброчесності може бути лише третій стан – тобто “клас буржуазії” на протигагу “аристократії” – адже, як обґрунтовує Мільтон, “розкіш” – так само як і “нужда” – однаково шкодять вихованню доброчесності.

² Якраз *це* і є вирішальним. У зв'язку з цим хотів би ще раз зробити таке зауваження загального характеру. Для нас головне значення мають не стільки теоретично обґрунтовані положення богословської теорії, скільки те, що *визнавалося* за моральне у практичному житті віруючих, іншими словами – як практично *діяла* релігійна орієнтація професійної етики. У казуїстичній літературі католицизму, зокрема в езуїтській, можна подекуди натрапити на міркування (наприклад, про допустимість процентів, чого ми тут не будемо торкатись), які багато в чому схожі на міркування протестантських казуїстів, а інколи йдуть навіть далі, ніж вони, у визначенні меж “допустимого” чи “можливого” (пуританам пізніше не лаз закидали, що їхня етика нічим не різниться від езуїтської). Так само як кальвіністи часто цитують католицьких богословів-моралістів, і не лише Хому Аквінського, Бернара Клервоського, Бонавентуру, а й своїх сучасників, так і католицькі казуїсти постійно звертались до єретичної етики – на чому ми тут зупинятися не будемо. Проте якщо навіть зовсім не брати до уваги такий вирішальний чинник, яким є релігійна *винагорода* для *мирян* за аскетичне життя, то важлива з теоретичного погляду відмінність полягає ось у чому: такі вільнодумні погляди в рамках католицизму були продуктом не санкціонованих церковним авторитетом специфічно *нестійких* етичних теорій, котрі відкидались найбільш серйозними і строгими послідовниками церкви; протестантська ж ідея професійного покликання, навпаки, спрямовувала на шлях капіталістичного підприємництва найбільш *серйозних* прихильників аскетичного життя. Те, що в рамках католицизму могло бути *дозволеним* за певних умов, тут розглядалося як щось безумовно позитивне з морального погляду, як *благо*. Ця практично дуже важлива принципова відмінність між обома етичними вченнями остаточно визначилась для нового часу після полеміки з янсеністами і виданням булли “Unigenitus”.

³ “Ти можеш займатися тією працею, яка забезпечить тобі найбільший успіх і законний прибуток. Ти *зобов'язаний* розвивати усі свої здібності...” – Далі йде місце, переклад якого

підкреслюється, бажанню бути хворим¹ і заслуговує осуду як прояв синергізму, що завдає шкоди славі Божій. Що ж до старцювання, яким займається той, хто здатний працювати, то це не лише гріх неробства, а й, за словами апостола, порушення заповіді любити свого ближнього².

Наголос на аскетичному значенні постійної професії означає етичне виправдання сучасної *професійної спеціалізації*, так само як і провіденційне розуміння прагнення до наживи означає етичне виправдання *ділової людини*³. Аскетично настроєні пуритани відчують однакову відразу як до Аристократичної недбалості знаті, так і до чванливості вискочок. Натомість тверезий буржуа – *selfmademar*⁴ – викликає у них повне етичне схвалення⁵. Вираз “*God blesseth his trade*”⁶ – поширене побажання на адресу тих святих⁷, котрі добивались успіху, виконуючи Божі настанови. Як вважав пуританин,

міститься вище у тексті. Прямі паралелі між прагненням до нагромадження багатств у царстві Божому і прагненням успіху у рамках мирської професії проведено, наприклад, у роботі Janeway. Heaven upon earth. – In: Works of the Pur. div., p. 275).

¹ Вже у (лютеранському) сповіданні герцога Крістофа Вюртемберзького, яке він передав Тридентському соборові, про *обітницю* бідності сказано так: “Хто перебуває в бідності згідно самому своєму стану, нехай не нарікає. Проте якщо він дає обітницю *лишатися* бідним, то це буде рівнозначно обітниці *лишатися* вічно *хворим* або постійно мати *погану репутацію*”.

² Так, ми бачимо це у Бакстера та, наприклад, у сповіданні герцога Крістофа. Див. також такі висловлювання, як, наприклад: “Мандрівні волоцюги, що їх життя є нічим іншим, як тяжким прокляттям; більшість їх старцює” і т. п. (Adams Th. – In: Works of Pur. div., p. 259). Вже Кальвін суворо заборонив просити милостиню, а голландські синоди різко виступають проти різного роду листів і атестацій, котрі дозволяють займатися старцюванням. Якщо в часи Стюартів, особливо при Лоді і правлінні Карла I, велась систематична робота по наданню допомоги бідним і роботи – безробітним, лозунгом пуритан було: “Подаяння – не милосердя” (таким же був і заголовок відомої книги Дефо, що вийшла пізніше); а наприкінці XVII ст. в Англії складається страхітлива система “work-houses” (робітних будинків) для безробітних пор.: Leonard. Early History of English poor relief. Cambridge, 1900, Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft. Jena, 1912, s. 69 ff.).

³ Президент баптистської спілки Великобританії та Ірландії (Baptist union of Great Britain and Ireland) Дж. Уайт у своєму виступі на лондонському зібранні у 1903 р. заявив з особливим притиском (Baptist handbook, 1904, p. 104): “Кращими людьми наших пуританських церков були *ділові люди*, котрі вважали, що релігія мусить проникати в усі сфери життєвої діяльності”.

⁴ Людина усім зобов’язана лише собі (англ.).

⁵ Якраз на *цьому* ґрунтується характерна відмінність від феодального розуміння в усіх його різновидах. З точки зору феодала успіхи парвеню у політичній чи соціальній сфері і посвята його у дворянство можуть мати користь лише для його *нащадків*. (Це характерним чином знайшло вияв в іспанському слові Hidalgo, тобте hijo d’afgo, filius de alique, причому “aliquid” тут означає успадковане від попередніх поколінь *майно*.) Як би швидко не стиралися сьогодні ці відмінності у США в ході стрімкого перетворення і європеїзації “національного характеру” американців, тут все ще іноді можна виявити *цілком протилежну*, специфічно буржуазну точку зору, прихильники якої розглядають *успіх* у бізнесі та одержання *прибутку* як симптоми духовної *величі*, тоді як (успадковане) *майно* саме по собі не викликає тут ніякої поваги. В Європі ж (на це вже звернув увагу Дж. Брайс) за гроші можна купити мало не будь-який соціальний статус, *якщо* тільки володар *майна сам* не стояв за прилавком і здійснив усі необхідні метаморфози своєї власності (встановлення фідеїкомісу та ін.). Див. висловлювання *проти* аристократії *крові*, наприклад, у Т. Адамса (Works of the Pur. div., p. 216).

⁶ Хай благословить Бог діла його (англ.).

⁷ Так, наприклад, говориться про засновника секти фамілістів Хендріка Нікласа, котрий був купцем (див.: Barclay, Inner life of the religious societies of the Commonwealth. 1876, p. 34).

який, за порадою Бакстера, контролював свою обраність, порівнюючи свій душевний стан з душевним станом біблійних героїв¹ і розумів біблійні вислови “як параграфи кодексу”, у тому ж напрямку діяла вся могутність *ветхозавітного Бога*, який нагороджував своїх обранців за їх чесноти ще у *цьому житті*². Втім, вислови Старого Заповіту не завжди були цілком однозначними. Ми вже знаємо, що Лютер вперше вжив поняття “*Veruf*” у його світському значенні, перекладаючи одне місце з Книги Ісуса сина Сірахового. Однак ця книга за тим настроєм, яким вона пройнята, належить, незважаючи на досить відчутний у ній елліністичний вплив традиціоналістських частин (розширеного) Старого Заповіту. Характерно, що аж до сьогоднішнього дня Книга Ісуса сина Сірахового користується особливою любов’ю більшості німецьких селян лютеранського віросповідання³; про лютеранське спрямування широких верств німецького пієтизму свідчить також та особлива перевага, яку вони надають цьому творові⁴. Пуритани, виходячи з різкого протиставлення Божого і

¹ Прикладом такої орієнтації на біблійних патріархів – що характерно водночас для всього світогляду пуритан – може бути пояснення, що його дає Томас Адаме суперечці між Яковом і Ісавом (*Works of Pur. div.*, p. 235): “Його (Ісава) дурість є очевидною вже з того, як низько розцінював він своє право першородства (таке твердження є важливим і для розвитку ідеї *birthright* – першородства, та про це пізніше), настільки низько, що легко відмовився від нього за таку дрібницю, як юшка з сочевиці”. Те, що пізніше він не захотів визнавати згаданої умови, оголосивши її обманом, було вже *зрадою*. Ісав – типовий “*cunning hunter, a man of the fields*” (спритний мисливець, дитя природи), втілення ірраціональної некультурності, тоді як Яків – “*a plain man dwelling in tents*” (добропорядний чоловік, що живе у шатрі), в особі якого ми маємо “*man of the grace*” (людину, що осяяна Божого благодаттю). Те відчуття внутрішньої спорідненості з іудаїзмом, яке знайшло свій вияв у відомому творі Теодора Рузвельта, Келлер віднайшов у голландських селян. Разом з тим, однак, пуритани повністю усвідомлювали *протилежність* між їх ученням та іудейською етикою з її практичною догматикою, – як про це свідчить праця Прінна, спрямована проти євреїв. (У зв’язку з пробами Кромвеля утвердити віротерпимість. Див. про ще нижче, прим. 252.).

² Це цілком очевидно, наприклад, для Хорнбека, оскільки у Євангелії від Матвія, 5, і І, Тим., 48, святим дані чисто мирські обіцянки (Op. cit., vol. I, p. 193). Все є результатом Божого провидіння, проте особливу турботу проявляє Він щодо своїх обранців (p. 192): “*Super alios autem summa sura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles*”. За цим іде вказівка на те, за якими ознаками можна визначити, що успіх є *не* наслідком “*communis providentia*” (провидіння взагалі), а особливої Божої турботи. Бейлі також (Op. cit., p. 191) пояснює успіхи у професійній діяльності Божим провидінням. Припущення, ніби “*prosperity*” часто виступає винагородою за богоугодне свято життя, характерне для літератури *квакерів* (дяв., наприклад, аналогічне висловлювання, що відноситься до 1818 р., у *Selection from the Christian advices, issued by the general meeting of the Societies of Friends in London*, 6 th ed. London, 1851, p. 209). До питання про зв’язок цієї ідеї з квакерською етикою ми ще повернемося.

³ Див.: *Zur bauerlichen Glaubens und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, 2 Anfl., Gotha, 1890, s. 16. Селяни, зображені в цій роботі, – характерний продукт *лютеранської* церковності, В усіх тих випадках, коли достойний автор цієї роботи веде мову про “селянську” релігійність, я писав на полях “лютеранство”.

⁴ Див., наприклад, цитату у Річля (*Ritschl. Pietismus*, II, s. 158). Шпенер обґрунтовує свої сумніви з приводу зміни професії і прагнення до наживи також посиланнями на Ісуса сина Сірахового (див.: *Spener. Theol. Bedenken*, III, s. 426).

рукотворного¹, відкидали апокрифи як небогодухновенні. Тим більшим визнанням користувалась серед них Книга Іова, де поєднувалась велична хвала абсолютно суверенній і несумірній з людськими масштабами Божій волі (що було вищою мірою конгеніальним до кальвіністських поглядів) – з одного боку, та впевненість, яка особливо помітна наприкінці книги (момент другорядний для Кальвіна, однак вельми важливий для пуритан) у тому, що Всевишній осінить благодаттю своїх обранців ще за життя (у Книзі Іова – *лише* за життя), даруючи їм і матеріальний добробут² – з іншого боку. Пуритани так само ігнорували той східний квієтизм, який проступав у ряді найбільш одухотворених псалмів та Притч Соломонових, як і Бакстер – традиціоналістські аспекти важливого для поняття “*Veruſ*” місця Першого послання до коринтян. Ставився наголос лише на тих місцях Старого Заповіту, де вихвалялась *формальна добрпорядність* як ознака бажаної Богові поведінки. Теорія, котра твердила, що закон Мойсея лише тією мірою втратив своє значення внаслідок укладення нової спілки, якою він містив ритуальні або історично зумовлені приписи іудаїзму, а в інших відношеннях він має одвічне значення і продовжує його зберігати як *lex naturae*³ – ця теорія дозволила, з одного боку, вилучити ті приписи, які виявилися несумісними із сучасним життям, а з другого – використовуючи численні моменти спорідненості між ветхозавітною моральністю і пуританізмом, проторити шлях для посилення того могутнього духу легальності, тверезості і впевненості у своїй правоті, котрий був властивий мирській аскезі протестантизму⁴. Тому коли багато хто із сучасників, а також письменників наступної доби визначали етичну настроєність пуритан саме як “*english hebraism*”⁵, то це, за умови правильного розуміння, цілком відповідає істині. Треба лише мати на увазі не палестинський іудаїзм часів старозаповітних книг, а той іудаїзм, який поступово формувався під багатомісним впливом Талмуда і формалістично сприйнятих приписів Закону, та й то слід бути досить обережним з історичними паралелями. Безпосереднє за своєю суттю сприйняття життя стародавніми євреями в цілому досить відмінне від специфічного духовного складу пуритан. Такою ж мірою чужа пуританам – і

¹ Правда Бейлі, наприклад, радить, незважаючи на це, читати їх; цитати з апокрифів подекуди, хоч і рідко, зустрічаються у його роботі. Я (можливо, випадково) не можу пригадати жодної цитати з Книги Ісуса сина Сірахового.

² У тих випадках, коли знедолені добиваються успіху, кальвіністи (як, наприклад, Хорнбек), спираючись на “теорію закостенілості”, тішаються тим, нібито Бог посилав знедоленим успіх, щоб їх озлобити і тим самим зробити їхню погибель ще вірнішою.

³ Більш детально на цьому моменті у даному зв’язку ми зупинятися не будемо. Нас цікавить тут лише формальний характер “чесності”. Про значення ветхозавітної етики для всіх *lex naturae* див. “*Soziallehren*” Трьольча.

⁴ Етичні норми Святого письма є обов’язковими, згідно Бакстера (див.: Baxter. Christian directory, III, p. 173), лише постільки, поскільки вони виступають простим “*transcript of the law of nature*” (утвердження природного права) і мають “*express character of universality and perpetuity*” (яскраво виражений характер всезагальності і вічності).

⁵ Див., наприклад: Dowden. Op. cit., p. 39 (з посиланням на Беньяна).

це слід мати на увазі – і господарська етика євреїв епохи середньовіччя, і нового часу, причому відмінність між цими двома течіями стосується якраз тих рис, котрі мали вирішальне значення для розвитку капіталістичного *етосу*. Єврейство більшою мірою схилилося на бік політично або спекулятивно орієнтованого “авантюриницького” капіталізму: його етос був, так би мовити, етосом капіталізму паріїв, тоді як пуританізм був носієм етосу раціонального буржуазного *підприємництва* і раціональної організації *праці*. З іудейської етики він узяв лише те, що відповідало такій його спрямованості.

У рамках нашого нарису неможливо показати всі характерологічні наслідки наповнення життя старозаповітними нормами. Ця надзвичайно цікава проблема досі повністю не розв’язана навіть стосовно іудаїзму¹. Для

¹ Детальніше див. про це у статтях “Господарської етики світових релігій”. Тут ми не можемо аналізувати той величезний вплив, який мала саме *друга заповідь* (“не сотвори собі кумира”) на весь характерологічний розвиток іудаїзму, на його раціональний, чужий чуттєвій культурі характер. Показовим може бути, мабуть, і той факт, що один із керівників американської “Education alliance” – організації, яка, використовуючи ефективні засоби, з разючим успіхом здійснює американізацію іммігрантів, у розмові зі мною висловив припущення, що основним завданням у процесі становлення культурної людини – а це є головною метою усякого соціального і естетичного виховання – є “звільнення від другої заповіді”. У пуританізмі відповідником до іудейської заборони будь-якого олюдження Бога (див. вище) виступає заборона обожнення рукотворного (яка діє дещо в іншому плані, однак у тому ж напрямку). Стосовно талмудизму, то йому, безумовно, близькі і деякі принципові моменти пуританської етики. Так, наприклад, у Талмуді наголошується (див.: Wunsche. Babyl. Talmud, II, s. 34), що кращим і більш достойним Божої винагороди є добре діло, зроблене з почуттям *обов’язку*, аніж те, яке не приписане законом (іншими словами, байдуже виконання *обов’язку* цінується з етичного погляду вище, ніж філантропія, яка ґрунтується на безпосередньому почутті); пуританська етика так само могла б прийняти цей принцип, як прийняв його і Кант. Шотландець за походженням, Кант, зазнавши в молоді роки сильного впливу пієтизму, у своїх кінцевих висновках близький до цього принципу (цілий ряд кантівських формулювань прямо примикає до аскетичного протестантизму, хоча це питання виходить за рамки нашого дослідження). Однак, разом з тим, принципи талмудистської етики глибоко закорінені у східному традиціоналізмі. Р. Танхум бен Ханілай сказав: “Людина ніколи не повинна міняти звичай” (“Gemara zu Mischna” VII, I Folge, 866, N 93. – Wunsche. Babyl. Talmud. Мова йде про харчування поденних робітників). Це не поширювалось лише на чужинців. Проте пуританське розуміння “законності” як *випробування обраності*, без сумніву, створювало набагато вагоміші мотиви позитивної *діяльності*, ніж іудейське її розуміння в дусі простого слідування заповідям. Думка про те, що в успіхові знаходить свій вияв благословення Боже, звичайно не чужа й іудаїзмові. Однак цілком інше релігійно-етичне значення цієї ідеї в іудаїзмі внаслідок його подвійної (внутрішньої і зовнішньої) етики виключає будь-яку близькість між названими вченнями якраз і в цьому вирішальному моменті. Стосовно чужинця *дозволено* те, що *заборонено* щодо “брата”. Уже за однієї цієї обставини успіх у сфері не “приписаного”, а лише “дозволеного” не міг бути ознакою релігійного утвердження і стимулом до методичної регламентації життя в тому розумінні, як це було у пуритан. Щодо цієї проблеми, яку *Зомбарт* у своїй книзі “Євреї і господарське життя” (1911) у ряді випадків вирішує невірною, див. згадані вище статті. На конкретних моментах цього питання ми тут зупинятися не будемо. Етика іудаїзму, яким би дивним це не здавалося, зберігає яскраво виражені традиціоналістські риси. Ми не будемо також торкатися питання про ту радикальну зміну, яка відбулась у внутрішньому ставленні до світу: внаслідок виникнення християнської інтерпретації ідей “благодаті” і “спасіння” – інтерпретації, яка крила в собі зародки все *нових і нових* можливостей розвитку. Про ветхозавітну “законність” див., наприклад: Ritschl. Recht – fertigung und Versöhnung, II,

розуміння внутрішнього складу пуритан слід насамперед поряд із згаданими вже моментами мати на увазі, що у пуританізмі відродилась в усій її величі віра у народ, обраний Богом¹. Навіть покірливий Бакстер Дякує Богові за те, що той призначив йому народитися в Англії і в лоні істинної церкви, а не десь в іншому місці. Цим почуттям Вдячності за свою зумовлену ласкою Божою бездоганність сповнене усе світовідчуття² пуританського бюргерства, що зумовило той формально-коректний жорсткий характер, який властивий представникам героїчної епохи капіталізму.

Спробуємо тепер ще раз окремо зупинитись на тих моментах пуританського розуміння професійного покликання і вимог аскетичного життя, які мусили *безпосереднім* чином вплинути на розвиток капіталістичного стилю життя. Всю силу свого впливу аскеза, як ми вже бачили, спрямовує насамперед проти одного: *безпосередньої насолоди* життям і всіма його радощами. Найбільш яскраве втілення це знайшло у боротьбі навколо “Book of sports”³, яку Яків I і Карл I, переслідуючи очевидну мету покінчити з пуританством, підняли до рівня закону, причому Карл I звелів читати її з кафедри в усіх церквах. Якщо пуритани чинили запеклий спротив королівській постанові, яка оголошувала дозволеними законом звичайні народні розваги у вихідні дні поза часом церковної служби, то тим самим вони виступали *не лише* проти порушення суботнього спокою, а й проти свідомого порушення впорядкованого способу життя

s. 265. Для англійських пуритан сучасні їм євреї були представниками того орієнтованого на війну, державні поставки монополії, грюндерські спекуляції, князівські будівельні і фінансові проекти капіталізму, який викликав у них жах і відразу. По суті, цю протилежність можна з певними, неминучими в таких випадках застереженнями сформулювати таким чином: єврейський капіталізм був спекулятивним капіталізмом *парив*, пуританський же – буржуазною організацією трудової діяльності.

¹ Доказом *істинності* Святого письма для Бакстера виступає, в кінцевому результаті, “разюча протилежність між благочестивими і неблагочестивими”, абсолютна відмінність “renewed men” (оновлених людей) від інших і виняткова турбота Бога про спасіння душ обраних, котра *може*, звичайно, знаходити свій вияв у “*випробуванні*” їх (див.: Baxter. Christ, dir., I, p. 165).

² Для характеристики цього досить згадати, як своєрідно тлумачить зміст притчі про фарисея і митаря навіть Беньян (див. його проповідь “Фарисей і митар”: Bunyan. The Pharisee and the Publican. – Op. cit., p. 100), у якого в ряді випадків можна знайти певну спорідненість з настроями лютерівської “Свободи християнина” (див., наприклад: Bunyan. Of the law and the Christian. – Op. cit., p. 254). Чому ж відштовхується фарисей? Тому що він, по суті, не слідує Божим заповідям; він, безсумнівно, є *сектантом*, котрий зайнятий лише зовнішніми дрібницями і обрядами (p. 107), він приписує заслугу спасіння насамперед собі і, ображаючи Бога, приносить йому подяку за свою добродетельність (“як це роблять квакери”). Фарисей, впадаючи у гріх, покладає всі надії на свою добродетельність (p. 126); тим самим він імпліцитно заперечує *Боже приречення* (p. 139). Отож його молитва – це обожнення рукотворного, і в цьому її гріховність. Митар же, як свідчить про це щирість його визнання, здобув внутрішнє відродження, бо “для справжньої щирої переконаності людини у своїй гріховності потрібне переконання у *можливості* прощення” (p. 209) – чисто пуританське послаблення лютерівського розуміння гріховності.

³ Оpubліковано у Гардінера: Gardiner. Constitutional documents, 1906. Можна провести паралель між цією боротьбою з аскезою, котра заперечує авторитет влади і переслідуванням Пор-Рояля і янсеністів Людовиком XIV.

святих. Якщо король зі свого боку погрожував суворою карою за спроби оголосити такі розваги незаконними, то його метою було зламати цю *аскетичну* спрямованість, яка завдяки своєму *антиавторитарному* характерові являла небезпеку для держави. Феодальне суспільство і монархічна держава оберігали тих, хто був “схильний до розваг”, від буржуазної моралі, яка формувалася, і від ворожих до влади аскетичних громад так само, як і сьогодні капіталістичне суспільство прагне захистити тих, хто “схильний до праці”, від класової моралі робітників і ворожих до влади профспілок. Усьому цьому пуритани протиставили свою специфічну рису – принцип аскетичного життя, оскільки в усьому іншому їх антипатія (так само як і ставлення квакерів) до спортивних розваг зовсім не мала принципового характеру. Розваги мусили служити певній раціональній меті: відпочинкові, необхідному для відновлення фізичної працездатності. Як засіб вивільнення надлишку життєвих сил вони викликали в пуритан сумніви тією ж мірою, якою розважалися заради чистої насолоди або спортивного азарту, задоволення грубих інстинктів або ірраціонального почуття суперництва – розваги, безумовно, засуджувались. *Інстинктивне* прагнення до життєвих насолод, яке відволікало від професійної діяльності та від релігійного обов’язку, було саме по собі вороже раціональній аскезі, байдуже, чи знаходило воно свій вираз у спортивних іграх сеньйорів, чи у відвідуванні обивателем танцювальних вечорів і пивниць¹.

Недовірливим, а часом і просто ворожим було ставлення пуритан і до всіх тих культурних цінностей, котрі не мали прямого відношення до релігії. З цього не випливає, ніби життєвий ідеал пуританства мусив обов’язково бути пов’язаний з понурим, ворожим культурі фанатизмом невігластва. Навпаки, можна з повною підставою – принаймні, коли йдеться про науку, – стверджувати протилежне (за винятком хіба що ненависної пуританам схоластики). Найвизначніші представники пуританізму глибоко сприйняли ідейне багатство культури Ренесансу. Проповіді представників пресвітеріанського крила цього руху ряснять класицизмами², не нехтували такою вченістю у полеміці з богословських питань і радикали, хоча якраз її

¹ Точка зору Кальвіна у цьому питанні була значно м’якшою, принаймні поскільки мались на увазі вишукані аристократичні форми насолоди життям. Межа мусить покладатися Біблією; кожен, хто керується її заповідями і зберігає при цьому чистоту совісті, повинен з підозрою й острахом ставитися до будь-якого свого прагнення радіти життю. Вказівки з цього приводу у 10 розділі “Inst. Christ. rel.” (наприклад, “*pes lugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*” – “не можемо ми повністю сторонитися і того, що викликане не стільки необхідністю, скільки прагненням до нагороди”) могли б на практиці привести до значної більшої терпимості. Зміна такої точки зору (це ми можемо спостерігати у епігонів Кальвіна) пояснюється не лише дедалі більшим страхом позбутися *certitudo salutis*, але і тою обставиною (ми зупинимось на цьому в іншому місці), що у сфері “*ecclesia militans*” носіями етичного розвитку кальвінізму виступали представники *дрібної буржуазії*.

² Т. Адамс (Th. Adams. – Works of the Pur. div., р. 3) починає проповідь про “three device sisters” – трьох небесних сестер (“Любов же – найголовніша серед них”) – вказівкою на те, що і Парис віддав яблуко Афродіті.

вони й засуджували. Мабуть, ніде не було такого числа “graduates”¹, як у Новій Англії у першому поколінні її жителів. Противники пуританства – як, наприклад, Семюель Батлер у своєму “Гудібрасі”, – робили предметом сатиричного зображення насамперед кабінетну вченість і вишукану діалектику його представників. *Почасти* це пов’язане з релігійною оцінкою значення, яка склалася внаслідок несприйняття “fides implicita”² католицизму. Інакше стоїть справа, як тільки ми звертаємося до літератури ненаукового характеру³ і образотворчого мистецтва. Тут аскетизм справді скував залізними путами життя веселої старої Англії, 5 це стосувалося не лише мирських свят. Гнів і ненависть пуритан до всього того, в чому можна було вбачати прояви “superstition”⁴, до будь-яких ремінісценцій магічних і церковних ритуалів прилучення до благодаті поширювались на християнське свято Різдва так само, як і на свято Травневого дерева⁵, а також на всю ту безпосередню радість, яку приносило віруючим церковне мистецтво. Та ж обставина, що в Голландії це не стало на заваді розвитку великого, часто цілком реалістичного мистецтва⁶, свідчить лише про те, наскільки малоефективною виявилась тамтешня сувора регламентація звичаїв порівняно із впливом двору і регентів (прошарки *рантьє*), а також із життєрадісністю бюргерів, які розбагатіли, – після того, як нетривале панування кальвіністської теократії розчинилося в рамках тверезої державної церкви, а кальвіністська аскеза тим самим значною мірою

¹ Людей з вищою освітою (*англ.*).

² Потаємної віри (*латин.*).

³ Не слід читати романи і подібні їм книги, бо це “wastetimes” (трата часу) (див.: Baxter. Christ, directory, I, p. 51). Відомо, що в Англії, після елизаветинської доби, мав місце певний занепад не лише драми, а й лірики і народної пісенної творчості. Що стосується образотворчого мистецтва, то тут пуританам, мабуть, мало що довелося викорінювати. Однак не може не впасти в око перехід від досить високого рівня музикальної культури (роль Англії в історії музики не можна вважати незначною) до тієї абсолютної нікчемності, яка проявилася в англосаксонських народів у цій галузі пізніше і зберігається по сьогоднішній день. Якщо не брати до уваги негритянські церкви і тих професійних співаків, що їх ці церкви тепер запрошують з метою attractions – приманки (Trinity church в Бостоні в 1904 р. виплачувала їм по 8 тис. дол. щорічно), – то в американських релігійних громадах можна здебільшого почути під виглядом “спільного співу” лише незносний для німецького вуха вереск. (*Частково* це стосується і Голландії.)

⁴ Забобони (*англ.*).

⁵ Те ж саме мало місце в Голландії, про що свідчать рішення синодів. Див. постанову про Травневе дерево у збірнику Рейтсма (VI, 78, 139).

⁶ Цілковито ймовірно, що “Відродження Старого Заповіту” та орієнтація пієтистів на певні ворожі до краси у мистецтві християнські почуття (які можна ввести до ідей Девтероісайї та 22-го псалма) відіграли певну роль у тому, що об’єктом мистецтва стало також і *потворне*; певний вплив тут мала і пуританська відраза до обожнення рукотворного. Проте все це ще не досить досліджене в деталях. У римо-католицькій церкві схожі за зовнішніми ознаками явища виникали з зовсім інших (демагогічних) мотивів – правда, вони мали у сфері мистецтва зовсім інші наслідки. Всякий, хто стоїть перед “Саулом і Давидом” Рембрандта, неминуче мусить відчувати могутній вплив пуританського світогляду. Витончений аналіз культурних впливів Голландії, що його містить книга К. Нейманна “Рембрандт” (див.: Neumann K. Rembrandt. Berlin – Stuttgart, 1902), показує ступінь того, що на сьогодні можна знати про міру позитивного, плідного впливу аскетичного протестантизму на мистецтво.

втратила свою притягальну силу¹. Театр пуритани відкидали², а повне вилучення всіх елементів еротики, зображення оголеного людського тіла із сфери мистецтва зробило неможливими прояви радикальних поглядів у літературі та живопису. Такі поняття, як “idle talk”³, “superfluties”⁴, “vain

¹ Відносно слабкіше проникнення кальвіністської етики у життєву практику, послаблення тут аскетичного духу уже на початку XVII ст. (англійські конгрегаціоналісти, які втекли у 1608 р. у Голландію, не змогли змиритися з не досить суворим дотриманням тут вимоги не працювати у суботу), особливо за часів штатгальтера Фрідріха Генріха, і взагалі значно менша здатність голландського пуританізму в цілому до експансії пояснювалась цілим рядом найрізноманітніших причин, перерахувати які тут неможливо. Частково вони коренились у політичному устрої Голландії (котра являла собою союз окремих міст і земель) і у значно меншій участі громадян в обороні країни. (Війну за незалежність голландці швидко почали вести на *гроші* Амстердама силами найманців: англійські проповідники наводили голландські війська як приклад вавилонського стовпотворіння). Таким чином труднощі релігійної війни були перекладені значною мірою на плечі інших людей, що одночасно вело і до втрати політичної влади. Кромвелівська ж армія, навпаки, відчувала себе, незважаючи на окремі утиски, армією *громадян*. (Тим характерніше, що *якраз ця* армія включила до своєї програми пункт про скасування військової *повинності* – бо воювати можна лише на славу Богу, за добре усвідомлену справу своєї совісті, а не заради примх можновладців. “Аморальний”, з точки зору традиційних німецьких понять, . устрій англійської армії *історично* можна звести до досить високих моральних ідеалів; виник же він внаслідок вимог солдат, котрі це знали поразок і котрі тільки після Реставрації були поставлені на службу інтересам корони.) Голландські *schutterijen*, які були опорою кальвінізму під час великої війни, вже менш ніж через одне покоління після Дордрехтського синоду виявляють, як про це можна судити з картин Хальса, зовсім мало схильності до “аскетизму”. Протести синоду проти їх способу життя повторюються неодноразово. Голландське поняття “*deftigheit*” є сумішшю буржуазно-раціональної “добропорядності” і патриціанської станової гордості. Розподіл місць за класовою належністю у голландських церквах і сьогодні свідчить про аристократичний характер такої церкви. Міське господарство, що продовжувало зберігатись, ставало на заваді розвитку промисловості. Промислове піднесення пояснюється лише притоком іммігрантів і тому не могло бути тривалим. Однак і у Голландії мирська аскеза кальвінізму і пієтизму діяла у тому ж напрямку, що і в інших місцях (і в значенні “аскетичного примусу до ощадливості”, про який Грун ван Принстерер веде мову в уривкові, який наводиться нижче, – див. прим. 280). Майже повна відсутність художньої літератури у кальвіністській Голландії, звичайно, не є випадковим явищем. Про Голландію див.: Busken-Huet. *Het land van Rembrandt*; німецькою мовою: *Rembrandts Heimat*. Leipzig, 1886–1887. Значення голландської релігійності як “аскетичного примусу до ощадливості” ще у XVII ст. яскраво засвідчили, наприклад, мемуари Альбертуса Халлера. Для розуміння характерної своєрідності суджень голландців про мистецтво та їх мотивів див., наприклад, опубліковані в “*Old Holland*” (1891) автобіографічні замітки: С. Huyghens (1629–1631). Згадана вище праця: Prinsterer G. van. *La Hollande l'influence de Calvin* (1864) – для *нашої* постановки проблеми мало цікава. Колонія Ньів-Нідерланде (*Nieuw-Nederlande*) з Америці була у соціальному відношенні підвладною напівфеодалним “патронам”-гендлярам, які давали капітал у позику. “Дрібний люд” досить туго піддавався на умовляння переселитися сюди і віддавав перевагу Новій Англії.

² Нагадаємо, що пуританський муніципалітет Стратфорда-на-Ейвоні закритий там театр ще за життя Шекспіра, в час його перебування тут в останні роки життя. (Свою ненависть і зневагу; до пуритан Шекспір висловлював при кожній зручній нагоді). Ще у 1777 р. власті Бірмінгема не дозволили відкрити там театр, мотивуючи це тим, що театр сприяє “ліношам” і, отже, завдає шкоди торгівлі (див.: Ashley. *Birmingham Industry and Commerce*, 1913; p. 7, 8).

³ Пусті балачки (*англ.*).

⁴ Надмірності (*англ.*). Вирішальним тут є і те, що для пуритан існувала *лише* одна альтернатива: або воля Божа, або людське марнославство. Тому для них і не могло бути жодної “*adiaphora*” (індиферентності в оцінці). По-іншому, як ми вже зазначили, ставився до цього *Кальвін*. На

ostentation”¹ – ними пуритани позначали будь-яку ірраціональну діяльність, позбавлену ясної мети, а тому не аскетичну і, отже, спрямовану на служіння людині, а не на примноження слави Божої, – неодмінно згадувались щоразу, коли треба було підкреслити значення тверезості і доцільності на противагу чисто художнім мотивам. Особливої ваги це протиставлення набувало тоді, коли йшлося про особисту схильність до розкоші, наприклад, в одязі². Та яскраво виявлена тенденція до уніфікації стилю життя, котра сьогодні служить на користь капіталістичним інтересам стандартизації виробництва³, має своєю ідейною основою відмову від “обожнення рукотворного”⁴. При цьому не слід, звичайно, забувати, що пуританізм криє у собі безодню суперечностей, що інстинктивне прагнення до вічних позачасових цінностей у мистецтві значно більшою мірою властиве провідним пуританським мислителям, аніж “кавалерам”⁵, і що творчість такого неповторного генія, як Рембрандт, несе в собі очевидний відбиток його сектантського оточення, хоч

його думку, те, що людина їсть, як вона зодягається таке інше, не має серйозного значення, якщо тільки при цьому душа її не потрапляє під владу хтивості. Свобода від “світу” мусить виявляти себе – як і в єзуїтів – у байдужості, тобто, на думку Кальвіна, у байдужому, безпристрасному користуванні тими благами, які дарує земне життя (див.: Inst. Christ. relig., I. Aufl., p. 409 f.). Ця точка зору, без сумніву, ближча поглядам Лютера, аніж педантизм його епігонів.

¹ Суєтне марносластво (англ.).

² Ставлення до цього квакерів загальновідоме. Однак уже на початку XVII ст. в Амстердамській громаді іммігрантів через модні капелюшки та одяг дружини проповідника зчинилася буря, яка тривала десять років. Ці події блискуче зображено у книзі: Dexter. Congregationalism of the last 300 years. Вже Санфорд вказував на те, що сучасна “чоловіча зачіска” веде свій родовід від неодноразово висміяних “roundheads” (круглоголових). І що таким же чином висміяно чоловіче вбрання пуритан, в принципі близьке до сучасного чоловічого одягу.

³ З цього питання див. також цитовану вище працю Веблена (Veblen T. The theory of the business enterprise, 1904).

⁴ До цієї точки зору ми постійно повертаємось. Вона дозволяє пояснити такі висловлювання, як, наприклад.: “Кожен пенні, що його ти платиш за себе, своїх дітей та друзів, мусить витратитися ніби за прямою вказівкою згори, щоб твоя лукава плоть не позбавила Бога усього того, що ти мусиш віддати йому” (Вахтер. Op. cit., I. p. 108). У ньому вся суть: те, що служить *особистим* цілям, *втрачене* для Бога і слави його.

⁵ Часто справедливо вказують на те, що (див., наприклад, Dowden. Op. cit.) Кромвель врятував від знищення малюнки Рафаеля і “Тріумф Цезаря” Мантенї, тоді як Карл II намагався їх продати. Як відомо, суспільство доби Реставрації до національної англійської літератури ставилось або цілком байдуже, або взагалі не визнавало її. При дворі панував вплив Версаля. В рамках цього нариса неможливо вивчити той вплив, який справляла відмова від безпосередніх радощів повсякденного життя на духовний склад видатних представників пуританізму і на людей, ще пройшли його школу. Вашингтон Ірвінг таким чином формулює цей вплив у притаманній англійцям манері: “Це (він має на увазі політичну свободу, ми сказали б – пуританізм) вимагає меншої гри *фантазії* і більшої сили *уяви*”. Варто згадати про роль *шотландців* у науці, літературі, технічних відкриттях, а також у діловому житті Англії, щоб відчувати, наскільки близьке до істини це, можливо, навіть надто прямолінійне зауваження. Ми ж торкатимемось тут питання про роль пуритан у розвитку техніки і емпіричних наук. Цей взаємозв’язок досить чітко проступає і у повсякденному житті: наприклад, для квакерів, по Барклею, дозволені такі “recreations”, як відвідання друзів, читання історичної літератури, *математичні і фізичні дослідження*, садівництво, бесіди про суспільне життя і світову поезію і т. д. Критерії цього відбору ті ж, що й згадані вище.

як мало його “поведінка” відповідала б вимогам пуританського Бога¹. Проте в цілому це не міняє загальної картини, оскільки те глибоке *занурення* особистості у свій *внутрішній* світ, до якого міг привести дальший розвиток пуританського світовідчуття і одним . із факторів якого він і справді став, вплинуло головним чином на літературу, та й то більш пізньої доби.

Не зупиняючись тут детальніше на питанні про вплив пуританізму у різних галузях культури, зазначимо лише те, що допустимість насолоди мистецькими цінностями або спортом це вчення завжди пов’язує з одним характерним обмеженням: ця насолода *мусить бути безкоштовною*. Адже людина – це лише розпорядник благ, які довірені йому ласкою Божою; він, як той раб у біблійній притчі, мусить звітувати за кожну довірену йому копійку² і якщо він втратить щось не на славу Божу, а для власного задоволення, то це принаймні викликає сумніви щодо бажаності Богові його вчинку³. Кому із безпристрасних людей не відомі прихильники такого погляду і в наші дні⁴? Думка про *обов’язок* людини щодо майна, яке їй довірено і якому вона підлегла як розпорядник або навіть своєрідна “машина для отримання прибутку”, лягає важким тягарем на все її життя, заморожуючи його. Бо чим більше стає майна, тим сильнішим стає (за умови, що аскетичне світовідчуття витримає випробування багатством) почуття відповідальності за те, щоб майно було збережене недоторканим і примножене невтомною працею на славу Божу. Генетично окремі елементи такого способу життя, так само як і багато інших компонентів сучасного капіталістичного духу, сягають своїми коренями у середньовіччя⁵, проте свою справжню етичну основу такий життєвий уклад знаходить лише в етиці

¹ Прекрасний аналіз цього містить книга К. Нейманна “Рембрандт”; цю працю взагалі корисно зіставити із зауваженнями, наведеними вище.

² Див. цитований вище уривок із Бакстера: Baxter. Op. cit., I. p. 108.

³ Пор., наприклад, відому характеристику полковника Хатчінсона, що її дає його біографія, написана його вдовою (часто цитується у Санфорда: Sanford. Op. cit., 57). Після опису всіх його лицарських чеснот, його схильної до веселощів і відкритої для радощів життя натури сказано так: “Він був неймовірно охайним, акуратним і мав чудовий смак. Проте з *юних літ* він відмовився від *усякої розкоші*”. Дуже близький до цього й ідеал пуританки, про який говорив Бакстер у промові над труною Мері Хаммер: “Ця відкрита усім радощам життя, освічена і вихована жінка виявляла скупість, коли мова йшла, по-перше, про час, по-друге, про затрати на предмети розкоші та розваги (Works of the Pur. div., p. 533).

⁴ Мені пригадується (поряд з *багатьма* іншими прикладами) один солідний фабрикант, який зумів досягти вельми великих як на його вік успіхів. Коли лікар, який лікував його від тривалої шлункової хвороби, порекомендував йому щодня з’їдати по кілька устриць, то умовити хворого робити це вдалося лише з великими труднощами. Оскільки він протягом усього свого життя жертвував досить значні суми на благодійні цілі і взагалі був відомий своєю щедрістю, то, очевидно, мова тут йде не про щось схоже на скупість, а *виключно* про наслідки того “аскетичного” виховання, згідно з яким будь-яке використання свого майна для особистої *насолоди* мусить вважатися неприпустимим з морального погляду.

⁵ *Відокремлення* майстерні, контори, взагалі “діла” від дому, відмежування фірми та імені (тобто капіталу, який вкладено ,у справу, і особистого майна), тенденція перетворити “діло”, насамперед майно фірми, у “corpus mysticum” – все це ланки одного процесу. Див. про це мою роботу “Handelsgesellschaften im Mittelalter” (1889).

аскетичного протестантизму. Значення її для розвитку капіталізму безсумнівне¹.

Підсумовуючи вищесказане, слід зазначити, що мирська протестантська аскеза з усією рішучістю відкидала безпосередню *насолоду* багатством і прагнула обмежити *споживання*, особливо, коли воно набирало надмірного характеру. Разом з тим вона звільняла *придбавання* від психологічного гніту традиціоналістської етики, розбивала кайдани, які сковували прагнення до наживи, перетворюючи останнє на заняття не лише законне, а й бажане Богові (у тому розумінні, про яке йшлося вище). Боротьба проти тілесних втіх і прагнення до матеріальних благ була, як постійно підкреслює поряд з пуританами великий апологет квакерського вчення Барклей, боротьбою *не* проти раціонального придбавання, а проти ірраціонального використання придбаного майна. Під цим мали на увазі насамперед властиву феодальному життю прихильність до *показної* розкоші. Пуритани проклинали її, як обоження рукотворного², доводячи, що Богу бажане раціональне і утилітарне застосування багатства на благо кожної окремої людини і суспільства в цілому. Аскеза вимагала від багатих не *умертвління* плоті³, а такого застосування багатства, яке диктувалося б необхідністю і служило б *практично корисній* меті. Коло такого роду етично дозволених способів користування своїм багатством характерним чином окреслюється поняттям “comfort”. Не випадково пов’язаний із цим поняттям стиль життя насамперед і найбільш чітко знаходить свій вияв у найпослідовніших прихильників такого світогляду – у квакерів. Оманливому блиску рицарської пишноти з її вельми хиткою економічною основою і відданням переваги сумнівній

¹ На цей характерний феномен правильно вказав уже Зомбарт у першому виданні свого “Капіталізму”. Слід, однак, мати на увазі, що нагромадження майна може здійснюватись під впливом двох досить відмінних між собою психологічних стимулів. Корені одного з них сягають далеко у сиву давнину. Цей стимул знаходить свій більш чіткий вияв у жертвах на благодійні цілі, родовому майні, фідейкомісах, аніж у прагненні досягти наприкінці життя високого матеріального добробуту і визнання і, насамперед, забезпечити продовження “справи”, хай навіть коштом особистих інтересів більшості дітей, котрі успадковують майно. У *цих* випадках йдеться (поряд з прагненням увічнити те, що зроблено своїми руками, і жити у ньому й після смерті) про те, щоб зберегти “splendor familiae” (велич сім’ї), тобто про марнославство, об’єктом якого виступає, так би мовити, розширена особистість засновника, в усякому разі, про егоцентричні за своєю суттю інтереси. Інакше стоїть справа з тим буржуазним мотивом, який ми тут досліджуємо. Тут лозунг аскези: “Зречтись ти мусиш, зречтись”, перетворений на позитивно-капіталістичне: “Придбавати мусиш ти, придбавати”, постає перед нами у всій своїй ірраціональності і первісній чистоті як свого роду категоричний імператив. Лише слава Божа і власний обов’язок, а не людське марнославство, виступають мотивом для пуритан, а у *наші дні* – лише обов’язок щодо свого “покликання”. Нехай той, хто схильний доводити ідею до крайніх її висновків, згадає про теорію деяких американських мільярдерів, котрі *не* вважають за потрібне заповідати своїм дітям нажиті ними мільйони, аби не позбавити їх такого морального блага, як необхідність самим працювати і наживати добро. Щоправда, в *наші дні* це не більш як “теоретична” фікція.

² Якраз *це* – як ми постійно підкреслюємо – є вирішальним релігійним мотивом (поряд із чисто аскетичними уявленнями про умертвління плоті), що особливо чітко проступає у квакерів.

³ Це заперечує Бакстер (див.: Baxter. Saint’s, everlasting rest, 12), спираючись на чисто езуїтську аргументацію: плоть мусить мати те, що їй потрібне, інакше вона зробить людину своїм рабом.

елегантності перед тверезою простотою квакери протиставляли як ідеал затишок буржуазного “home”¹ з його охайністю і солідністю².

Борючись за *продуктивність* приватногосподарського багатства, аскеза виступала як проти недобросовісності, так і проти чисто *інстинктивної* жадоби, засуджуючи останню як “covetousness”³, як “мамонізм” і т. д., – іншими словами, вона виступала проти прагнення багатства як *самоцілі*. Адже володіння майном само по собі було спокусою. Однак якраз тут аскеза перетворювалась на ту силу, що “без ліку творить добро, бажаючи усьому зла”⁴ (зло в її розумінні – це майно з усіма його спокусами). Справа полягала не лише в тім, що, в повній відповідності з Старим Заповітом і етичною оцінкою “добрих справ”, аскеза вбачала у прагненні до багатства як *самоцілі* вершину порочності; натомість як у багатстві, котре надбане в *результаті* професійної діяльності, – Боже благословення. Ще більш важливим було інше – те, що релігійна оцінка невтомної, постійної, систематичної, мирської професійної праці як найбільш ефективного аскетичного засобу і водночас найбільш надійного і очевидного засобу утвердження відродженої людини й істинності її віри неминуче мусила стати могутнішим фактором у поширенні того світорозуміння, яке ми визначили як “дух” капіталізму⁵. Якщо ж

¹ Дому (англ.).

² Як показав це на ряд! важливих моментів Вайнгартен (див.: Weingarten. Englische Revolutions Kirchen, 1868), цей ідеал був чітко сформульований квакерами вже у перший період їх розвитку. Він знаходить свій вияв і в полеміці Барклея (див. Barclay. Op. cit., p. 519 f., 533). Так, слід уникати: 1) тварного марнославства, тобто всякої бравади, облудності та прив’язаності до речей, котрі не мають *практичного* застосування і цінуються лише тому, що вони рідко трапляються (тобто заради марнославства); 2) недобросовісного користування майном, тобто *несумірно* великих трат для задоволення менш важливих потреб порівняно з необхідними витратами на життя і турботу про майбутнє. Квакер, таким чином, мовби виступає втіленням закону “граничної корисності”. “Moderate use of the creature” (помірне користування), безумовно, дозволяється, однак при цьому слід звертати *особливу* увагу на якість і добротність матеріалу і т. ін., за умови, що це не призведе до vanity (марнославства). Про все це див.: “Morgenblatt für gebildete Leser”, 1846, N 216 f. (Спеціально про комфорт і добротність матеріалів у квакерів див.: Schneckenburger. Vorlesungen, s. 96 f.)

³ Жадібність (англ.).

⁴ Гете. “Фауст”. (Пер. Миколи Лукаша.)

⁵ Вище ми вже зазначали, що *тут* не будемо розглядати питання класової зумовленості релігійних рухів (про це, див. мої статті про “Господарську етику світових релігій”). Однак для розуміння того, що, наприклад, Бакстер (на якого ми тут постійно посилаємось) зовсім не сприймає свій час очима . “буржуазії”, досить згадати, як у його ієрархії бажаних Богові професій за професіями вчених слідує спочатку husbandman (землероби), а потім у примхливому переплетінні перераховуються mariners, clothiers, booksellers, tailors (моряки, сукнарі, книготоргівці, шевці) і т. ін. Під згаданими тут mariners (що також досить характерно) Бакстер міг мати на увазі як рибалок, так і моряків. Інший характер мають висловлювання Талмуда. Див., наприклад, опубліковані у книзі Вюнше (Wünsche. Babyl. Talmud. II, 1, s. 20, 21) вказівки ребе Слезара, котрі, правда, викликали заперечення. Їх смисл зводиться до того, що комерції слід віддати перевагу перед сільським господарством (рекомендації капіталовкладень: одну третину в землеробство, одну третину в товари, одну третину тримати готівкою. – Op. cit., II, s. 68). Для тих, чия совість не знаходить заспокоєння без економічного (“матеріалістичного”, як, на жаль, все ще прийнято говорити) пояснення причинних зв’язків, додам ще таке зауваження: я надаю дуже великої ваги впливові господарського розвитку на долю релігійних

обмеження споживання поєднується з вивільненням прагнення до наживи, то об'єктивним результатом цього стає *нагромодження капіталу* шляхом примусу до *аскетичної ощадливості*¹. Ті перешкоди, які ставали на шляху споживання нажитого багатства, неминуче мусили служити його продуктивному використанню як *інвестованого* капіталу. Звичайно, міру такого впливу не можна обчислити у точних цифрах. У Новій Англії цей взаємозв'язок був настільки відчутним, що не випав з-під уваги такого визначного історика, як Джон Дойл². Однак і у Голландії, де реальне панування кальвінізму тривало лише сім років, простота способу життя, яка утвердилась у справді релігійних колах, стала при наявності багатств сильним стимулом нагромодження капіталу³. Цілком очевидно, що пуританство з його антипатією до феодального способу життя мусило рішуче стати на заваді досить поширеній скрізь і в усі часи тенденції (у нас вона сильна і понині) скуповувати за нажитий капітал дворянські землі. Англійські письменники-меркантилісти XVII ст. вбачали причину переваги голландського капіталу над англійським у тому, що в Голландії, на відміну від Англії, нажите багатство не вкладалося у землю і (що більш важливо, оскільки якраз про це, а не про придбання землі як такої, йде мова) власники великих капіталів не прагнули сприйняти Аристократичний спосіб життя,

ідей і пізніше спробую показати, як у межах нашої постановки проблеми складається процес взаємного пристосування цих двох факторів і їх взаємовідносини. Однак зміст релігійних ідей *не може* бути просто *дедукований* з економіки. Ці ідеї у свою чергу – і це цілком безсумнівно – виступають важливими пластичними елементами “національного характеру”, яким повною мірою притаманні самозаконний характер розвитку і значимість як руйнівної сили. Що ж до найбільш *важливих* відмінностей між лютеранством і кальвінізмом – то вони, крім цього, зумовлені переважно *політичними* причинами, наскільки тут взагалі мають значення релігійні моменти.

¹ Це має на увазі Є. Бернштейн, коли він у згаданій вище статті (s. 681 і 625) пише: “Аскетизм – це буржуазна чеснота”. Його зауваження *вперше* вказують на цей важливий взаємозв'язок. Однак цей взаємозв'язок є значно ширшим, аніж це вважає Бернштейн. Адже вирішальне значення тут має не лише нагромодження капіталу, а й аскетична раціоналізація всієї професійної діяльності. Для американських колоній протилежність між пуританською Північчю”, де внаслідок “аскетичного примусу до ощадливості” завжди був у наявності капітал, котрий можна було інвестувати, – з одного боку, і ситуацією на Півдні, – з іншого, чітко виявлена уже Дж. Дойлом (див. наст. прим.).

² Див. Doyle J. The English in America. II, 1887, ch. I. Існування у Новій Англії за життя першого покоління після заснування колонії товариств по виробництву й обробці заліза (1643), виробництву сукна для ринку (1659) (та, між іншим, і розквіт ремесла) – усе це є з чисто економічного погляду анахронізмом і знаходиться у різкій протилежності до становища на Півдні і у некальвіністському Род-Айленді, де панувала повна свобода совісті. Незважаючи на те, що у Род-Айленді чудова гавань, у звіті губернатора і міської ради ще у 1686 р. сказано так: “Труднощі, що мають місце у торгівлі, пояснюються тим, що нам не вистачає торгівців та людей, що мають певний достаток” (Arnold. History of the state Rhode Island, 1859, p. 490). Навряд чи можна сумніватися у тому, що однією з причин розквіту Півночі була вимога вкладати увесь здобутий капітал у справу, вимога, яка ґрунтувалася на пуританському обмеженні споживання. До цього слід додати ще не вивчену нами роль церковної дисципліни.

³ Про швидкий занепад цих кіл у Нідерландах див.: BuskenHuet. Op. cit., Bd. II, Kap. 3, 4. Все ж Грун ван Принстерер (Handboek der geschiedenis, § 303, p. 254) говорить про період *після* Вестфальського миру: “Голландці продають багато, однак споживають мало”.

вийшовши тим самим із сфери капіталістичного підприємництва¹.

...

Всюди, де утверджувалось пуританське світовідчуття, воно за всіх обставин сприяло встановленню буржуазного, *раціонального* з економічного погляду способу життя, що, звичайно, було набагато важливішим, аніж просте стимулювання росту капіталів. Пуритани були головними і єдино послідовними носіями цієї тенденції. Пуританізм стояв біля колиски сучасної “економічної людини”. Звичайно, і пуританські життєві ідеали часом не витримували натиску тих сильних “спокус”, що їх, як добре про це знали пуритани, крило в собі багатство. Ми постійно бачимо ширих прихильників пуританської віри в рядах *прогресуючих верств*² дрібної буржуазії і фермерів, і навіть “*beati possidentes*”³ серед квакерів досить часто були готові зректися своїх старих ідеалів⁴. Тут та ж сама доля, котра постійно чекала і попередницю “мирської аскези” – середньовічну “чернечу аскезу”: як тільки в обителі строго регульованого життя і обмеженого споживання раціональне ведення господарства досягало свого повного розквіту, надбане майно або ж відразу феодалізувалось (як це було до Реформації), або ж складалася ситуація, що ставила під загрозу чернечу дисципліну, і тоді проводили одне з численних “реформувань” монастирських статутів. Уся історія статутів чернечих орденів є у певному розумінні не що інше, як безперервна боротьба із секуляризуючим впливом власності. Те саме, тільки набагато більшою мірою стосується і світської

¹ Що стосується Англії, то нам відома петиція якогось знатного рояліста, подана Карлу II після його вступу до Лондона (вона цитується у книзі Ранке: *English Geschichte*, IV, s. 197), де висувається вимога законодавчим шляхом заборонити буржуазії придбання землі, аби змусити її вкладати капітал у торгівлю. Голландські “регенти” відокремились із кіл міського патриціату *завдяки* придбанню старих рицарських маєтків (див. про це наведену у книзі Fruin. *Tien jaren nit den tachtigjarigen oorlog* – скаргу 1652 р. на те, що “регента” перетворилися на рантьє і перестали торгувати). Щоправда, представники цих кіл ніколи, по суті, і не були настроєні справді по-кальвіністському. Горезвісна гонитва за знатністю і титулами, яка поширилась у колах голландської буржуазії другої половини XVII ст., уже сама по собі свідчить про те, що протиставляти англійські умови голландським слід, принаймні стосовно до *цього* періоду, досить обережно. Сила успадкованого капіталу зламала тут аскетичний дух.

² На це звертає увагу вже В. Петті (див.: *Petty. Op. cit.*). Усі без винятку тогочасні джерела характеризують пуританських *сектантів* – баптистів, квакерів, менонітів – як представників або неімущих, або дрібнобуржуазних верств, протиставляючи їх як великому торговому патриціатові, так і фінансовим авантюристам. Проте якраз у цьому дрібнобуржуазному середовищі, а *не* серед великих фінансистів-монополістів, державних постачальників і кредиторів, колонізаторів і promoters – виникло те, що є *характерним* для західного капіталізму: специфічна буржуазна організація промислової праці у рамках приватного господарства (див., наприклад, *Unwin. Industrial organization in 16 th and 17 th centuries. L., 1914*). Про те, що ця протилежність була відома вже сучасникам, свідчить публікація Паркера (“*Discourse concerning Puritans*”), де також акцентується протилежність між пуританами, з одного боку, і придворними та прожектерами – з іншого.

³ Благословенні власністю (*англ.*).

⁴ Про те, як це втілювалось у політиці Пенсильванії XVIII ст. і, зокрема, знайшло прояв у боротьбі за незалежність, див.: *Sharpless. A Quaker experiment in government. Philadelphia, 1902.*

аскези пуританізму. Могутнє, “revival”¹ методизму, яке передувало розквітові англійської промисловості у XVIII ст., можна уподібнити такій монастирській реформі. Тут доцільно навести уривок із Джона Веслі², який цілком міг би стати епіграфом до всього сказаного вище. Бо він свідчить про те, що вожді аскетичних рухів повністю здавали собі звіт щодо згаданого вище, на перший погляд парадоксального, взаємозв’язку (у тому значенні, про яке йшлося вище)³. Веслі пише: “Я боюся того, що там, де зростає багатство, тією ж мірою зменшується релігійне завзяття. Тому, виходячи з логіки речей, я не бачу можливості, щоб відродження істинного благочестя могло тривати протягом довгого часу. Бо релігія *неминуче мусить* породжувати як працелюбність (industry), так і ощадливість (frugality), а ці властивості неминуче ведуть до багатства. Там же, де зростає багатство, там зростають і гординя, пристрасті і любов до мирських благ в усіх їх різновидах. Як же можна розраховувати на те, що методизм, ця релігія серця, яка зараз квітне, як земне дерево, збереже свій нинішній стан? Методисти повсюди стають старанними і ощадливими, отже їх майно зростає, разом із тим відповідно зростають їхня гординя, пристрасті, любов до плотських і мирських втіх і зарозумілість. Внаслідок цього зберігається лише форма релігії, тим часом дух її поступово вивітрюється. Невже ж немає засобу, який міг би перешкодити такому невпинному занепадові чистої релігії? Ми не можемо заборонити людям, щоб вони були старанними й ощадливими. *Ми мусимо закликати всіх християн, щоб вони наживали стільки, скільки можуть, і зберігали все, що можна, тобто ставали багатими*”. (За цим слідує умовляння, щоб “ті, хто наживає скільки може і зберігає скільки може”, були готовими “віддати усе, що вони можуть”, аби зберегти ласку Божу і нагромадити скарби на небесах.) Очевидно, в цих словах до найменших дрібниць знаходить свій прояв той взаємозв’язок, на який ми звернули увагу вище⁴.

¹ Відновлення (англ.).

² Те ж саме див.: Southey. *Leben Wesleys*. Кар. 29. На цей уривок мою увагу звернув проф. Ешлі у 1913 р. (я про це не знав). Е. Трьольч (якого я повідомив про цей уривок) уже цитував його.

³ Це місце ми радимо перечитати усім тим, хто вважає, що вони краще поінформовані і розумніші, ніж *самі* вожді і сучасники цих релігійних рухів, які, безсумнівно, дуже добре розуміли, що вони робили і яких небезпек зазнавали. Справді, не можна так просто, як це робить дехто з моїх критиків, заперечувати цілком очевидні істини, які до цього ніхто й не думав ставити під сумнів, і глибинні рушійні сили, які я спробував вивчити дещо глибше. На жаль, така легковажна критика траплялась. У XVII ст. ніхто й не думав сумніватися у наявності такого зв’язку (див. також Manley. *Usury of 6% examined*. 1669, p. 137). Окрім вищезгаданих авторів, ті взаємозв’язки, про які йде мова, сприймалися як щось само собою зрозуміле поетами (Г. Гейне і Дж. Кітсом), вченими (Маколеєм, Каннінгом, Роджерсом) і письменниками (наприклад, М. Арнольдом). Щодо новітньої літератури див.: Ashley. *Birmingham industry and commerce*. 1913. Автор цієї праці у своєму листі висловив повну згоду з моєю точкою зору. В цілому з цієї проблеми див. статтю Х. Леві, що згадується у прим. 284.

⁴ Найкращим з аргументів на користь того, що пуритани класичної епохи сприймали цей взаємозв’язок як щось само собою зрозуміле, служить вислів Mr. Moneylove (містера любителя грошей) із твору Беньяна: “Можна стати релігійним, *для того, щоб розбагатіти*, наприклад,

Ті великі релігійні рухи, чиє значення для господарського розвитку полягало насамперед у їх аскетичному *виховному* впливі, здійснювали, як це підкреслює Веслі, свій найповніший *економічний* вплив, як правило, тоді, коли розквіт *чисто* релігійного ентузіазму був уже позаду, коли конвульсивні спроби здобути царство Боже поступово розчинялись у тверезій професійній добропорядності і корені релігійного почуття поступово відмирили, поступаючись місцем утилітарній посеїбчності. В цей час, якщо скористатися визначенням Доудена, “Робінзон Крузо”, *ізолювана від світу економічна людина*, котрий, поміж іншим, займався і місіонерством¹, витіснив у народній фантазії “пілігрима” Беньяна, цього одинака, всі зусилля якого спрямовані на те, щоб швидше поминути “ярмарок марнославства” і досягти царства Божого. Коли слідом за цим утверджувався принцип “to make the best of both worlds”², то, зрештою, як вказав уже Доуден, чиста совість ставала одним з компонентів комфортабельного буржуазного життя. Про це добре говорить німецька приказка про “м’яку подушку”. Тим, що сповнена інтенсивного релігійного життя епоха XVII ст. заповіла своїй утилітарно настроєній спадкоємниці, була передусім бездоганно чиста (ми могли б навіть сказати: по-фарисейському) чиста совість, яка супутня наживі – коли, звичайно, остання не виходить за межі легальності.

Від “Deo placere vix potest”³ не лишилося й сліду⁴. Так виникає специфічно *буржуазний професійний етос*. Буржуазний підприємець, сповнений свідомості, що він діє милістю Божою і з Божого благословення – за умови, що він не переступав меж формальної коректності, тобто його моральність була бездоганною, а те, як він розпоряджався своїм багатством, не виникало осуду, – мав право *дбати про свої ділові інтереси і навіть зобов’язаний був робити це. Більше того, релігійна аскеза надавала в його розпорядження тверезих, добросовісних, надзвичайно працелюбних*

для: того, щоб збільшити свою клієнтуру”, бо те, *заради чого* людина здобуває віру, значення не має (див. Bunyan. Pilgrim’s progress. ed. Tauchnitz, p. 114).

¹ Даніель Дефо був ревним нонконформістом.

² Найкращим чином скористатися обома світами (*англ.*).

³ Навряд чи буде бажане Богові (*латин.*).

⁴ Шпенер також (див. Spener. Theol. Bedenken, III, s. 426 f., 429, 432 f.) вважає, що торгові професії, сповнені спокус і небезпек, однак він у відповідь на поставлене йому питання пояснює свою точку зору так: “Мені любо бачити, що дорогий моему серцю приятель не відає жодних докорів совісті щодо своєї торгової діяльності, а дивиться на неї як на такий спосіб життя, який іде на користь роду людському, і тим самим творить любов по волі Божій”. У багатьох інших місцях це детальніше мотивується меркантилістськими міркуваннями. Якщо в ряді випадків Шпенер у чисто лютеранському дусі визначає жадобу багатства як головну небезпеку (посилаючись на 1 Тим., 6, 8 та на Ісуса сина Сірахового), вимагаючи приборкання такого прагнення (при цьому він стає на точку зору “обмеження необхідним для прожиття” – s. 435), то водночас він сам ослаблює свої вимоги посиленням на сектантів, котрі досягають великих успіхів, однак осяяні Божою благодаттю (p. 175, A. 4). Як *наслідок* добросовісної професійної діяльності багатство не викликає у Шпенера ніяких заперечень, його точка зору у цьому питанні внаслідок впливу на нього лютерівських ідей є менш послідовною, аніж погляди Бакстера.

працівників, котрі дивились на роботу як на бажану Богові життєву мету¹. Аскеза давала йому і спокійну впевненість у тому, що неоднаковий розподіл земних благ, так само як приреченість до спасіння лише небагатьох, – це справа провидіння Божого, який переслідує свої таємні, незнані для нас цілі². Уже Кальвінові належить часто цитований пізніше вислів, що “народ”, тобто робітники і ремісники, покірні волі Божій лише доти, доки бідні³. Нідерландці (Пітер де ля Кур та ін.) “секуляризували” цю тезу таким чином: люди у переважній більшості *працюють* лише доти, доки їх змушує до цього нужда, і це формулювання лейтмотиву капіталістичного господарства увійшло потім до теорії “продуктивності” низької заробітної плати як один із її компонентів. І тут у певній відповідності з тим розвитком, про який ми вже вели мову вище, в міру відмирання своїх релігійних коренів ідея непомітно набирала утилітарного відтінку. Середньовічна етика не лише допускала старцювання, але навіть зробила його свого роду ідеалом у жебракуючих орденах. І в миру жебраки іноді розглядались як певний “стан”, значення якого полягає в тім, що він надає багатим сприятливу можливість творити добрі діла, подаючи милостиню. Ще англійська соціальна етика епохи Стюартів була внутрішньо дуже близька до цієї точки зору. І лише пуританська аскеза сприяла формуванню того суворого англійського законодавства про бідних, яке повністю змінило існуючий стан справ. Вона змогла зробити це тим легше, що протестантські секти і строго пуританські громади справді не знали жебракування у своєму середовищі⁴.

З іншого боку, якщо мати на увазі робітників, то у цінцендорфівському різновиді пієтизму ідеалом виступає вірний своєму професійному обов’язку робітник, який не прагне до наживи, – саме він уподоблюється своїм життям

¹ Бакстер (див.: Baxter. Op. cit., II, p. 16) застерігає проти найму в прислуги “незграбних, флегматичних, млявих, чуттєвих і вайлуватих людей”, рекомендуючи віддавати перевагу “godly servants” (благочестивим слугам) не лише тому, що “недоброчесні” зможуть “добре працювати лише під наглядом”, а насамперед тому, що “істинно благочестива прислуга виконуватиме свої обов’язки як обов’язки *перед Богом, як ніби Він сам вимагає від неї виконання своєї роботи*”. Інші ж люди не схильні “перетворювати це на *справу совісті*”. І навпаки: ознакою святості у того, хто працює, виступає не стільки зовнішнє виконання ним релігійних приписів, скільки “conscience to do their duty” (чесне виконання своїх обов’язків). Очевидно, що інтереси Бога співпадають тут з інтересам роботодавця. Також і Шпенер (див.: Theol. Ved., III, s. 172), котрий в інших випадках настійно рекомендує залишати *час* для роз думів про Бога, вважає за очевидне, що робітник мусить задовольнятися крайнім мінімумом вільного часу (лише неділею). Англійські письменники з повною на те підставою називали протестантських іммігрантів “піонерами кваліфікованої праці”. Див. також свідчення у Леві: Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus, s. 53.

² З приводу аналогії між “несправедливим” з людського погляду приреченням лише одних людей до спасіння і таким же несправедливим, однак такою ж мірою бажаним Богові розподілом матеріальних благ див.: Hoornbeek. Op. cit., I, s. 153. До того ж бідність сама по собі дуже часто розцінюється як симптом гріховних лінощів (див.: Baxter. Op. cit., I, p. 380).

³ На думку Т. Адамса (Works of the Pur. div., p. 158), Бог залишає так багато людей бідними насамперед тому, що вони, як відомо, не здатні протистояти тим спокусам, які несе з собою багатство. Адже воно часто здатне позбавити людину релігійної віри.

⁴ Див. вище прим. 239 і згадану там роботу Х. Леві. На це звертають увагу всі дослідники цього питання (стосовно гугенотів про це пише Манлі).

до апостолів і, отже, має харизму учнів Христових¹. Ще радикальнішими були на перших порах аналогічні погляди у баптистських колах. І, звичайно, аскетична література майже *всіх* віросповідань виходить з того, що добросовісна праця (навіть при низькій оплаті), яка виконується тими, кому життя не дало нічого іншого, є справою, надзвичайно бажаною Богові. У цьому відношенні протестантська аскеза сама по собі не внесла нічого нового. Проте вона не лише неймовірно поглибила ці уявлення, а й додала до існуючих норм те, що, власне, *тільки й визначало* силу її впливу: психологічний *імпульс*, який виникав внаслідок ставлення до своєї праці як до *покликання*, як до найнадійнішого і, зрештою, часто *єдиного* засобу переконатися у власній обраності². Разом з тим аскеза легалізувала також експлуатацію цієї специфічної схильності до праці, оголосивши “покликанням” також і прагнення підприємця до збагачення³. Цілком очевидно, що *виключне* прагнення здобути потойбічне спасіння шляхом виконання професійних обов’язків, розглядаючи їх як своє покликання, і строга аскеза, якій церква підпорядкувала насамперед неіміщні класи, сприяли зростанню “продуктивності” праці у капіталістичному значенні цього слова. Ставлення до праці як до покликання стало для сучасного робітника таким же характерним, як і аналогічне ставлення підприємця до наживи. Такий проникливий американський спостерігач, як сер Вільям Петті, зобразив цю нову для того часу ситуацію, вказавши на те, що економічна могутність Голландії XVII ст. пояснюється наявністю там численних “dissenters”⁴ (кальвіністів і баптистів), людей, котрі вбачають у

¹ Подібні явища мали місце і в Англії. Сюди належить, наприклад, і той різновид пієтизму, який, згідно Лоу (Law. Serious, call., 1798). проповідує *бідність*, цнотливість і – на перших порах – втечу від світу.

² Діяльність Бакстера у громаді Кіддермінстера (котра до його прибуття перебувала у стані повного занепаду), яка за ступенем досягнутого успіху майже не мала аналогів в історії практичного душеспасіння, є одночасово і типовим прикладом того, як аскеза виховувала у масах схильність до праці – у марксистській термінології – до “виробництва додаткової вартості” – і тим самим *взагалі створювала можливість* використовувати їх у рамках капіталістичних підприємств (домашньої промисловості, ткацтва). Таким є в загальних рисах каузальний зв’язок між згаданими явищами. З точки зору Бакстера, його підлеглі, включаючись у сферу капіталістичної діяльності, служили тим самим його релігійно-етичним інтересам. З погляду капіталістичного розвитку вони слугували капіталістичному “духові”, сприяючи розвитку останнього.

³ І ще одна обставина: можна, звичайно, сумніватися щодо того, наскільки та “радість”, яку викликав у середньовічного майстра створений ним “виріб”, – про що так багато вели мову, – може вважатися психологічно дійовим фактором. Проте, без сумніву, щось подібне справді мало місце. В усякому разі безсумнівно, що аскеза *позбавила* працю такої посейбічно? мирської привабливості (у наші дні капіталізм знищив її повністю), перенісши її цінність у потойбічний світ. Професійна діяльність *як така* є бажаною Богові. Знеосіблений характер сьогоденної праці, її безрадісність, безсенсовність з погляду окремо взятої людини в цю добу ще не здобувають релігійного пояснення. Капіталізм у період свого виникнення потребував робітників, котрі вважали справою своєї *совісті* підкорятися економічній експлуатації. Сьогодні ж цей лад займає настільки міцні позиції, що не потребує потойбічних стимулів для того, аби пробудити у робітника бажання працювати.

⁴ Дисидентів (англ.).

праці та інтенсивній підприємницькій діяльності свій обов'язок перед Богом. Органічному соціальному устрою у тому його фіскально-монополістичному варіанті, якого він набув у англiканствi при Стюартах, зокрема у концепції Вільяма Лода – цій спілці церкви і держави з “монополістами” на ґрунті християнського соціалізму, – пуританізм, усі прибічники якого були рішучими противниками *такого* капіталізму торгівців, перекупників і колоніалістів, які користувалися державними привілеями, протиставляв індивідуалістичні імпульси раціонального легального підприємництва, яке ґрунтувалося на особистих якостях та ініціативі. І якщо підтримана державними привілеями монополістична промисловість Англії невдовзі почала занепадати, то раціональне підприємництво пуритан відіграло вирішальну роль у розвитку тих промислових галузей, які виникли без будь-якої підтримки з боку держави, а часом і незважаючи на незадоволення влади і всупереч їй¹. Пуритани (Прінн, Паркер) рішуче відмовлялись від співробітництва з “придворними прожекетерами” крупнокапіталістичного гатунку, вважаючи, що ця категорія людей викликає еумнівi з етичного погляду. Вони пишалися своєю буржуазною діловою мораллю, вбачаючи в останній справжню причину тих переслідувань, яких вони зазнавали з боку придворних кіл. Уже Даніель Дефо пропонував для боротьби з “дисидентами” вдатися до бойкоту банківських векселів і денонсації внесків. Протилежність цих двох різновидів капіталістичної діяльності у багатьох відношеннях відповідає відмінностям між релігійними вченнями їх представників. Нонконформісти ще у XVIII ст. постійно зазнавали знущань як носії “spirit of shopkeepers”² і переслідувались за зраду ідеалів старої Англії. У цьому полягала і протилежність між пуританським і єврейським господарським етосом – уже сучасники (Прінн) розуміли, що якраз перший, а не другий був буржуазним господарським етосом³.

Один із конститутивних компонентів сучасного капіталістичного духу, і не лише його, а всієї сучасної культури: раціональна життєва поведінка на основі *ідеї професійного покликання*, виник – і наша праця присвячена доведенню цього – із духу *християнської аскези*. Досить ще раз згадати цитований на початку нашого дог слідження трактат Франкліна, щоб

¹ Див. про цю протилежність і цю еволюцію вже згадувану вище (прим. 239) книгу Леві. Характерна для Англії XVII ст. різко антимонопольна спрямованість громадської думки історично склалася внаслідок поєднання *політичної* боротьби проти королівської влади (Довгий парламент виключив монополістів зі складу своїх депутатів) з етичними мотивами пуританізму та з економічними інтересами дрібної і середньої буржуазії, ворожої фінансовим магнатам. Declaration of the army від 2 серпня 1652 р., а також петиція левеллерів від 28 січня 1653 р. висувають поряд з вимогами скасування акцизу, мита, непрямих податків та запровадження single tax (єдиного податку) на estates (майно) насамперед вимогу free trade (вільної торгівлі), тобто скасування всіх монополістичних обмежень у галузі торгівлі як всередині країни, так і за кордоном, розглядаючи їх як порушення прав людини. Щось подібне можна знайти вже у “Великій ремонстрації”.

² Духу крамарів (англ.).

³ Пор.: Levy H. Okon. Liber., s. 51 f.

побачити, якою мірою істотні моменти того способу мислення, який ми визначили як “дух капіталізму” відповідають тому, що ми вище визначили як зміст пуританської професійної аскези¹, тільки без її релігійного обґрунтування – у часи Франкліна воно вже відмерло. Взагалі думка, що сучасна професійна діяльність несе на собі відбиток *аскетизму*, сама по собі не нова. Той факт, що обмеження людської діяльності рамками професії разом з відмовою від фаустівської багатогранності людини (відмовою, яка слідує із цього обмеження) є у сучасному світі обов’язковою передумовою всякої продуктивної діяльності і що, таким чином, “справа” і “зречення” сьогодні взаємно пов’язані одне з одним, – цей основний аскетичний мотив буржуазного стилю життя (за умови, що йдеться саме, про стиль, а не про його відсутність) хотів довести до нашої свідомості уже *Гете* на вершині своєї життєвої мудрості, про що свідчать його “Роки мандрів” і те, як він завершив життєвий шлях *Фауста*². Для Гете усвідомлення цього факту означало відмову і прощання з епохою гармонійно розвиненої і прекрасної людини, з епохою, повторення якої для нашої культури так само неможливе, як для давнини неможливим було повернення до епохи розквіту афінської демократії. Пуританин *прагнув* бути людиною професії, ми *мусимо* бути такими. Бо в міру того, як аскеза переносилась із чернечої келії у професійне життя і оволодівала цариною мирської моралі, вона починала відігравати певну роль у формуванні того грандіозного космосу сучасного господарського устрою, який був пов’язаний з технічними і економічними передумовами машинного виробництва і який в наш час примусовим чином формує життєвий стиль кожної людини, – причому *не* лише тих людей, які безпосередньо пов’язані з ним своєю виробничою діяльністю, а й узагалі всіх, хто з моменту народження ввергнутий у цей механізм. І цей примус існуватиме, мабуть, до того часу, доки не вигорить останній центнер пального. За словами Бакстера, турбота про мирські блага мусить непокоїти його святих не більше, ніж “тонкий плащ, який можна будь-коли скинути”³. Проте волею долі цей плащ перетворився на сталевий панцир. В міру того, як аскеза почала перетворювати світ, дедалі сильніше впливаючи на нього,

¹ Того факту, що не досліджені нами релігійні корені таких висловів, як, наприклад, “honesty is the best policy” (чесність – найкраща політика) (слова Франкліна з приводу *кредиту*), є також пуританськими, ми торкнемося пізніше (див. наступну статтю). Ми обмежимося тут лише тим зауваженням Д. Раунтрі (Rowntree J. A. Quakerism, past and present, p. 95–96), на яке звернув мою увагу Е. Бернштейн: “Це простий збіг чи *закономірність*, що висока духовність квакерів поєднується у них з витонченістю і тактом у мирських справах? Справді, істинна доброчесність сприяє успіхам у торгівлі, бо вона є гарантією чесності, виховує в людині почуття обережності і передбачливості, такі важливі для авторитету в суспільстві і кредиту, котрі виступають необхідними передумовами багатства” (див. наст. статтю). У XVII ст. вислів “чесний як гугенот” став приповідкою, так само як і добропорядність голландців, котра так дивувала В. Темпла, а сторіччям пізніше – чесність англійців Іорівняно з народами континентальної Європи, які не здобули такого роду етичного виховання.

² Це добре показано у книзі: Vielschowsky. Goethe. 27. Aufl., 1914, Bd. 2, Kap. 18. Схожі думки про розвиток *наукового* “космосу” знаходимо й у Віндельбанда наприкінці розділу “Розквіт німецької філософії” другого тому його “Історії нової філософії”.

³ Див.: Saints’ everlasting rest, cap. 12.

зовнішні мирські блага дедалі більше підкоряли собі людей, здобувши нарешті таку владу над ними, якої не знала вся попередня історія людства. Сьогодні дух аскези – хто знає, назавжди чи ні? – полишив цю мирську оболонку. В усякому разі капіталізм, що здобув перемогу, не потребує більше такого роду опори відтоді, як він почав базуватися на механічній основі. Відходять у минуле і рожеві мрії епохи Просвітництва, цієї сміхотливої спадкоємниці аскези. І лише уявлення про “професійний” обов’язок” мандрує ще по світу, як привид минулих релігійних ідей. У тих випадках, коли “виконання професійного обов’язку” не можна прямим чином співвіднести з вищими духовними цінностями, або, навпаки, коли його суб’єктивно не відчувають як безпосередньо економічний примус, сучасна людина, як правило, просто не вникає в суть цього поняття. Сьогодні прагнення до збагачення, позбавлене свого релігійно-етичного змісту, набирає там, де воно досягає своєї найбільшої свободи, а саме у США, характеру нестримної пристрасті, часом близької до спортивної¹. Нікому ще не відомо, хто в майбутньому заселить цю спустілу обитель аскези; чи постануть в результаті цієї грандіозної еволюції зовсім нові пророки, а чи відродяться з новою силою старі уявлення та ідеали, чи не наступить доба механічного заціпеніння, сповнена гарячкових спроб людей повірити у власну значимість. Тоді щодо “останніх людей” цієї культурної еволюції стануть істинними слова: “Бездушні фахівці, безсердечні сластолюбці – ці нікчеми уявили собі, ніби вони досягли ще не знаного ніким ступеня людського розвитку”.

Якщо вони претендують бути не попереднім, а завершальним етапом дослідження².

...

¹ “Хіба не може стара людина піти на відпочинок, маючи 75 тисяч доларів прибутку щорічно? Ні! Вітрина магазину має бути розширена на 400 футів. Навіщо? Бо цим, як він гадає, він затьмарить усіх. Вечорами, коли його дружина і діти зайняті читанням, він мріє лише про сон; у неділю ж він щоп’ять хвилин поглядає на годинника й не може дочекатись, доки мине цей день. Оце вже справді бідолашне існування!” Таку характеристику дав один емігрант з Німеччини своєму тестеві, великому *dry-good-man* (торгівцеві галантерейними товарами) у місті на березі Огайо. Такі міркування видались би “старому цілком незрозумілими, і він кваліфікував би їх як прояв німецької млявості.

² Я вважаю, що ці слова, так само як і зауваження у тексті і виносках, що їм передують, мусять виключати будь-які непорозуміння щодо того, чого я *прагнув* у даному дослідженні, і я не бачу *ніякої потреби щось додавати* до цього. Замість того, щоб прямо продовжувати роботу відповідно до тієї програми, про яку мовилось вище, я вирішив спочатку описати результати моїх порівняльних досліджень у галузі *всесвітньо-історичних зв’язків між релігією і суспільством*. Зроблено це було мною почасти через випадкові обставини, зокрема внаслідок появи праці Є. Трьольча (“*Soziallehren der christlichen Kirchen*”), де багато що із задуманого мною виконано так, як не міг би це зробити я, оскільки не належу до фахівців-теологів; почасти ж з тією метою, щоб міркування про пуританську етику не виявились чимось ізольованим і розглядались як момент загального культурного розвитку. Наступна стаття являє собою не що інше, як короткий нарис, написаний; для пояснення змісту поняття “секти”, яке ми використовували, і водночас для пояснення значення пуританської концепції *церкви* для капіталістичного духу нового часу.

ГЛОБАЛЬНА ЕТИКА



Піднятися з бруду, *ВКFoxh*, 2017 р.*

*стінопис у м. Києві (вул. Князів Острозьких 30)
фото з facebook сторінки художниці

Термін “глобалізація” походить від латинського “*globus*”, що в перекладі означає коло, сфера. Згадки про перші глобуси, чи “земне яблуко”, як його називали пізніше, з’являються в літературі ще до нашої ери, однак, об’єктом окремих досліджень глобалізація та її наслідки стали тільки у ХХ столітті.

Наочно прослідкувати стрімкі темпи популяризації терміну дозволяє *Гугл Енграм* (англ. *Google Ngram Viewer*) – пошуковий сервіс, створений відслідковувати частоту використання слів у книгах (станом на 2015-й рік аналізований ресурсом масив літератури налічував близько 25 мільйонів книг¹). За даними сервісу, стрімке використання слова “глобалізація” в англomовній літературі розпочинається з

¹ Heyman S. Google Books: A Complex and Controversial Experiment [Electronic resource] // The New York Times. – 2015. – Mode of access: http://www.nytimes.com/2015/10/29/arts/international/google-books-a-complex-and-controversial-experiment.html?_r=1

середини 1980-тих, до середини 1990-тих воно зростає у 18 разів, а до 2005-го аж у 83 рази (!). Ця статистика добре ілюструє силу з якою глобалізація ввірвалася в наше життя. Навряд чи сьогодні можна зустріти людину, яка ніколи не чула цього слова. Однак, що таке глобалізація? Що уможливило її появу? Чи впливає вона на нас і як? Зрештою, чи можна говорити про нові глобальні правила людського співжиття та що вони собою становлять?

Глобалізація: історичний та соціальний контекст

Знайомлячи своїх читачів з історією глобалізації, один із дослідницьких центрів Єльського університету (США)¹, напівжартома відзначає, що глобалізація – це нове слово, яке позначає старий процес, який розпочався приблизно 50-100 тисяч років тому, коли перші “*homo sapiens*” вирішили покинути Африку й поступово зайняли територію Австралії, Європи та Азії. Таке, на перший погляд, парадоксальне представлення сучасного процесу, насправді спрощено подає одну з найважливіших його характеристик – подолання меж і кордонів, перетворення світу в єдине ціле, частини якого стають тісно взаємопов’язані одна з одною.

Історики глобалізації поділяють розвиток цього процесу на кілька етапів:

I. Архаїчна глобалізація, що мала місце від початку зародження перших цивілізацій до початку XVII століття. Вона пов’язується з появою великих давніх держав-імперій, які, розширюючись, створювали всередині себе певний єдиний простір (наприклад, Римська держава з її об’єднуючими дорогами, латиною, правом та християнством), появою й поширенням світових релігій (буддизму, християнства та ісламу) та зростанням міжнародних торгівельних зв’язків між державами Європи, Близького й Далекого Сходу. Головними провідниками глобалізації на цьому етапі стають купці, мандрівники, паломники та місіонери.

II. Прото-глобалізація – XVII-XVIII століття; вона позначилася виникненням великих морських імперій – Іспанської, Португальської та Британської, які об’єднували різні континенти. Передумовою їх появи стала епоха великих географічних відкриттів, яку часом визначають за початок глобалізації. В цей час відбувається величезний культурний

¹ YaleGlobal Online [The Whitney and Betty MacMillan Center for International and Area Studies at Yale].

обмін між державами східної та західної півкуль. Особливо помітним він став у сільському господарстві, що значною мірою допомогло подолати голод. Саме як наслідок цього обміну на українському столі з'явилися картопля, помідори, какао, шоколад та багато інших продуктів.

III. Сучасна глобалізація – з XIX століття і дотепер. Вона стала можливою, в першу чергу, завдяки розвитку індустріалізації та науковим відкриттям XIX століття. Йдеться про небувале зростання міжнародної торгівлі та руху капіталу, прорив у розвитку та здешевіння транспорту і зв'язку, знань і технологій, швидкий рух інформації, міграцію, поступову універсалізацію умов життя й популяризацію ліберальних демократичних цінностей та ін. Таким чином, на цьому етапі наша планета, за висловом Маршала Маклюена, перетворюється в “глобальне село” – весь світ стає близьким, знайомим та досяжним, або “стиснутим” (Рональд Робертсон).

Тімоті Снайдер¹ наполягає на виокремленні двох етапів глобалізації: (1) 1860-70 роки та (2) 1980-ті – 2000-ні. Обидва історичні періоди поділяють низку характеристик: зростання зв'язків між країнами, стрімкий розвиток торгівлі, наукові відкриття, висока мобільність населення та ін. Однак, попри свій небувалий до цього розмах, “перша глобалізація” (за Снайдером) обривається Першою Світовою війною – вибухом, спричиненим легковажним ставленням до наслідків глобалізації: підвищенням рівня конкуренції, швидким зростанням соціальної та економічної нерівності між країнами, відсутністю ширшої, як би пафосно це не звучало, відповідальності за світ. Іншими словами – через нерозуміння та недооцінку значення глобальної етики.

До схожих загроз, що їх несе в собі глобалізація привертає увагу Томас Фрідман². Глобалізація пропонує новий стиль та спосіб життя, поступово роблячи його безальтернативним. Описуючи цей стиль, Фрідман використовує порівняння зі спортом. Він називає глобалізацію забігом на стометрівку, який [забіг] одразу після досягнення фінішу має продовжуватися знову і знову нескінченну кількість разів. Конкуренція, в яку ставить глобалізація пересічну людину схожа на щоденний бій за виживання, що часто призводить до природної реакції – бажання втекти

¹ Американський історик та громадський діяч, спеціаліст з історії центрально-східної Європи, один з найбільших “адвокатів України” на міжнародній арені.

² Міжнародний оглядач газети “Нью-Йорк Таймс” (*The New York Times*), автор численних книг з глобалізації та триразовий лауреат Пулітцерівської премії.

чи відгородитися від неї. Як наслідок – розвиток глобалізаційних процесів, попри всі блага, які пропонує глобалізація, супроводжується або тягне за собою потужний вибух локальних/національних ідентичностей, спроб додаткового захисту власної самобутності, намагання сховатися в більш звичному та психологічно комфортному минулому, що виливається в антиглобалізаційні та антимодернізаційні рухи.

Нова глобалізація 2000-х ризикує повторити помилки своєї попередниці. Суттєвими ознаками цього стають серйозні загострення соціальної та економічної нерівностей, що в реальному житті виливаються в такі явища як величезні хвилі легальних та нелегальних мігрантів, прихід до влади партій популістів, які пропонують швидкі рецепти вирішення важких проблем, тощо. Як наслідок, ситуація погіршується за принципом снігової лавини, коли невирішення одних проблем, неодмінно призводить до появи низки інших, які, в свою чергу, запускають наступні, і так далі. Донесення необхідності комплексного підходу до вирішення проблем, які актуалізуються глобалізацією та розробка дорожньої мапи до їх, якщо не вирішення, то хоча б мінімізації, є завданням низки міжнародних інституцій, які пропонують оновлений підхід до бачення сучасної глобальної етики, про що детальніше йтиметься в наступних частинах розділу.

Чотири “обличчя” глобалізації

Однак, перед тим, як перейти до питання викликів, які стоять перед глобальною етикою, розгляньмо детальніше, а що ж саме розуміється під сучасною глобалізацією та через кого вона реалізується.

Семюел Гантінгтон та Пітер Бергер [5] виокремлюють чотири напрями/рівні розгортання глобалізаційних процесів:

По-перше, глобалізація розгортається на рівні міжнародної економіки – так званих, транснаціональних корпорацій, які охоплюють низку країн та пропонують універсальну корпоративну культуру. Згадані дослідники називають її “давоською”, за назвою місця проведення Всесвітнього економічного форуму – заходу, який щороку об’єднує близько 2500 вищих керівників бізнесу, банкірів, урядовців, міжнародних політиків та інтелектуалів з метою сприяння розвитку міжнародної співпраці¹. Давоська культура – це універсальна культура

¹ Форум проводиться на початку кожного року в швейцарському місті Давос. Одним із засновників форуму став український економіст і меценат Богдан Гаврилишин (1926-2016).

бізнес-світу, ключовими цінностями adeptів якої є індивідуалізм, політична демократія та ринкова економіка. Представники цієї культури часто мають економічну або суспільствознавчу освіту, вільно володіють англійською та часто подорожують. Умови їх праці практично не залежать від географії. Відділення великого міжнародного банку чи ІТ-компанії в Києві, Токіо, Нью-Йорку чи Преторії фактично нічим не відрізнятиметься (причому, йдеться як про дизайн самого офісу, так і про робочу мову чи цінності співробітників). Попри те, що за оцінками Гантінгтона та Бергера представники цієї культури складають близько 1% відсотка населення, вони є найвпливовішим сегментом, який задає порядок денний для всіх решти.

По-друге, рівень інтелектуальної культури чи як її називають автори – “культура клубу інтелектуалів”¹. Сюди належать представники закладів освіти, міжнародних фондів й організацій, аналітичних центрів (англ. *think tanks*), митці та ін., які поділяють цінності, установки, цілі та спосіб життя. Ця група не є такою заможною, як попередня, але саме вона здатна актуалізувати суспільну дискусію щодо тих чи інших цінностей та необхідності суспільних перетворень – забезпечення прав людини, утвердження соціальної та гендерної рівності тощо.

По-третє, масова культура – культура, носіями якої є широкі народні маси та яку просувають головним чином комерційні торгіві, розважальні, харчові та інші підприємства. Часто напівжартома цю культуру називають “мак-культурою” – культурою МакДональдзу, МакКартні та Макінтошу², без яких важко уявити сучасність. Налагодження масового виробництва та масова культура стали причинами швидкої зміни у сприйнятті й ставленні до речей повсякденного вжитку – речі стали відносно легко доступними та легкозамінними, що мало своїм наслідком розвиток культури споживацтва. З часом, таке ставлення поширилося і на людські взаємини.

І, нарешті, по-четверте, соціально-політичні рухи – від рухів за права людини та гендерну рівність до руху за здоровий спосіб життя, вегетаріанство тощо. Ключовими елементами, що культивуються такими рухами стають загострені почуття відповідальності та поваги –

¹ В англійському оригіналі – *faculty club culture*.

² МакДональдз – мережа ресторанів швидкого харчування, Пол МакКартні – британський співак, один з учасників найуспішнішого в історії поп-музики гурту “Бітлз” (*The Beatles*), Макінтош або скорочено Мак – лінія персональних комп’ютерів компанії “Еплл” (*Apple Inc.*); назва “Макінтош” походить від назви сорту яблука, зображення яких стало логотипом бренду.

до себе і власного тіла, до своїх сусідів та співгромадян, інших живих істот, навколишнього середовища тощо.

Таким чином, представники кожного зі згаданих Гантінгтоном та Бергером “облич” глобалізації виникають як продукт тих благ, які дає нам глобалізація: можливості вибору, доступності тощо, але в той же час, кожен з них опиняється перед низкою моральних дилем та викликів, про які йтиметься далі.

Формування глобальної етики та її зміст

Термін “глобальна етика” постав у науковому світі в останні кілька десятиліть, одразу ставши популярним в кількох галузях на межі етики – теології (Ганс Кюнг¹), філософії (Найджел Довер²), політології та міжнародних відносинах (Мервін Фрост³) та ін.

Щодо змісту глобальної етики, то до його бачення існує декілька підходів. З одного боку, глобальну етику можуть розуміти як певний *універсальний моральний мінімум*. Саме на такий підхід опиралися члени Генеральної Асамблеї ООН під час прийняття “Загальної декларації прав людини” (прийнята 10 грудня⁴ 1948 року). Фактично, документ окреслив головні етичні настанови та ключові цінності, що презентуються як правила співжиття в сучасному світі. Разом з тим, вже з перших дискусій навколо документу стало зрозуміло на скільки хистким є такий мінімум. До прикладу, поряд із беззаперечним визнанням окремих базових прав людини – як-то, право на життя, – погляди підписантів декларації на межі такого права могли суттєво відрізнятись (коли починається життя – від народження, чи від зачаття? коли воно має закінчуватися – з природною смертю, чи коли захоче сама людина? та ін.). Така неоднозначність у формулюванні низки положень декларації призвела спочатку до того, що частина країн утрималася від її прийняття, а пізніше до усвідомлення, що багато з положень Документу є радше дороговказом, який ще тільки належить конкретизувати та втілити в життя.

¹ Сучасний католицький теолог, автор книг “Глобальна відповідальність: у пошуках нової всесвітньої етики” (1992), “Глобальна етика для глобальної політики й економіки” (1998), “Як творити добро та уникати зла: глобальна етика від витоків юдаїзму” (2009).

² Сучасний британський філософ, автор книг “Бідність у світі: виклики та відповіді” (1983), “Світова етика: новий порядок денний” (1997), “Етика війни і миру: космополітизм та інші точки зору” (2009), “Глобальне громадянство: критичний вступ” (2016).

³ Сучасний британський політолог, автор книг “Етика в міжнародних відносинах” (1996), “Утверджуючи права людини: глобальне громадянське суспільство та спільнота демократичних держав” (2003), “Глобальна етика: анархія, свобода та міжнародні відносини” (2008).

⁴ Цей день нині відзначається як міжнародне свято – День прав людини.

На такому ж сприйнятті наполягає уже згаданий вище католицький теолог Ганс Кюнг – автор “Декларації про глобальний етос¹”, яка була прийнята Парламентом релігій світу² в 1993 році. Своєю концепцією глобальної етики Кюнг творить як основу для “мінімального базового консенсусу”. Вона ґрунтується на чотирьох моральних імперативах, це:

- культура ненасилля та благоговіння перед усіма формами життя;
- солідарність та справедливий економічний лад;
- толерантність та правдивість;
- рівноправ'я та партнерство між чоловіками та жінками.

Попри привабливість тез декларації, інтерпретація її основних положень, не кажучи вже про конкретні кроки на шляху до їх втілення, не обходиться без жорстких дискусій, що часто підриває віру в саму можливість творення такого універсального мінімуму.

Песимізм щодо практичного застосування універсальної моралі породив сумніви щодо самої можливості формування глобальної етики як такої. Разом з тим, поступово сформувалася більш прагматична перспектива погляду на проблему. Прихильники іншого розуміння глобальної етики, з другого боку, наполягають на необхідності перенесення акценту зі внутрішньої у зовнішню площину. Таким чином, якщо універсальна мораль позначає внутрішній зміст (що спрощено можна означити як “прийнятна для кожного”), то нова глобальна етика акцентує увагу на зовнішніх обставинах співжиття – взаємозв'язку проблем та явищ, які неможливо розв'язати чи мінімізувати без спільної участі всіх сторін (або спрощено “стосується всіх”). Апеляція до глобальної етики, а не універсальної моралі в цьому контексті є важливою ще й з огляду на коло суб'єктів, на які впливає глобалізація. Якщо *мораль* апелює, в першу чергу, до індивідів, то *етика* дає можливість залучення колективних дієвців: уряди, політичні партії, громадські організації, міжнаціональні корпорації та ін.

Етика перед викликами глобалізації

З розвитком глобалізаційних процесів перед сучасним суспільством постає низка проблем, які вимагають нового погляду на традиційну етику, переосмислення її ключових категорій або пошуку відповідей на принципово нові дилеми і виклики.

¹ Етос (грец. звичай, характер, темперамент) – система ідей, переконань і цінностей, які характеризують певну соціальну спільноту.

² Одна з найбільших міжрелігійних організацій, що постала наприкінці XIX століття.

По-перше, в епоху глобалізації змінюється зміст як самого етичного обов'язку та відповідальності, так і кола суб'єктів та об'єктів етики – хто має нести відповідальність та перед ким.

По-друге, такий ревізіонізм відбувається на фоні потужної ерозії як традиційних цінностей та устоїв життя, так і переоцінки джерел етики як такої. Традиційні релігійно аргументовані відповіді стають або неважливими в контексті продовження секуляризації¹ окремих сфер суспільного життя, або розцінюються як недостатньо радикальні в умовах “великого повернення релігії” в публічну сферу.

Привнесені глобалізацією тотальний взаємозв'язок та взаємозалежність зумовили фактичну неможливість прорахувати наслідки тієї чи іншої дії, а отже, належно її оцінити в традиційних категоріях добра і зла. Австралійський філософ Джон Макі в своїй книзі “Етика: винайдення правильного та неправильного” (1990) називає наші оцінки в такій ситуації “етикою фантазії”. Яскравим прикладом тут може стати велика ініціатива ООН до відзначення двотисячоліття від Різдва Христового.

На хвилі захопленості, без перебільшення, долею планети, перед 2000-м роком низка міжнародних та релігійних організацій виступили з цікавою та зовні позитивною ініціативою під назвою “Ювілей 2000”. В основу ініціативи було покладено біблійну ідею відповідальності сильнішого перед слабшим – традицію відпускнуго року². Біблійний обов'язок Святкового/Відпускнуго року стосувався не лише підлеглих (рабів у цей рік відпускали до родини), а й навколишнього середовища (землі також давали відпочити – її не обробляли). Відповідно до згаданої ініціативи ООН, багаті країни мали взяти на себе частину фінансових зобов'язань бідних країн, тим самим допомагаючи їм подолати бідність та підняти рівень життя. Поступово ідея проекту “Ювілей 2000” переросла в більший і глобальніший за своїми масштабами проект, названий “Цілі розвитку Тисячоліття” (далі – Цілі) (англ. *Millennium Development Goals*). Фактично, Цілі охопили собою весь спектр гострих проблем сучасності – від зниження рівня бідності та захисту навколишнього середовища до якісної освіти та розвитку глобального партнерства.

¹ Витіснення релігії з публічної сфери в приватну площину.

² Також Ювілейний або Святковий рік – дет. див.: Біблія, книга Левит (25:10): “І освятите рік п'ятдесятиріччя, і оголосите волю в Краю для всіх мешканців його – ювілей він буде для вас: і вернеться кожен до своєї посілості, і кожен до родини своєї вернеться”.

Загалом, за результатами оцінки 2015 року Цілей було досягнуто, але, попри їх амбітність та благородність, вони стали не просто “рибою, а не вудочкою”, а мали ще гірші наслідки. Як показує детальніший аналіз досягнутих результатів, частину Цілей було досягнуто насамперед завдяки економічному зростанню густонаселених країн – Індії та Китаю, бідним країнам так і не вдалося вирватися з тенет бідності, а в багатих країнах це призвело лише до зубожіння одної частини населення та суттєвого розчарування й зневіри іншої. Таким чином, зовні позитивна дія, при прискіпливішому аналізі мала несподівано негативний ефект.

В цьому контексті одним з ключових на сьогодні завдань глобальної етики є віднайдення нової “золотої середини” – балансу між ризиками, які несе глобалізація та досягнення максимально позитивного від неї ефекту в довготерміновій перспективі.

У 2015 році Цілі було оновлено і на зміну їм прийнято нову систему завдань – Глобальні цілі сталого розвитку – в рамках якої [системи] пропонувалися нова корпоративна соціальна відповідальність та нова етика. Її ключовими аспектами мають стати особиста відповідальність кожного суб’єкта в різних сферах суспільного життя, незалежно від економічного, політичного чи будь-якого іншого статусу, країни проживання тощо.

Стовпами такої етики є глобальна екологічна свідомість і турбота про навколишнє середовище, рівність в усіх її проявах (від гендерної до права на освіту та якісне медичне обслуговування та ін.), повернення до розвитку громад та створення сприятливого піклуючого середовища. Кожна з Цілей чітко прив’язана до локального контексту та можливостей кожного (орієнтована на те, щоб “змінювати світ навіть лежачи на дивані” [дет. див: 4]).

Фактично, йдеться про вироблення певної превентивної, випереджувальної позиції. Етика в цьому контексті орієнтується не лише на систему негативних норм та заборон, а й на створення певних позитивних зобов’язань, орієнтованих на досягнення довготермінових цілей.

Разом з тим, така глобальна етика ставить людину перед низкою дилем, як-от:

– як поєднати міжнародну відкритість та гнучкість, якої вимагає глобалізація, з повагою до національних традицій та любов’ю до Батьківщини? (або умовно *космополітизм проти патріотизму*);

– як далеко простягаються наші свобода та відповідальність? чи маємо ми право підпорядковувати світ будь-якою ціною? (або умовно *екологія проти комфорту*);

– на скільки пропоновані глобалізацією відкритість та інновації безпечні для громадян? (або умовно *безпека проти приватності*).

Цей перелік дилем далеко не є вичерпним, однак, він дозволить проілюструвати принаймні деякі з викликів, що стоять перед сучасною людиною. Отже, розгляньмо вказані вище дилеми детальніше.



Рис. 1: Офіційна емблема-перелік Глобальних цілей сталого розвитку ООН¹

I. *Космополітизм проти патріотизму*. В буквальному перекладі грецьке слово “космополіт” означає громадянин світу². Йдеться про таке бачення і самовизначення людини, за якого країна народження, походження чи проживання людини стає другорядною, поступаючись місцем самоідентифікації чи відчуттю приналежності з/до ширшої соціальної спільноти – людства, всього світу. Історично, першими космополітами прийнято вважати ще давньогрецьких кініків та стоїків, однак найбільш масовою ідеєю космополітизму стала з поширенням

¹ Інфографіку взято з офіційного сайту організації.

² Михайло Драгоманов у своїх працях пропонував питоמו українську альтернативу терміну “космополіт” – *всесвітник*.

світових релігій, в першу чергу, християнства. Найбільш чітко це нове космополітичне кредо християн сформулював свого часу апостол Павло в “Посланні до Галатів”: “[після хрещення] Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!” (Гал. 3:28). Але, що означає така єдність сьогодні?

Як уже йшлося вище, сучасний глобалізований світ за промовчанням спрямований на формування мультикультурності та космополітизму. Вивчення іноземних мов, доступність іноземного контенту (новин, книг, музики, фільмів тощо), можливість подорожувати й навчатися за кордоном та спілкуватися з представниками інших країн – всі ці та багато інших речей, які є невід’ємними атрибутами сучасності, прямо чи опосередковано докладаються до формування нас як “громадян світу” і допомагають краще самореалізуватися. Разом з тим, це створює низку інших проблем, на які ще тільки належить знайти прийнятні моделі реакції. Як приклад, можна згадати проблему “розриву між поколіннями” (англ. *generational gap*). Сучасні підлітки чи студенти з Києва, Делі чи Оттави часто мають більше спільних тем для розмови з однолітками з інших країн, аніж зі своїми ж бабусями та дідусями. Такий стан речей багато в чому обумовлений застаріванням або неактуальністю значної частини того соціального досвіду, який транслюється попередніми поколіннями, особливо, зважаючи на доступність інших джерел інформації (“гугл знає більше”). Часто такий підхід легко екстраполюється з царини економіки чи електронних технологій до культури чи етики. Однак, чи має бути межа такого прагматизму? Якщо так, то в яких випадках та де вона має пролягати?

Відповідаючи на ці питання, в сучасній глобалістиці дедалі більше говорять про “глокалізацію” – термін-гібрид створений Рональдом Робертсоном на основі злиття двох понять – глобалізація й локалізація, що покликаний означити неодмінність співприсутності обох тенденцій. Що, перефразовуючи Шевченка, дозволяє і чужого навчатись, і свого не цуратись.

В контексті глокалізації сучасні космополіти, попри ширину та багатоаспектність цього поняття, – це люди, які усвідомлюють та цінують, з одного боку, радикальний плюралізм та відмінності між людьми, з іншого – цінують та поважають ці відмінності, сприймаючи їх за цінний досвід, який варто вивчати, розвивати та захищати.

II. *Екологія проти комфорту*. Розвиток глобалізації став каталізатором низки процесів, які докорінно змінили світ в якому ми

живемо. Багато з таких змін, будучи доконаними фактами, і досі важко сприймаються на віру. До прикладу, від голоду, який був однією з найбільших світових проблем майже до кінця ХХ століття, сьогодні страждає менше людей, аніж від ожиріння, від війн у сучасному світі гине менше людей, ніж у автокатастрофах тощо.

Розвиток наукових досягнень, насамперед у галузі медицини та харчових технологій спричинив швидке зростання населення Землі, яке станом на 2020 рік, становило понад 7,81 млрд. осіб (за даними *worldometers.info*). Причому, від початку ХХ століття кількість землян зросла майже у 5(!) разів. Таке зростання по новому поставило проблеми доступності та збереження ресурсів, а в етичній площині – їх відповідального використання і розподілу, обов'язку перед прийдешніми поколіннями.

Цю проблему чітко фіксують уже згадані Цілі сталого розвитку, значна частина яких стосується екології прямо – чиста вода та належні санітарні умови, відновлювана енергія, боротьба зі зміною клімату, збереження морських екосистем та екосистем суші, або ж опосередковано – як-от міцне здоров'я, подолання голоду, зменшення нерівності тощо.

III. *Безпека проти приватності*. В недалекому від нас 2014 році уряд Китаю розпочав проект створення інтегрованої бази даних про своїх громадян. За словами урядовців, база має за мету сприяння підвищенню рівня соціальної довіри та щирості в суспільстві шляхом рейтингування власних громадян – створення індексу соціальної довіри (англ. *Social credit rating system*).

За задумом творців Системи, до кінця 2020 року вона об'єднає в собі дані з кількох урядових баз – від відомостей про вчасність сплати податків та банківської активності, до поточних споживацьких вподобань і соціальної активності (кола друзів у соціальних мережах, переглянутих фільмів, пошукових інтернет-запитів, куплених товарів тощо). Фактично кожна, навіть найменша дія громадянина Китаю буде, по-перше, фіксуватися, по-друге, оцінюватися як позитивний чи негативний вчинок та, по-третє, ставати загальновідомою. За кожним з критеріїв кожен громадянин отримуватиме певну кількість балів, які сумуватимуться і на основі яких будуватиметься загальний рейтинг громадянина.

Планується, що до людей, які матимуть низький соціальний рейтинг буде застосовано низку обмежень: вони не зможуть претендувати на зайняття певних посад, отримувати певні види

кредитів, відвідувати окремі громадські заклади, не матимуть права на закордонні поїздки й квитки першого класу і навіть, як би смішно це не звучало, каратимуться повільнішим інтернетом.

Така ситуація хоч, на перший погляд, і здається нереалістичною ілюстрацією з творів Орвелла чи Гакслі, вже є частиною нашої сучасності. Вона стала можливою, серед іншого, саме завдяки глобалізації – стрімкому поширенню знань, здешевінню технологій і безпрецедентній відкритості людей, причому йдеться не лише про авторитарні чи тоталітарні країни.

Ще в середині 70-х років минулого століття французький філософ Мішель Фуко, аналізуючи стрімку розбудову сучасних соціальних інститутів, вказав на тенденцію зародження так званого “дисциплінованого суспільства” – суспільства, в якому завдяки розвиненій системі інституцій та права держава набирає дедалі більше влади над своїми громадянами. За еталон максималізації такої влади Фуко розглядав модель в’язниці спроектованої англійським філософом Джеремі Бентамом – Паноптикону. В ньому наглядач в будь-який момент міг спостерігати за в’язнями, однак в’язні не мали жодної змоги ні сховатися від наглядача, ні хоча б знати коли за ними спостерігають.

Саме з Паноптиконом сучасні дослідники часто порівнюють вплив медіа та інформаційних технологій на сучасну людину. Будучи міцно прив’язаною до соціальних мереж та Інтернету загалом, сучасна людина добровільно жертвує своєю приватністю, не завжди повністю усвідомлюючи ціну питання. Яскравим прикладом тут може стати низка гучних справ щодо спроб вплинути на вибори, політичні процеси та соціальне життя в окремих країнах через персоналізацію контенту в соціальних мережах та пошукових системах. Таке індивідуалізоване представлення інформації не лише атомізує/розділяє суспільство, а і створює ідеальні умови для поширення дезінформації, сприяє відчуттю загрози та радикалізації настроїв окремих соціальних верств і груп населення.

І поки найрозвиненіші демократії світу лише починають створювати та втілювати нові правові стандарти щодо захисту персональних даних, прав та інтересів громадян, які користуються Інтернетом¹, постає все більша необхідність розробки сучасної

¹ До прикладу, в країнах Європейського Союзу не лише прийнято спеціальний “Загальний регламент про захист даних” (2016), що надає громадянам право контролювати опрацювання їх персональних даних, а й дискутуються можливі інструменти додаткового впливу – наприклад, створення посади спеціального омбудсмена з захисту прав користувачів перед компаніями-техгігантами (Google, Facebook та ін.).

медіаетики. Йдеться не лише про безпеку поширення особистих даних, приватної, чутливої чи неправдивої інформації, а й про дослідження впливу нашої інтернет-активності на життя в офлайн – соціального тиску, появу так званих “реальної віртуальності”, “постправди” тощо.

Освіта в умовах глобалізації

Освіта – одна з тих сфер життя, де вплив глобалізації сьогодні є одним з найбільш відчутних. В першу чергу, це виражається у швидкій плінності та застаріванні знань як таких. Якщо ще покоління тому перша робота, випускника вишу цілком могла стати тією з якої він чи вона вийде на пенсію, то сьогодні, за даними Бюро статистики праці Державного департаменту США, середньостатистичний американець, наприклад, змінює місце роботи за час трудової кар’єри приблизно 12 разів (тобто, кожні 4-5 років). Звичайно, Україна є менш конкурентною порівняно зі США, але тренд необхідності постійного суттєвого оновлення професійних компетенцій чи навіть перекваліфікації вже навіть не піддається сумніву.

У відповідь на це бурхливого розвитку набувають неперервна та неформальна освіта, освіта для осіб третього/літнього віку тощо. Необхідність здобуття додаткових кваліфікацій без перерви в трудовій діяльності сприяла появі нових альтернативних форм освіти, в тому числі, “масових відкритих онлайн-курсів” (англ. *Massive open online courses*, (МООС)). Розміщені переважно на відкритих онлайн-платформах, вони пропонують якісні освітні курси для студентів з усього світу від провідних світових університетів. Першими такими платформами у 2012 році стали проекти “Курсера” (*Coursera*) та “едЕкс” (*edX*), відповідно, (1) Стенфордського університету та (2) Гарвардського університету й Массачусетського технологічного інституту. Станом на середину 2020 року “Курсера”, до прикладу, пропонувала понад 3900 курсів від майже 200 університетів та налічувала близько 65 млн. користувачів з практично всіх країн світу. Це підводить нас до ще одного тренду – уміжнароднення (інтернаціоналізації) освіти в епоху глобалізації.

Отже, чим може відрізнитися такий 65-мільйонний “виш”? По-перше, зміною становища самого студента. З пасивного “отримувача” знань або диплому на нього лягає повна відповідальність за власну освіту – від її змісту (вибору курсів) до якості навчання (ступеня опанування курсу, рівня участі в заняттях тощо). По-друге, трансформацією взаємин в групі – традиційні відносини “викладач –

студент” замінюються горизонтальною мережею “студент – студенти”. Це виявляється як у перенесенні значної частини навчання на форумні обговорення, які лише модеруються розробниками курсу, так і у використанні групової роботи та взаємної перевірки виконуваних робіт. І, зрештою, по-третє, не варто забувати про зміну самого досвіду навчання. Вищі різних країн та профілів пропонують різні культурно обумовлені підходи до навчання та взаємин в групах. Як наслідок – поява усталеного етикету поведінки в мережі/на курсі (англ. *netiquette*), кодексу академічної доброчесності, акценту на навичках балансу між самостійністю та роботою в групі, адаптивності, міжкультурної взаємодії тощо.

На перший погляд, такий університет далекий від українських реалій, однак, за даними ООН (*International Migration Report 2017*) станом на 2017 рік Україна входила до першої десятки країн-донорів мігрантів (8 місце). Лише в Польщі у 2016/17 навчальному році навчалось понад 35 тис. студентів (більш ніж кожен другий польський студент-іноземець походить з України). Разом з тим, за тим же звітом ООН, Україна стала 13-ою в переліку країн-реципієнтів, яку обирають для імміграції, тож в близькому майбутньому Україна може мати дещо інше культурне обличчя.

Підбиваючи підсумок розділу, варто звернути увагу на кілька ключових моментів. По-перше, глобалізація є невід’ємним явищем сучасного життя, яке впливає на всі його сфери. Своєрідною відповіддю на розвиток глобалізаційних процесів є поява глобальної етики, покликаної віднайти прийнятні моделі відповіді на ті виклики і дилеми, які ставить перед людиною глобальна епоха. По-друге, діапазон проблем, які постають в рамках сучасної глобальної етики постійно зростає. Крім питань піднятих у цьому розділі, низка проблемних напрямів, як-то медіаетика та етика навколишнього середовища, гендерна та робоетика, етика війни та миротворчості та багато інших, ще тільки чекають на своїх дослідників. Можливо, таким дослідником захочете стати Ви?

Література:

1. Бауман Зигмунт. Глобалізація: наслідки для людини і суспільства / пер. з англ. І. Андрущенко ; наук. ред. М. Винницький. Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. 108 с.

2. Бауман Зигмунт. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності / Зигмунт Бауман, Леонідас Донскіс ; пер. з англ. О. Буценка. Київ : Дух і літера, 2014. 271 с.
3. Бек Ульріх. Влада і контрвлада у добу глобалізації / пер. з нім. та наук. ред. О. Юдіна. Київ : Ніка-Центр, 2011. 408 с.
4. Глобальні цілі сталого розвитку 2030. URL : [http://www.un.org.ua/images/documents/3615/цілі_web\(2\).pdf](http://www.un.org.ua/images/documents/3615/цілі_web(2).pdf) (дата звернення: 15. 09. 2020).
5. Кляйн Наомі. Змінюється все. Капіталізм проти клімату / пер. з англ. Д. Кожедуба. Київ : Наш Формат, 2016. 480 с.
6. Снайдер Т. Про тиранію: 20 уроків ХХ століття / пер. з англ. О. Камишикової. Київ : Медуза, 2017. 144 с.
7. Фрідмен Томас Л. Лексус і оливкове дерево : Зрозуміти глобалізацію / пер. з англ. М. Прокопович, Р. Скакуна. Львів : [Незалежний культурологічний часопис "Ї"], 2002. 621 с.
8. Global Ethics and Civil Society / Eade, John; O'Byrne, Darren J., eds. London : Routledge, Taylor & Francis Group, 2017. 192 p.
9. Many globalizations: cultural diversity in the contemporary world / Peter L. Berger and Samuel P. Huntington, eds. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2002. 374 p.
10. The Routledge Handbook of Global Ethics / D. Moellendorf and H. Widdows, eds. [S.l.] : Routledge, 2019. 514 p.

Завдання та запитання до теми:

1. Чи стосується глобалізація Вас особисто? Проведіть невеликий експеримент – з'ясуйте походження речей, якими Ви часто користуєтеся: одягу, аксесуарів, побутової техніки, комп'ютера, телефону, посуду, меблів тощо. В якій країні/країнах їх було виготовлено? Чи обов'язково країна в якій створено той чи інший бренд є країною-виробником? Про що це свідчить?
2. Визначте три ключові риси глобалізації. Обґрунтуйте свій вибір.
3. Назвіть чотири ключові групи людей через яких здійснюється глобалізація. Яка з груп, на Вашу думку, має найбільший вплив і несе найбільшу відповідальність за наслідки глобалізації? Чому?
4. Як співвідносяться між собою поняття "глобальна етика" та "універсальна мораль"?
5. Що таке споживацтво? Чи є Ви особисто відповідальним споживачем? Чому?
6. Чи вважаєте Ви себе космополітом? Чому?
7. Як Ви оцінюєте стратегію мікротаргетування – представлення контенту в Інтернеті (підбірок відповідей на пошукові запити, новин, реклами, постів у соцмережах тощо) для кожного користувача індивідуально, на основі моніторингу його активності (вподобань, відвіданих сайтів, "друзів", попередніх пошукових запитів тощо)?

Тестові завдання:

1. Що таке глобалізація? Оберіть найбільш коректне визначення.
 - а) процеси запозичення західних моделей економіки, поведінки та розвитку суспільства;
 - б) процеси впровадження новітніх технологій;
 - в) процеси зростання взаємодії та взаємозалежності різних країн, “стиснення” світу.
2. Що з переліченого є негативним(-и) наслідком(-ами) глобалізації?
 - а) зростання економічної та соціальної нерівності;
 - б) культурна різноманітність;
 - в) розмиття етнічної/національної ідентичності.
3. На яких рівнях відбувається глобалізація (за Бергером та Гантінгтоном)?
 - а) міжнародна економіка;
 - б) інтелектуальна культура;
 - в) масова культура;
 - г) соціально-політичні рухи.
4. Що таке “Декларація про глобальний етос”?
 - а) документ ООН, який регулює процес впровадження глобалізації;
 - б) візія глобальної етики одного з християнських богословів;
 - в) один з пізніших додатків до “Загальної декларації прав людини”.
5. Правдивим чи ні є таке твердження: “У світі існує консенсус щодо розуміння базових прав людини та їх меж (наприклад, права на життя)”?
 - а) правда;
 - б) неправда.
6. Правдивим чи ні є таке твердження: “В умовах спричинених глобалізацією тотальних взаємозв’язку та взаємозалежності стає дедалі важче прорахувати наслідки тієї чи іншої дії та належно оцінити цю дію в традиційних категоріях добра і зла”?
 - а) правда;
 - б) неправда.
7. Хто такі космополіти?
 - а) люди, які ідентифікують себе, в першу чергу, з якнайширшою соціальною спільнотою (людством, а не етносом чи нацією);
 - б) учасники міжнародного проекту Ілона Маска з колонізації космічного простору (*SpaceX Mars program*);
 - в) люди, які здійснювали політ в космос.

8. Що таке глокалізація?

- а) візія глобалізації запропонована американським соціологом Чарльзом Глоком;
- б) система каналів впливу глобальних корпорацій на суспільство;
- с) процес пристосування глобальних трендів до локальних умов;

9. Як в соціальних науках називають різницю між батьками і дітьми в їх баченні цінностей та переконаннях?

- а) моральне зубожіння;
- б) розрив між поколіннями;
- с) соціальне відчуження.

10. Як називають процес інтеграції міжнародних та міжкультурних елементів в освіті (впровадження міжнародних стандартів, зростання міжнародної мобільності тощо)?

- а) освітня відкритість;
- б) академічна доброчесність;
- с) інтернаціоналізація освіти.

Ключ: 1 с; 2 а, с; 3 а, b, с, d; 4 b; 5 b; 6 а; 7 а; 8 с; 9 b; 10 с.

ХРЕСТОМАТІЙНІ МАТЕРІАЛИ
ДО РОЗДІЛУ
“ГЛОБАЛЬНА ЕТИКА”



ТІМОТІ СНАЙДЕР
(1969 р. н.)



Тімоті Девід Снайдер (1969 р. н.) – американський історик і професор Єльського університету, фахівець з історії Центральної та Східної Європи, дослідник націоналізму й тоталітаризму. В контексті розгляду глобальної етики його праці будуть не менш цікавими, аніж постать самого автора. Снайдера можна з певністю назвати одним із “громадян світу”. Він провадить наукову діяльність та читає лекції в низці університетів по всьому світі, володіє понад десятком європейських мов (включно з українською) та веде активну громадянську діяльність.

Книга “Про тиранію”, про яку йтиметься далі, є однією з громадянських ініціатив автора. Ще під час ЄвроМайдану та з початком російської агресії на Півдні та Сході України Снайдер став одним з найактивніших захисників інтересів нашої держави на міжнародній арені. Він зумів в критичний момент не лише доступно та фахово “пояснювати” Україну іноземцям, але й протистояти інформаційній кампанії проти України. Своєрідним продовженням цієї діяльності стала просвітницька активність автора на території власне США, з метою протистояння фундаменталізації американського суспільства під час та після виборчої кампанії 2016 року. Як уже було сказано, згадана книга стала своєрідним підсумком цієї діяльності.

Працю побудовано в формі уроків, які представники західної цивілізації (як європейці, так і американці) не вивчили з минулого століття. Попри те, що книга написана істориком та на історичну тематику, вона піднімає низку актуальних етичних питань сьогодення – від громадянської до професійної чи медіаетики. Що може та має зробити окрема людина бачачи несправедливість? Чому потрібно шанувати відкритість, інакшість та мультикультурність? Які можливості дають нам глобальні медіа й електронні технології та яких їх загроз ми не помічаємо? Чому правда і чесність не втрачають свого значення? Що означає бути громадянином у глобальному світі? Відповіді на ці та багато інших питань пропонує представлена книга.

Короткі анотації уроків (фрагмент 1)¹ та уривок книги (фрагмент 2) наведено за виданням: **Снайдер Т. Про тиранію: 20 уроків ХХ століття** / пер. з англ. О. Камишникової. Київ : Медуза, 2017. 144 с.

Про тиранію: 20 уроків ХХ століття

Фрагмент 1.

[Анотації до наведених у книзі уроків]

1. Не поспішайте коритися. Авторитарний режим зазвичай спирається на владу, надану йому добровільно. У часи наближення авторитаризму люди вгадують наперед, чого вимагатиме репресивний режим, а тоді пропонують йому гадане – до того, як від них цього зажадають. Громадянин або громадянка, що пристосовується в такий спосіб, показує владі, що саме та може собі дозволити.

2. Захищайте інституції. Саме інституції допомагають нам зберегти порядність. Проте їм також потрібна допомога. Не говоріть про “наші інституції”, поки не зробили їх своїми, діючи від їхнього імені. Інституції самі себе захистити не можуть. Вони падатимуть одна за одною, якщо кожна з них не боронити від початку. Тож оберіть ту, яка є важливою для вас: суд, газету, закон, профспілку – і станьте на її бік.

3. Остерігайтеся однопартійної держави. Партії, які перекроїли держави й придушили конкурентів, спочатку не були всемогутніми. Вони використали історичний момент, щоби покласти край політичному життю своїх опонентів. Тому підтримуйте багатопартійну систему й захищайте принципи демократичних виборів. Голосуйте на місцевих і загальнодержавних виборах, поки маєте змогу. Подумайте про те, щоб і собі балотуватися на виборчу посаду.

4. Візьміть відповідальність за обличчя світу. Сьогоднішні символи визначають завтрашню реальність. Звертайте увагу на свастики та інші знаки ненависті. Не відводьте погляд і не звикайте до них. Зітріть їх і покажіть цим приклад іншим.

5. Пам'ятайте про професійну етику. Коли політичні лідери демонструють негативний приклад, чесне виконання професійного обов'язку стає особливо важливим. Важко зруйнувати правову державу без допомоги адвокатів чи провести показовий суд без суддів. Авторитарним правителям потрібні слухняні державні службовці, а директори концентраційних таборів зацікавлені в співпраці з бізнесменами, яких приваблює дешева робоча сила.

6. Стережіться парамілітарних угруповань. Коли люди зі зброєю, які завжди стверджували, що вони в опозиції до системи, починають носити уніформу й марширувати з факелами та зображеннями лідера, наближається

¹ Польська “Газета виборча” (*Gazeta Wyborcza*) вдало назвала їх сучасними “заповідями вільної людини”.

лихо. Коли ж підпорядковані певному лідеру парамілітарні угруповання змішуються з офіційною поліцією та збройними силами, лихо настало.

7. Якщо носите зброю – думайте. Якщо ви носите зброю на державній службі, благослови й бережи вас Господь. Але пам'ятайте: в минулому зло творилося за участі поліцейських і солдатів, які одного дня виявили, що роблять не передбачені правилами речі. Будьте готові сказати “ні”.

8. Відрізняйтесь. Хтось має це робити. Повторювати за рештою легко. Говорячи, діючи не так, як усі, людина може почуватися ніяково. Але без цього відчуття незручності немає свободи. Згадайте Розу Паркс¹. У той момент, коли ви подасте приклад іншим, магія статусу-кво припинить діяти й люди почнуть чинити так, як ви.

9. Поважайте мову. Уникайте фраз, якими користуються всі навколо. Знайдіть власний спосіб висловитися, навіть якщо збираєтеся сказати те, що, як вам здається, говорять усі. Намагайтеся не залежати від Інтернету. Читайте книжки.

10. Вірте в правду. Відкидати факти означає відкидати свободу. Якщо ніщо не є істинним, ніхто не може критикувати владу, адже для такої критики не існує підґрунтя. За відсутності істини все навколо – спектакль. Хто має найбільше грошей, замовляє найбільш сліпуче світло.

11. Аналізуйте. Дошукуйтеся правди самостійно. Витрачайте більше часу на великі статті. Допоможіть журналістським розслідуванням, підписавшись на друковані ЗМІ. Не забувайте, що мета частини розміщених в Інтернеті матеріалів – завдати вам шкоди. Відкрийте для себе сайти, які аналізують пропагандистські кампанії (деякі з них організовано з-за кордону). Відповідально ставтеся до інформації, яку передаєте іншим.

12. Дивіться в очі й підтримуйте розмову. Справа не тільки у ввічливості. Це частина обов'язку громадянина й відповідального члена суспільства. Крім того, в такий спосіб ми підтримуємо контакти з оточенням, долаємо соціальні бар'єри та усвідомлюємо, кому слід, а кому не слід довіряти. Якщо світ поглине тенденція до руйнування зв'язків, бажано знати психологічний ландшафт свого повсякденного життя.

13. Здійснюйте тілесну політику. Влада хоче, щоб ваше тіло розм'якло в кріслі, а ваші емоції – розсіялися на екрані. Виходьте на вулицю. Переміщуйте своє тіло в незнайомі місця, поміж незнайомих людей. Знаходьте нових друзів і крокуйте разом з ними.

14. Оберегайте приватне життя. Правителі, які не цураються брудних засобів, використовуватимуть те, що знають про вас, аби вами попіхати. Регулярно очищайте комп'ютер від зловмисного програмного забезпечення. Пам'ятайте, що зміст ваших електронних листів може стати відомим широкому загалу. Подумайте, чи не варто користуватися альтернативними

¹ Американська громадська діячка. Її відмову поступитися місцем в автобусі білому чоловіку часто визначають за початок руху чорношкірих за рівні права в США.

формами Інтернету – або просто менше до нього звертатися. Обмінюйтесь особистими повідомленнями при зустрічі віч-на-віч у реальному світі. З тієї ж причини варто вирішити всі проблеми із законом. Тирани шукають зачіпки, які дозволять вами маніпулювати. Постарайтеся не мати таких зачіпок.

15. Докладайтеся до добрих справ. Долучайтесь до діяльності об'єднань – необов'язково політичних, – які виражають ваші погляди. Оберіть одну-дві благодійні організації й регулярно жертвуйте їм кошти. У такий спосіб ви зробите вільний вибір, який сприятиме підтримці громадянського суспільства й допоможе іншим творити добро.

16. Вчіться в людей з інших країн. Підтримуйте контакти з друзями, які живуть в інших країнах; знайдіть нових друзів за кордоном. Сьогоднішні проблеми Сполучених Штатів – частина ширшої тенденції. Жодній країні не вдасться знайти рішення самостійно. Подбайте, щоб у вас та членів вашої родини були закордонні паспорти.

17. Зважайте, коли чуєте небезпечні слова. Звертайте увагу на те, як використовуються слова *екстремізм* і *тероризм*. Добре усвідомлюйте значення фатального поняття *надзвичайного стану*. Обурюйтесь, коли патріотичний словник використовують облудно.

18. Зберігайте спокій, коли настає немислиме. Сучасна тиранія – це експлуатація тероризму. Коли відбувається терористична атака, пам'ятайте, що авторитарні правителі використовують такі події для консолідації влади. Раптова катастрофа, яка вимагає покласти край системі стримувань і противаг, розпустити опозиційні партії, призупинити дію права на свободу слова, на справедливий суд тощо – найдавніший трюк фашизму. *Не дайте себе обдурити.*

19. Будьте патріотами. Дайте наступним поколінням гарний приклад того, що означає бути громадянином чи громадянкою своєї країни. Їм це знадобиться.

20. Будьте відважними, наскільки стане духу. Якщо ніхто з нас не готовий загинути за свободу – усі ми загинемо під тиранією.

Фрагмент 2

Урок 10. Вірте в правду

Ви піддаєтесь тиранії, коли ігноруєте різницю між правдою і тим, що хочете почути. Така відмова від реальності може здаватися природною й приємною, але її результат – зникнення людини як особистості, а отже, крах будь-якої політичної системи, що спирається на індивідуалізм.

Безпосередні свідки тоталітаризму, такі як Віктор Клемперер, відзначають, що існує чотири способи знищення правди; зовсім нещодавно ми мали нагоду спостерігати їх усі. Перший – відверто вороже ставлення до об'єктивної реальності, що проявляється в подачі вигадок і брехні як фактів.

Саме так (часто й у значному масштабі) чинить президент США¹. Проведений під час кампанії 2016 року аналіз його висловлювань показав, що 78 відсотків тверджень кандидата – неправдиві. Ця цифра настільки висока, що на її тлі правдиві твердження починають нагадувати випадковий недогляд на шляху до абсолютної вигадки. Зі зневаги до реального світу починається творення вигаданого антисвіту.

Другий спосіб – ритуальне заклинання. Як відзначав Клемперер, фашистський стиль спирається на “безкінечне повторення”, покликане зробити вигадку правдоподібною, а злочин – привабливим. Систематичне використання прізвиськ на зразок “Брехун Тед” та “Нечесна Гіллари” – це проєкція на інших певних рис характеру, які, можливо, було б доречніше асоціювати з самим президентом. Проте шляхом впертого повторення таких виразів у Твіттері наш президент зумів перетворити людей на стереотипи; які згодом підхопили й інші. Неодноразово озвучені на мітингах гасла “Збудуймо цю стіну” чи “Під арешт її” аж ніяк не описували справжні наміри президента, але власне завдяки своєму фантастичному характеру вони встановили зв’язок між кандидатом і його аудиторією.

Наступний спосіб – магічне мислення, або ж відверте поєднання протиріч. Під час передвиборчої кампанії президент обіцяв зменшити податки, ліквідувати державний борг та збільшити витрати водночас і на соціальну сферу, і на національну безпеку. Такі обіцянки суперечать одна одній. Вдамося до аналогії: фермер каже, що візьме з курника яйце, зварить його й дасть дружині, а також посмажить те саме яйце й нагодує ним дітей, а потім нерозбитим поверне його курці й спостерігатиме, як із нього вилупиться курча.

В основі прийняття такої радикальної неправди – цілковита відмова від мислення. Клемперер пише про втрату друзів у Німеччині 1933 року через незгоду з магічним мисленням, і сьогодні цей опис видається аж занадто актуальним. Один із колишніх учнів Клемперера просив його “віддатися своїм почуттям, завжди зосереджуватися на величі фюрера, а не на дискомфорті, який ви зараз відчуваєте”. Дванадцять років по тому, після всіх вчинених звірств, наприкінці війни, яку Німеччина на той момент явно програла, солдат з ампутованими кінцівками говорив Клемпереру: “[Гітлер] жодного разу не збрехав. Я вірю в Гітлера”.

Останній метод – нічим не підкріплена віра. Ідеться про заяви, виголошені з претензією на божественний статус мовця, на кшталт президентових тверджень “Тільки я можу тут зарадити” або “Я – ваш голос”. Коли віра сходить із неба на землю у такий спосіб, не лишається місця для маленьких істин, здобутих завдяки нашому власному розуму й досвіду. Клемперера особливо налякало те, що перехід до такої віри здавався

¹ Йдеться про Дональда Трампа (роки президенства 2017-2021).

незворотним. Щойно джерелом істини почав вважатися оракул, а не факти, докази втратили значення. Наприкінці війни робітник казав Клемпереру: “Розуміти – яка з цього користь, має бути віра. Я вірю у фюрера”.

Ежен Йонеско, видатний румунський драматург, спостерігав, як у 1930-х роках його друзі один за одним приймали мову фашизму. Цей досвід став основою для “Носорогів”, його абсурдистської п’єси 1959 року; у ній жертви пропаганди перетворюються на гігантських рогатих тварин. Про пережите ним особисто Йонеско писав так:

Професори університетів, студенти, інтелігенти один за одним ставали нацистами, членами “Залізної гвардії”. Спочатку, звичайно, вони нацистами не були. Ми – десь п’ятнадцять осіб – збиралися разом, щоб поговорити й спробувати знайти аргументи на противагу їхнім. Було непросто... Час від часу хтось із наших друзів казав: “Звичайно, я з ними не згоден, але все ж слід визнати, що в деяких питаннях, скажімо, щодо євреїв...” тощо. Це був симптом.

Через три тижні така людина перетворювалася на нациста. Її зтягувала система, вона приймала все, ставала носорогом. Зрештою тільки троє-четверо з нас продовжували чинити опір.

Мета Йонеско – допомогти нам зрозуміти, наскільки ненормальною насправді є пропаганда і якою природною вона здається тим, хто їй піддався. Використовуючи абсурдний образ носорога, Йонеско намагався за допомогою шоку змусити людей звернути увагу на дивність того, що відбувалося.

Носороги розгулюють нашими нейронними саванами. Сьогодні нас дуже непокоїть так звана постправа; ми схильні думати, що характерні для цього феномену ігнорування загальновідомих фактів та побудова альтернативних реальностей – це щось нове чи постмодерне. Однак згадане поняття мало чим відрізняється від “дводумства”, описаного Джорджем Орвеллом сімдесят років тому. Логіка, що стоїть за постправдою, відновлює фашистське ставлення до правди, і саме тому ніщо в нашому світі не здивувало б Клемперера чи Йонеско. Фашисти зневажали дрібні істини повсякденного життя й любили гасла, у звучанні яких вчувалася нова релігія; надавали перевагу винахідливим міфам над історією та журналістикою. Вони використовували нові засоби масової інформації – на той час таким було радіо, – для створення оглушливої пропаганди, яка викликала почуття до того, як люди встигали з’ясувати факти. Крім того, сьогодні багато людей також плутають віру в надзвичайно недосконалого лідера з правдою про спільний для всіх нас світ.

Постправа – початок фашизму.

Навчальне видання

Е Т И К А

Навчальний посібник для педагогів

За редакцією

доктора філософських наук, професора, заслуженого працівника культури України
АНДРУЩЕНКО Тетяни Іванівни.

АВТОРСЬКИЙ КОЛЕКТИВ: **С. В. Скрипнікова**, кандидат філософських наук, доцент;
О. Ф. Коннов, кандидат філософських наук, доцент; **Н. О. Савранська**, кандидат
філософських наук, доцент; **О. П. Магеря**, кандидат філософських наук, доцент;
К. М. Покотило, кандидат філософських наук, доцент; **Т. Ю. Шульга**, старший викладач;
Ю. Ю. Корнійчук, кандидат філософських наук, доцент; **А. Е. Дробович**, кандидат
філософських наук, доцент; **І. В. Овчаренко**, кандидат філософських наук, доцент

На обкладинці:

Федір Кричевський Триптих “Життя”, 1925-1927. Центральна частина: “Сім’я”, Полотно, темпера.
Національний художній музей України.

Федір Кричевський Триптих “Життя”, 1925-1927. Ліва частина: “Любов”, Полотно, темпера. Національний
художній музей України.

Федір Кричевський Триптих “Життя”, 1925-1927. Права частина: “Повернення”, Полотно, темпера.
Національний художній музей України.



Email: kee_fop@udu.edu.ua

Технічне редагування та верстка – Т. Меркулова, К. Рибалко
Художнє оформлення – О. Гордашевська



Підписано до друку 27 червня 2023 р.
Формат 60x84/16. Папір офісний. Гарнітура Times New Roman.
Ум. др. арк. 31,87. Об.-вид. арк. 26,26.
Наклад 300 прим. Зам №
Віддруковано з оригіналів

Видавництво

Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.
01601, м. Київ-30, вул. Пирогова, 9.
Свідоцтво про реєстрацію ДК № 1101 від 29.10.2002 (044) 234-75-87
Віддруковано в друкарні Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова (044) 239-30-26

