

АНТОЛОГІЯ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ДУМКИ

# ЕТИКА

ДІТРИХ ФОН ГІЛЬДЕБРАНД

Наукова серія  
„Антологія персоналістичної думки“  
видається Центром Філософських Студій

*Редакційна колегія:*

Дам'ян Федорика

Тарас Добко

Юрій Підлісний

Петро Гусак

Володимир Турчиновський

Андрій Костюк

Андрій Турчиновський



**АНТОЛОГІЯ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОЇ ДУМКИ**



# ЕТИКА

**ДІТРИХ ФОН ГІЛЬДЕБРАНД**

ЛЬВІВ ■ ВИДАВНИЦТВО УКУ ■ 2002

Гільдебранд, Дітріх фон.

*Етика*. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету 2002. 445 с.

Цією монографією Дітріха фон Гільдебранда Центр Філософських Студій продовжує серію „Антологія персоналістичної думки“, ціль якої — ознайомити українську публіку з думкою мислителів, представників філософського реалізму й персоналізму.

У цій монографії автор розглядає класичні питання етики і робить спробу по новому їх осмислити, спираючись на метод реалістичної феноменології, яскравим представником якої він є. Досліджувані теми мають не лише теоретичний, але й гострий екзистенційний характер, оскільки звертаються до найпотаємніших глибин людського ества, де народжується вибір між добром і злом.

Книга розрахована на широке коло читачів: науковців, студентів філософських та богословських факультетів та усіх, хто цікавиться проблемами моралі.

Hildebrand, Dietrich von.

*Ethics*. Lviv: Ukrainian Catholic University Press 2002. 445 p.

With this monograph by Dietrich von Hildebrand, the Center for Philosophical Studies continues its series *An Anthology of Personalist Thought*. The goal of the series is to acquaint the Ukrainian public with the contribution of thinkers who represent philosophical realism and personalism.

In this work the author considers the classical questions of ethics and makes an attempt to rethink them in a new way, while relying on methods of realistic phenomenology of which he is an outstanding representative. The issues discussed have not only a theoretical but also an intensely existential character, inasmuch as they focus on the most intimate depths of human existence, placing the human being on the crossroads of good and evil.

The book is intended for a wide range of readers: scholars, students of philosophy and theology, and all who are interested in moral issues.

Складаємо щиру подяку фундації *Renovabis*  
за допомогу у виданні цієї книги

Copyright © 2002 by Центр Філософських Студій  
Українського Католицького Університету  
Усі права застережено

ISBN 966-7034-30-5

# ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА .....	7
ВСТУП.....	11
<b>ЧАСТИНА ПЕРША .....</b>	<b>29</b>
РОЗДІЛ I. ЦІННІСТЬ І МОТИВАЦІЯ .....	29
Глава 1. Загальне поняття важливості .....	29
Глава 2. Важливість та мотивації.....	33
Глава 3. Категорії важливості .....	28
Глава 4. Корисне .....	65
Глава 5. Першість цінності .....	72
Глава 6. Роль цінності в житті людини .....	73
РОЗДІЛ II. РЕАЛЬНІСТЬ ЦІННОСТЕЙ СУПРОТИ ПОГЛЯДІВ ТИХ, ХТО НИМИ НЕХТУЄ .....	77
Глава 7. Категорії важливості як властивості сущого .....	77
Глава 8. Незводимий характер цінності .....	91
Глава 9. Релятивізм .....	101
РОЗДІЛ III. ОСНОВНІ АСПЕКТИ СВІТУ ЦІННОСТЕЙ .....	122
Глава 10. Онтологічні та якісні цінності .....	122
Глава 11. Єдність цінностей.....	133
Глава 12. Цінність і буття.....	138
Глава 13. Благовість цінностей .....	149
Глава 14. Бог і цінності .....	154
<b>ЧАСТИНА ДРУГА .....</b>	<b>160</b>
РОЗДІЛ I. ЦІННІСТЬ І МОРАЛЬНІСТЬ .....	160
Глава 15. Природа моральних цінностей .....	160
Глава 16. Моральність і розсудливість .....	172
Глава 17. Відповідь на цінність .....	183
Глава 18. Стосунок належності .....	238
Глава 19. Моральна свідомість .....	250
РОЗДІЛ II. СВОБОДА .....	275
Глава 20. Вступні зауваги .....	275
Глава 21. Дві досконалості волі .....	277
Глава 22. Свобода і тваринна самочинність.....	288
Глава 23. Сфера застосовування першого виміру свободи.....	294

Глава 24. Пряма і непряма свобода .....	303
Глава 25. Співдіюча воля .....	307
Глава 26. Непрямий вплив людської свободи .....	329
<b>РОЗДІЛ III. ДЖЕРЕЛА МОРАЛЬНОГО ДОБРА</b> .....	332
Глава 27. Три сфери моральності.....	332
Глава 28. Моральний ригоризм .....	368
Глава 29. Значення об'єктивного добра для особи .....	381
<b>РОЗДІЛ IV. КОРЕНІ МОРАЛЬНОГО ЗЛА</b> .....	392
Глава 30. Проблема морального зла .....	392
Глава 31. Центри моральності та неморальності.....	395
Глава 32. Форми співіснування добра та зла в людині.....	401
Глава 33. Виправдане зацікавлення суб'єктивно задовольняючим .....	412
Глава 34. Хтивість .....	415
Глава 35. Гордіня .....	423
<b>РОЗДІЛ V. ВИСНОВКИ</b> .....	434
Глава 36. Християнська етика .....	434

## ПЕРЕДМОВА

---

У повсякденному житті ми дуже часто вживаємо означення *добрий, злий, хороший, поганий, справедливий, несправедливий*. Ми означаємо ними різні предмети, ситуації чи явища. Ми, мабуть, не завжди замислюємося над питанням, чому ми приписуємо саме таку, а не інакшу якість предметам чи явищам. Нам видається це самозрозумілим і таким, що є зрозумілим для усіх. А крім цього, ми не завжди замислюємося над питанням, звідкіля ми знаємо, що цьому предметові чи явищу слід приписати саме таке означення, а не інакше. Особливо це стосується вчинків і всієї поведінки людей. Важливість ця полягає у тому, що, означуючи чиюсь поведінку доброю або злою, ми заторкуємо, хочемо цього чи ні, якісну характеристику носія поведінки чи автора вчинку. Таким чином, через означення вчинку ми означаємо і саму людину.

Щоправда, для етики як філософської науки про мораль це — щось другорядне, важливішим є питання про підстави таких означень, інакшими словами — це питання про критерії добра, зла, справедливості та несправедливості. Для етики як філософської науки не лише важливо дати відповідь на питання, що є критерієм морального добра і зла, — та й зрештою, на питання, чи такі критерії взагалі можливі і чим вони є (а це пов'язує етику з метафізикою), — а також і на питання: коли, за яких умов ми можемо ствердити, що вчинок є морально добрим чи злим? Ми можемо тут повторити слова Дж. Е. Мура, що для того, щоб ствердити, що певна поведінка є доброю, ми мусимо спершу дати відповідь, що таке поведінка і що таке добро. Також не менш важливо розрізнити моральну сферу від позаморальної. Відповідь на ці питання мимоволі підводить нас до питання про сенс життя, про його мету.

Історія етичної думки знає багато пропозицій щодо відповіді на ці питання. Ці пропозиції відомі нам як різні етичні школи, які панували чи були модними у той чи інший час. Велика кількість теорій, шкіл зі своїми пропозиціями та обґрунтуваннями можуть поставити перед нами питання про те, чи якась із теорій може претендувати на істинність, а якщо ні, то чи може етика як така існувати як філософська дисципліна, тобто питання про те, чи є етика науковою філософською дисципліною, чи це — набір ідеологічних норм, залежних від часу, народу, культури і, відповідно, чинних тільки в такому контексті і не чинних в іншому.

Сучасна епоха, видається, переживає моду на індивідуалістичну етику та на позитивістські норми, створені шляхом своєрідного суспільного договору. Ця сьогоденна мода, яка, на жаль, триває ось уже декілька десятиліть і має глибокі історичні коріння, заповонила уми значної кількості людей, особливо академічні та політичні кола. Проте ця мода, попри своє надзвичайно велике поширення, прямує до своєї кризи через внутрішню суперечність. Спільний знаменник у судженнях (не лише морального порядку), губиться; зрештою, його нема від початку. Для прикладу: якщо суспільно створені, тобто позитивні, норми та цінності є критерієм добра й зла, то нема сенсу сучасному суспільству обурюватися наявністю тоталітарних режимів чи злочинних практик. Така ситуація вимагає зняти „етичний корабель“ з мілини, на яку він сів, і розпочати нове плавання з об'єктивними та трансцендентними дороговказами.

У своїй „Етиці“ Дітріх фон Гільдебранд намагається вибудувати струнку теорію, яка вказувала б на те, від чого залежить моральність поведінки людини. При цьому він ставить перед собою завдання довести, що існують безвідносні, трансцендентні та абсолютні критерії, чинні для усіх людей без огляду на культуру, народ, релігію чи історичну епоху, що дають змогу визначити, якою є поведінка людини: морально доброю чи морально злою. Він особливо чітко намагається вказати на метафізичний статус цінності як однієї з категорій добра. Тут одразу слід зазначити, що Гільдебранд зараховує до поведінки людини, окрім вчинків, ще й так звані „відповіді“ та чесноти, які він називає трьома сферами моралі.

Однак для того, щоб можна було визначити моральну якість поведінки людини і як наслідок — моральність самої людини, слід дати відповідь на фундаментальне питання: що таке добро, що таке зло, чим є сама поведінка людини та чи кожен елемент людської поведінки може заслуговувати на означення *добрий*, *злий*, або *нейтральний*.

Гільдебранд починає свій аналіз проблеми добра з повсякденного досвіду і намагається розкрити перед нами той факт, що, вживаючи у повсякденному житті слово *добрий* чи *злий*, ми часто посилаємося на різні реалії, приглянувшись до яких ближче ми можемо побачити, що дуже часто один і той же вжиток слова *добрий* стосовно різних предметів вводить нас у таку ситуацію, що ми не можемо навіть порівнювати якості цих предметів між собою; ми бачимо, що означення *добрий* у різних випадках стосується різних реалій, що, очевидно, вказує на те, що ці реалії — категоріально відмінні.



Гільдебранд здійснює класичне розрізнення категорій добра (bonum), але робить це по-новому, наголошуючи, що сама дійсність підказує нам, що існують такі категорії добра, які можна пояснити через щось інше, але — на відміну від них — є категорія добра, яку можливо пояснити лише через неї ж саму. Тобто це означає, що існує добро, яке ми мусимо осягнути розумовою операцією, що її в реалістичній феноменології звать раціональною інтуїцією, або проглядом (нім.: *Einsicht*, англ.: *insight*) у суть речі. Ця категорія є простою і неподільною, саме тому її неможливо означити в дефініції, через її складові або через щось інше — інакше, ніж вона сама. Вона є тією останньою реалією, останньою категорією, яка єдина може пояснити інші речі й бути єдиним мірилом, у даному випадку — добрих учинків.

У своєму аналізі автор доходить висновку, що існує три основні категорії добра: суб'єктивно задовольняюча важливість, об'єктивне добро для людини та важливість у собі, або інакшими словами — цінність. Сам аналіз розпочинається з розгляду мотивацій як явища, руху нашої волі, устремління, та ін., у певному напрямку. Самі мотивації як явище ставлять перед нами запитання про вибір напрямку: чому ми скерували наші бажання до того предмету а не іншого? Відповідь, мабуть, проста: саме цей предмет видався нам значущим, важливим. А тому він є мотивом, що спонукає нас до дії; і таких мотивів, таких важливостей, за Гільдебрандом, є три: це категорії, які ми вище перерахували.

Проте не досить знати категорії добра і сфери моралі. Етика — дисципліна практична, і тому важливим є практичне застосування цих знань. Важливо не просто пізнати, сприйняти знання про добро, а прийняти його, погодитись на нього і відгукнутися на нього, немовби кажучи: я хочу, щоб добро увійшло у цей світ. Адже, за влучним висловом одного з колег Гільдебранда — Макса Шелера, добро в'їжджає у цей світ на спині наших вчинків. Лише так цей світ може стати кращим. Для цього людина повинна настільки прийняти у себе світ цінностей, щоб вони могли стати тим фундаментом, на якому вибудовуються наші вчинки і чесноти, а також наші відповіді на сферу добра, щоб вони могли стати тлом, на якому відбувається ціле життя.

Ведучи мову про відповіді, мусимо зазначити, що розробка теми так званих „відповідей на цінність“ є особливим внеском Гільдебранда у розвиток етичної думки. Кожен наш вчинок, кожне реальне втілення нашої чесноти і рішення здійснити морально значущий вчинок є відповіддю на моральну або морально значущу цінність. Будучи позитивною, ствердною, така відповідь є сама ціннісною; і навпаки, заперечувальна,



руйнівна відповідь на цінність є злом — саме через руйнацію і заперечення цієї цінності.

Ми не можемо у стислому вигляді розкрити суть Гільдебрандового аналізу. Читач сам відкриє для себе глибину цього тексту. Хочемо лише роз'яснити назву першого видання цієї книги, яка побачила світ англійською мовою у 1953 році, — „Християнська етика“. Чи означає це, що книга належить до морального богослов'я? А може, автор, будучи католиком, пробує нас переконати, що правдива етика — тільки християнська? Наша відповідь така: Ні, це не моральне богослов'я. Богослов'я послуговується абсолютно іншим методом дослідження. Друге питання містить у собі певний розвиток. Якщо б автор так хотів сказати, то сам текст для філософії не мав би жодної цікавості, оскільки тоді ця книжка може була б чим завгодно: пропагандою, підручником з ідеології, приватними переконаннями автора, але в жодному разі не філософським трактатом. Тут, мабуть, читач відчуває певну колізію. Щойно автор передмови говорив про реалістичну філософію, про пошук Гільдебрандом абсолютних і безвідносних критеріїв, які не залежать ні від епохи, ні від культури чи релігії, а як же ж з назвою? Чи нема тут суперечності?

Тут ми можемо знову лише послатися на сам текст, де автор чітко і однозначно пропонує нам порівнювати з дійсністю кожне твердження морального характеру, щодо того, що саме є добрим, а не з тією чи іншою релігійною системою. Тому у своєму вступі до книги, де коротко окреслено суть методу реалістичної філософії, автор пропонує на хвилину забути попередньо знані теорії й системи та спробувати зіставити його твердження і результати його дослідження не з попередньо знаними системами, а саме з дійсністю, яка є єдиним безстороннім суддею правильності наших суджень. Саме ж Християнство, яке містить у собі ствердження існування абсолютно доброго Бога, теж підпадає під суд дійсності. Богослови говорять про те, що річ є доброю не тому що її створив Бог, а навпаки — Бог створив її тому, що вона добра. Зрештою, читач сам зможе дійти такого висновку, збагнувши суть методу і побачивши, як розгортається аналіз у тексті „Етики“.

*Юрій Підлісний*

*Викладач філософії*

*Українського Католицького Університету*

## ВСТУП

---

Читаючи у Діяннях апостолів про мученицьку смерть св. Стефана, ми знаходимо „дані“ вражаючої величі. Поко́ра та сила духу святого, його молитва за своїх мучителів та прощення їх постають перед нами як щось по-особливому благородне та величне. Вони вочевидь відрізняються від яскравих обдарувань і талантів, які зачаровують нас у розповідях про таких людей, як Александр Македонський чи Наполеон. Річ у тім, що приклад мучеництва св. Стефана переносить нас у специфічно моральну сферу — сферу моральної доброти.

Ця сфера займає особливе місце в житті людини, оскільки торкається найглибшого та найголовнішого моменту драми людського життя і криє в собі визначні реалії совісті, провини і заслуги. У щоденному житті ми завжди усвідомлюємо фундаментальну відмінність між моральною сферою та всіма іншими сферами людського існування. Адже як тільки виникає моральна проблема, ми переносимось у справді особливий „світ“. Ми помічаємо її не порівнювану ні з чим серйозність, пов'язану з притаманним для неї унікальним типом обов'язку.

Щоб зрозуміти цю моральну сферу, треба, так би мовити, зануритись у багатство якісної повноти моральних даностей, перенести себе у стан „зачудування“ ними. Наше завдання — проаналізувати цю даність, заглибитись в її природу, розкрити її зв'язок з іншими фундаментальними даними досвіду і, врешті, дослідити передумови, необхідні для наділеності людини моральною добротою.

Впродовж нашого дослідження слід, однак, остерігатись усіх конструктів та пояснень, несумісних із природою (як вони постають у досвіді) моральних даних і в жодному разі не спроможних віддати їм належне. Тому ми будемо раз у раз повертатися до найвиразнішого та нічим не обмеженого досвіду моральних даних і випробовувати будь-який результат нашого дослідження тим, що ми дізналися з повноцінного досвідного пережиття цих даних.

Завданням етики є досягнення повного філософського *prise de conscience* (франц.: схоплення свідомістю. — *Ред.*) моральних даностей (тобто філософського усвідомлення, що містить виразне і цілком свідоме розумове осягнення цих даних), щоб таким чином наблизитись

до точного уявлення про їхню особливу природу, важливість і передумови людської поведінки, необхідної для набуття моральної доброти. Етика, отже, зобов'язана досліджувати відмінність між моральною сферою та всіма іншими сферами, а особливо виявляти наявні зв'язки між моральною сферою та Богом, моральним добром та долею людини. Необхідною передумовою цього, однак, є вірність моральному досвідові, моральним реаліям, які досвідчуємо в щоденному житті, через літературу, в житті святих, в Літургії Церкви і, передовсім, в Євангелії.

Перед тим як розпочати аналіз нашої теми, слід зробити деякі зауваги епістемологічного характеру. Вони також служитимуть подальшому поясненню зроблених нами вступних зауважень.

Ця праця починається з „безпосередньо даного“, тобто з даних досвіду. Читач зможе належно оцінити наші результати лише тоді, коли буде готовим на деякий час полишити усі відомі йому дотепер теорії, які забезпечують його низкою термінів, що їх він звик використовувати для осмислення безпосередньо даного. Я хочу розпочати *від самого початку*, тимчасово облишивши усі теорії про моральну сферу. Я хочу розпочати з *самого морального досвіду*. Так само Арістотель, говорячи про душу, зазначає на початку своєї другої книги *De Anima*:

Вищесказаного достатньо, щоб скласти собі уявлення про погляди на душу, які залишилися нам від наших попередників; спробуймо відійти від них і розпочати з самого початку, намагаючись дати точну відповідь на запитання: що таке душа? [412a]

Пропонуємо читачеві глянути на моральні дані без жодного філософського упередження, „прислухатись до голосу буття“ і знехтувати всім, що не стосується безпосередньо даного. Наше прохання полягає в тому, щоб читач був готовим крок за кроком іти услід за нашим аналізом і хоч на хвилю полишити усі пояснення, пропоновані в попередніх теоріях, зведеннях чи тлумаченнях, багато з яких взагалі, на жаль, не залишають місця для цих даних. Коли ж буде досягнуто цілковитого розуміння нашого аналізу, тоді можна буде порівняти наші результати з результатами інших етичних теорій.

Якщо ми просимо читача відкласти на деякий час усі теорії для того, щоб без перешкод наблизитися до об'єкта дослідження і зрозуміти, що є даним стосовно нього, то в такому разі ми повинні поставити подібну вимогу й щодо філософських тез, які з'являться в нашій праці.

Ставлення до філософа та його думок часто буває упередженим через схильність до передчасної класифікації. Іноді така класифікація має історичний характер — наприклад, коли хтось автоматично підходить до кожної філософської праці зі схильністю бачити в авторі лише послідовника Томи Аквінського, Августина, Канта, Спінози, Гегеля та ін. Замість того щоб допустити хоч якусь оригінальність у думках автора, така людина безпідставно вважає, що він мав би, зрештою, бути лише коментатором чи принаймні формальним учнем іншого знаного філософа. Від самого початку така людина розглядає думки й тези автора з цієї точки зору, без будь-яких сподівань знайти у нього щось інше і в результаті відмежовує себе від справжнього розуміння його ідей.

Ця схильність стає особливо гротескною, коли основною причиною такої класифікації стає лише термінологічна подібність. Наприклад, деякі люди вірять, що мають достатньо підстав називати автора послідовним кантіанцем лише тому, що знайшли в його праці терміни „категоричний імператив“ чи „*a priori*“.

Але ми просимо набагато більше, ніж уникати такої недбалості звички упереджено ставитись до філософа. Ми просимо читача, який натраплятиме на терміни, використані в цій праці, спробувати звільнитись від будь-яких коннотацій, зумовлених попереднім вживанням цих термінів. Цілком природно, що натрапивши на термін „інтуїція“, хтось може зрозуміти його у світлі Бергсона (Bergson), а хтось — у світлі Фіхте (Fichte) тощо (відповідно до філософської літератури, яку та чи інша людина переважно вивчала). Але в більшості випадків така схильність може стати лише на заваді розуміння значення цих термінів у нашому контексті. Тому ми просимо читача сприймати терміни, вжиті в цій праці, лише в тому значенні, якого вони набувають у нашому контексті.

Це не означає, що кожний термін буде введено шляхом визначення. Навпаки, основний наголос ставитиметься на значенні, якого він набуває в контексті посилання на певну даність. Термін ставатиме зрозумілим, якщо читач стежитиме за нашими міркуваннями та аналізом, разом з нами розглядатиме об'єкт і обмежить значення терміна тим, що нам диктує сам об'єкт і його аналіз.

Введення кожного терміна через визначення суперечило б нашій меті. Повне значення терміна можна досягнути лише в процесі нашого аналізу і настільки, наскільки повно ми пізнали дане, що охоплюється цим терміном. Той, хто очікує від нас остаточного визначення терміна в кількох словах, чомусь припускає, що читач мав би зрозуміти, що

мається на увазі, не досліджуючи сам об'єкт разом з нами. Насправді ж при введенні будь-якого важливого терміна його пояснення слід сприймати як таке, що буде доповнене в процесі розгортання нашого аналізу. Вперта відмова приймати те, що неможливо одразу і вичерпно пояснити за допомогою формального визначення, руйнуватиме будь-який повноцінний зв'язок із дійсністю та будь-яке справжнє філософське дослідження. Така настанова ґрунтується на абсолютному нерозумінні дійсності та філософії, адже ставить філософське дослідження на один рівень з використанням словника.

Однією з наших основних цілей є прагнення уникати будь-яких тверджень, які не випливають зі самих даних, і передусім — утримуватись від необдуманих припущень, які не є ані очевидними, ані доведеними. До дійсності ми ставимося дуже серйозно, сприймаючи її так, як вона постає перед нами; ми цінуємо все безпосередньо дане, все, що наділене справжнім, внутрішнім смислом і справжньою інтелегібельністю (*лат.*: пізнаваність; те, що відкрите для розуму, мислення. — *Ред.*)

Деякі філософи приймають за доведене, що те що доступне нашому безпосередньому досвідові, є сумнівним, суб'єктивним чи, в кращому разі, другорядним аспектом дійсності, який не заслуговує на нашу справжню увагу та зацікавлення. Дехто з них видає за неабияке відкриття своє твердження, що між дійсністю та даними дофілософського досвіду існує цілковита суперечність. Вони говоритимуть, що насправді колір є лише вібрацією, краса — лише стисканням нутрошів, любов — сексуальним потягом тощо.

Такі люди ототожнюють об'єкт із чимось, що пов'язане з ним причинним або якимось іншим зв'язком. Подібне ототожнення підміняє філософський підхід підходом, притаманним природничій науці. Фізика, хімія чи біологія можуть не лише відкривати ті об'єкти, про існування яких ми не маємо жодного уявлення у нашому донауковому знанні (наприклад, певні залози, мікроби чи космічні промені), а й показують нам, що певні речі, які видаються різними для нашого наївного досвіду, насправді є однаковими.

Хай яким законним є метод редукції для ужитку в природничих науках з притаманними їм особливими об'єктами та цілями пізнання, він непридатний для об'єктів філософії та мети філософського пізнання. Філософія ніколи не відкриє нічого цілковито чужого для нашого дофілософського знання. Вона ніколи не доведе, що дві такі

відмінні речі, як знання та воля, насправді є одним і тим самим, а справедливість є лише плодом гіркої образи слабкої та посередньої людини (точніше кажучи, тим, що називають *ressentiment*<sup>1</sup>). Твердження, що людина, яка видає себе за справедливу, насправді керується лише *ressentiment*, може мати під собою достатньо підстав, однак абсурдно доводити, що справедливість дійсно — *ressentiment* слабких. Ба навіть якщо припустити, що в цьому світі не знайти справжньої справедливості, твердження про те, що справедливість як така є всього лиш винаходом слабких задля перемоги над сильними, залишається не менш абсурдним. Перше твердження може бути правдивим чи хибним; друге є просто безглуздом.

Пригадаймо ще раз те, що було сказано раніше. Ми ставимося до безпосередньо даного серйозно. Глибоко помиляються ті, хто думає, що до всього, даного нам у досвіді, ми повинні підходити з припущенням, що воно є лише суб'єктивним враженням чи, в кращому разі, лише простою з'явою [тобто видимістю], яка вочевидь відрізняється від реальної об'єктивної природи суцього. Той факт, що щось є доступним для нашого безпосереднього досвіду, що воно нам дане, ще зовсім не означає, що воно має *лише* суб'єктивне значення.

Надійшов час усвідомити істинний характер суто суб'єктивного враження, тобто чогось, що за способом свого існування є лише об'єктом нашої свідомості, суто об'єктом сприйняття, щодо якого цілком справджується вислів *esse est percipi* (лат.: бути — це сприйматися [органами чуття]. — *Ред.*). Наприклад, чистою видимістю є об'єкт, „буття“ якого фактично є не що інше, як його „сприйняття“. Насамперед це стосується змісту нашого усвідомлення матеріальних речей, які, як виявляється згодом, є лише оманливою з'явою і не

<sup>1</sup> Цей термін чи не вперше вводить у філософський вжиток Фрідріх Ніцше (F. Nietzsche), надаючи йому значення затаєної чорної злоби і відрази, а також спротиву, які скеровані проти „кращого, вищого та сильнішого“ і породжені заздрістю, образою на „кращого“ — можливо, з підсвідомим бунтом проти власної (гаданої чи справжньої) „неповноцінності“. У Ніцше цей термін означає мотив для повалення „кращого“, витворення власних цінностей. Саме слово Ніцше запозичив із французької мови, де воно означає болючий спогад-відчуття колись пережитого болю втрати, сумного пережиття та обурення від завданої кривди, які дотепер переживаються. Див. також: Max Scheler. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Ressentiment у розбудові моралі) // Vom Umsturz der Werte (Повалення цінностей). Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke / Hrsg. v. Maria Scheler. — Bern: Francke, 1955. — Band 3. (Прим. ред.)*



існують у реальному навколишньому світі. Так, міраж є лише оманною. Гора, що нам приснилася, і спотворений вигляд палиці, зануреної у воду, є лише оманливою видимістю. По-друге, це стосується будь-якої вигадки (кентавра, дракона, золотої гори), всього, у що вірять люди, але чого насправді не існує або що відоме як вигадка і лише так і сприймається розумом.

Звісно, неможливо, щоб те, що володіє внутрішньою необхідністю та цілковитою зрозумілістю (інтелігібельністю), було лише з'явою. Справедливість, любов, час, простір та інші сутності, яким притаманна внутрішня необхідність і зрозумілість, не є і ніколи не можуть бути лише з'явами. Навіть якщо не зачіпати питання про конкретне існування їх тут і тепер, вони є цілком об'єктивними і автономними, незалежно від існування їх як об'єктів нашої свідомості. Якщо хтось скаже, що час, простір чи справедливість є лише ілюзією, вигадкою, подібною до золотої гори, ми відразу розуміємо всю безглуздість такого твердження. Таку сутність, як справедливість, із настільки об'єктивною змістовною повнотою та онтологічною істинністю, просто неможливо вигадати. Контингентний (випадковий, не необхідний. — *Ред.*) за своєю суттю характер будь-якої „вигадки“ та будь-якого плоду людської уяви просто несумісний з внутрішньою узгодженістю та онтологічною правдою справедливості.

Внутрішня необхідність та надзвичайна зрозумілість таких даностей виключають не лише будь-яке тлумачення їх як вигадки, ілюзії, фантазії, сновидіння тощо, а й будь-яку спробу розрізнити в них зовнішню з'яву, з одного боку, та онтологічно серйозну сутність — з іншого. Що стосується об'єктів досліджень природничих наук, тут слід розрізнити зовнішні аспекти, що їх нам пропонує наш наївний досвід, та природу цих об'єктів, як вона постає перед нами в науковому дослідженні. Цей зовнішній вигляд, звісно, є чимось більшим за злиденне існування того, що є лише об'єктом нашої свідомості. Він є *дійсним* „обличчям“ реального буття, його, так би мовити, естетичною суттю, яка, будучи цілком реальною, не обов'язково повинна узгоджуватися з його конститутивною (*лат.*: істотний, визначальний; той, що є основною, головною ознакою якоїсь речі, поняття. — *Ред.*) природою. В нашому наївному досвіді кит видається рибою, а наука стверджує, що це — ссавець. Хімія виявляє суттєву спорідненість між речами, які, як свідчить наш наївний досвід, не мають жодної подібності. Цей наївний аспект, що служить вихідною точкою для нашого уявлення про буття, є не просто суб'єктивною ілюзією, а



об'єктивним зовнішнім виглядом. Він не втрачає свого значення і глибокого змісту тільки через те, що належить до іншого рівня буття, ніж конститутивна суть. Але ця відмінність між зовнішнім виглядом і справжньою природою стосується лише неінтелігібельних та контингентних матеріальних субстанцій<sup>2</sup>.

Безглуздо стверджувати, що те, що називають справедливістю, є лише з'явою, а дійсність, яка лежить в її основі, є лише вигадкою слабкої людини з метою самозахисту. Справедливість, любов, істина, простір, час, числа не можуть бути лише видимістю, як, зрештою, і просто об'єктивним зовнішнім виглядом чогось іншого. Кожна з цих сутностей є надто інтелігібельною, надто необхідною, надто визначеною в собі, щоб будь-яка людина зі здоровим глуздом могла тлумачити її лише як з'яву того, що в дійсності відрізняється від гаданого зовнішнього вигляду.

Оскільки ми постійно підкреслюємо необхідність насамперед дотримуватись того, що дане, і особливо *безпосередньо* даного, може виникнути запитання: чим саме є це „дане“; що мається на увазі, коли дане у досвіді протиставляється теоріям, поясненням та гіпотезам? Наші заклики триматись у філософії даного були б абсолютно неправильно витлумачені, якби їх пояснювали так, ніби філософія повинна полягати лише в описуванні нашого наївного досвіду.

Дані, з яких слід розпочинати, в які заглиблюватись та які аналізувати у філософії, зовсім не тотожні з тією картиною всесвіту, яку пропонує нам наш наївний досвід. Філософія не полягає в описуванні того, що ми переживаємо у досвіді. Для того щоб пояснити те значення, яке ми вкладаємо в термін *дане*, слід передовсім збагнути одне вирішальне розрізнення у сфері наївного дофілософського знання.

Існує багато різноманітних типів дофілософського знання. Я розглядав їх в інших своїх працях. Згадаю тут лише деякі суттєві моменти. По-перше, існує знання, яке людина набуває в живому контакті з буттям: огляд краєвиду, захоплення музикою, зауваження, що прибуває поїзд, яким вона збирається подорожувати, чи що її кімната надмірно опалена. Сюди я зараховую будь-яке усвідомлення об'єкта в нерелективному живому контакті з буттям. По-друге, існують нефілософські та ненаукові теорії, тобто ті погляди, яких дотримується

<sup>2</sup> Ця епістемологічна проблема детально опрацьована мною в кн.: *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens* (Сенс філософського дослідження та пізнання). — Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1950. (Далі — *Der Sinn*).

людина, як тільки починає розмірковувати та розважати над своїм наївним досвідом.

Ці дофілософські та ненаукові розмисли й теоретизування дуже часто не мають жодного реального зв'язку з першим наївним досвідом. У більшості людей існує чимала прірва між їхніми безпосередніми враженнями й досвідом та їхніми теоретичними поглядами на зміст цього досвіду. Вони обурюються злочином, але невдовзі після цього заперечують існування будь-якого об'єктивного добра і зла. Може існувати нездоланна прірва між їхнім розумінням симфонії Бетовена (Beethoven), яка глибоко вразила їх, та їхнім поясненням, чому ця симфонія є прекрасною. Ці дофілософські теоретичні думки загалом зумовлюються та живляться прочитаними, але не засвоєними книжками, популярною філософією газет, неприпустимими узагальненнями та хибними висновками, всіма видами невдалих впливів — всім, окрім справжнього змісту їхнього наївного досвіду.

В цих дофілософських теоретичних поглядах криється джерело дилетантства та інтелектуального упередження. Тут процвітає *doxa* (грецьк.: опінія, ілюзія, неясне, неперевірене та необгрунтоване „знання“ на противагу до *episteme* — точного наукового знання. — Прим. ред.), випадкові та заплутані думки, які Сократ намагався побороти своєю іронією, що тепер її називають сократівською. Хоч ці концепції та переконання сформовані без справжнього посилення на наївний досвід, вони, на жаль, не позбавлені впливу на нього. Вони затьмарюють та плутають наївне нерелективне знання, яке є плодом будь-якого живого контакту з буттям.

Досягнути даного в нашому розумінні означає очистити зміст наївного досвіду та звільнити його від усіх несвідомих впливів *doxa*. А це завдання може виконати лише філософія. Усвідомлення всіх викривлень, додатків та тлумачень, які функціонують як туманна завіса між нашим розумом та живим голосом буття, є великим та важким завданням. Людина, яка вважає, що не потребує свідомого й обережного очищення власної наївної картини всесвіту та викорінення всіх несвідомих неприпустимих впливів, доводить цим, що вона стала жертвою *doxa*.

Другим кроком, який веде до даного в нашому розумінні, є подальше очищення знання, отриманого через живий контакт із буттям. Воно полягає в усуненні звужень та випадкових зведень, які прагматичний світогляд накидає нашому підходові до буття.

Звичайно, прагматичний підхід має позитивну функцію. Він є могутнім двигуном наших знань. Проте, з точки зору відповідності та повноти знання, неминучий результат прагматичного підходу полягає в тому, що в нашому контакті з буттям ми розуміємо його лише частково, тобто ту частину, яку необхідно знати для практичного використання даного сушого.

Подолання однобокості нашого досвіду буття є однією з передумов як для досягнення об'єктивних *даних*, так і для справжнього філософського дослідження. Фактично, вже саме спрямування філософського дослідження як такого є антитезою до прагматичного підходу.

Очевидно, що філософія повинна уникати помилок нефілософського погляду, який нехтує змістом справжнього досвіду. Звільняючи автентичний голос сушого від прагматичної однобічності, філософія досягає *даного*, яке повинно стати її вихідною точкою. Всього сказаного, однак, іще недостатньо для того, щоб вказати, що ж мається на увазі під *даним* чи безпосередньо даним.

Нашу вимогу зосередитись на „даному“ зовсім не зрозуміти, якщо сплутати її з вимогою тих, хто в ім'я емпіризму відкидає будь-яке метафізичне та апріорне знання. „Дане“ — в нашому розумінні — не означає множини спостережень випадкових, контингентних фактів. Наше „дане“ не є досвідом ані дослідника, ані науковця, для якого проведення дослідів є початковою точкою індуктивних висновків. Це також не той досвід, який так палко обстоював Френсіс Бекон (Francis Bacon).

„Дане“, яке є нашою метою і яке ми протиставляємо теоріям, тлумаченням та гіпотезам, завжди є необхідною та інтелігібельною сутністю, єдиним *справжнім* об'єктом філософії: буття, істина, знання, простір, час, людина, справедливість, несправедливість, числа, любов, воля та багато інших. Це об'єкт, якому притаманна необхідна і високо інтелігібельна сутність; об'єкт, який сам пропонує себе нашому розумові, розкривається перед ним і повністю обґрунтовує свою дійсність, коли ми зосереджуємося на ньому за допомогою раціональної інтуїції.

Для „даного“ у нашому розумінні зовсім не характерне те, що його легко збагнути, досягнути мінімальними інтелектуальними зусиллями. В такому разі це було б „даним“ позитивістів або Девіда Г'юма (David Hume). Тут ідеться про відоме упередження, що дані відчуттів мають перевагу над іншими даними. Насправді ця перевага є не даною, а тільки постулатом довільно висунутої теорії.

Дане також не слід ототожнювати з тим, що бачить та визнає кожна без винятку людина. Адже, стверджуючи, що щось сприймається

і визнається усіма, можна мати на увазі дуже різні речі. В нашому наївному досвіді існує багато різноманітних типів усвідомлення дійсності. Наприклад, один різновид такого усвідомлення проявляється у цілком свідомому ознайомленні з червоним кольором. Інший — у ситуації, коли люди знали про закони силогізму ще до того, як Арістотель написав свій *Organon*, і використовували їх, хоч і не вміли сформулювати. Кожна дитина певним чином свідомо того, що будь-яке суще не може одночасно існувати та не існувати, хоч вона не володіє таким проглядом [вниканням у суть] у цей фундаментальний факт, як Арістотель, коли формулював цей принцип.

Дитина постійно запитує „чому“ і хоче дізнатися про причину багатьох речей, з якими стикається на своєму шляху, а часто й навіть їхні до-цільні причини. Самоочевидність принципів дійової та до-цільної причинності закладена в самому питанні і мимовільно виявляється в ньому. Проте дитина не „знає“ цих принципів так, як вона знає дім, в якому живе, свої іграшки, kota, червоний колір чи маму.

Сплутувати дане з відомими та визнаними усіма об'єктами, знання про які давало б змогу кожній людині сформулювати про них якесь поняття, означало б вилучити з розряду даного всі ті принципи, які ми постійно маємо на увазі і які належать до найтиповіших прикладів даного.

Таким чином дане не можна ототожнювати з речами, які неминуче відомі всім, якщо під словом „відомі“ розуміти усвідомлення речей, яке дає нам змогу скласти уявлення про них та вибудувати терміни, які на них вказують.

До даного належить також те, що є сприйнятим в імпліцитному усвідомленні; тобто все, що входить у послання буття, яке хоч і неявно (імпліцитно), але надіслане кожному. Цілковите *prise de conscience* цих даностей є одним з фундаментальних завдань філософії.

Проте сфера даного сягає ще далі. Навіть ті речі, які не входять до цього послання буття, надісланого кожному, можуть належати до неї. Вона охоплює й такі речі, як краса природи чи мистецтва, для розуміння яких необхідні особливі обдарування.

Тепер виразно бачимо, що „дане“ в нашому розумінні не є синонімом досвіду як такого, а тим більше пересічного, наївного світо-сприйняття. Мало того, філософія в жодному разі не є звичайним описуванням досвіду. Насамперед вона є повним *prise de conscience* всього „даного“ в нашому значенні, виявлення якого вже саме по собі є непростим завданням, яке слід виконувати дуже обережно.

Поряд із цим осмисленням постає необхідність розрізнення між очевидним, що незаперечно утверджує себе у своєму бутті, й тим, що не є очевидним і що потрібно критично обговорити та проаналізувати.

Філософське дослідження цих надзвичайно інтелегібельних, необхідних даностей не лише полягає в описуванні їх, а й має на меті прогляд у необхідні факти, суттєво закорінені в природі такого буття. Його мета — абсолютно певний прогляд у ці необхідні факти, що передбачає глибинне, крок за кроком, проникнення в природу такої сутності.

Зайве казати, що наша вимога дотримуватись „даного“ зовсім не означає, що ми повинні забути ті даності, які стали доступними для нас завдяки *prise de conscience* їх великими філософами минулого. Якби ми так вважали, це означало б вирок для філософії, а разом з тим і для цієї книги. Цілковито безглуздо було б починати філософську книжку закликком нехтувати всіма внесками, на які спроможна філософія.

Всі справжні відкриття великих філософів минулого, особливо завдяки їхньому характерові *prise de conscience* даних, відкривають нам очі на ці даності. До цього часу вони існували лише у нашому наївному досвіді. Ми не сповна усвідомлювали їх і *a fortiori* (лат.: тим більше, зі ще більшою певністю, і поготів. — *Ред.*) ще менше по-філософському розуміли. Важко уявити собі, наскільки ми завдячуємо Платонові, Арістотелеві, св. Августинові, св. Томі Аквінському та іншим розширення наших знань про дане.

Насправді, ми повинні остерігатися не можливості збагачення даного думками великих мислителів, а всіх теорій, пояснень і гіпотез, які також присутні в їхній філософській думці. Насамперед ми повинні уникати переконання, що ми не в змозі поглибити чи розширити *prise de conscience* „даного“. Наслідком такого переконання мало б стати припущення, що ми здатні лише на роль коментаторів великих філософів, а не самих філософів.

Слід зробити ще одне зауваження. Певні автори вважають працю філософською лише тоді, коли її предмет зведено в систему. Ми згодні, що філософія повинна системно розглядати свої об'єкти. Мало того, ми вважаємо, що недостатньо просто подати якісь важливі факти, не обговоривши зв'язків, що існують між ними, не пов'язавши їх з іншими, загальнішими фактами. При систематичному аналізі необхідно простувати крок за кроком. Але існує велика різниця між систематичним аналізом та побудовою системи. Звичайно, ідеальне втілення справжнього знання про весь світ вимагатиме системи, яка повністю



відповідатиме будові всесвіту. Але цього, звісно, можна досягти лише наприкінці всіх філософських досліджень. Навіть якщо нам відкрились деякі фундаментальні риси буття, а кожний наступний крок дослідження окремої теми уточнює нашу загальну класифікацію новими розрізненнями, слід пам'ятати про велику небезпеку передчасної систематизації.

По-перше, варто нам почати думати, що з певних загальних принципів можна вивести решту властивостей світу, — і ми приречені на побудову системи, яка не відповідає дійсності. Це справджується навіть тоді, коли перші принципи, з яких ми розпочинаємо, відображають дійсність такою, якою вона є.

Всі ці математичні методики — *more geometrico* (лат.: за правилом геометрії. — *Ред.*), згідно зі Спінозою, — лише стоять на заваді чіткого бачення повноти буття, відвертають нас від цілком нових, а буває, навіть фундаментальних даних. Відомим прикладом цього є погляди Декарта, який не побачив даності життя. Видається неймовірним, що людина, володіючи таким надзвичайним розумінням докорінної різниці між матеріальним та духовним буттям, могла так просто знехтувати таким первісним даним, як тваринне життя. З огляду на те, що цю даність неможливо вивести ні з *res extensa* (річ просторова), ні з *res cogitans* (річ мисляча), Декарт вирішив її відкинути. Незважаючи на її очевидну реальність, він рішуче викреслив її зі сфери пізнання та буття.

В цей момент нас не цікавить обговорення причин невдалих спроб вивести з певних загальних принципів чи виразних та інтелігібельних ідей усе те, що стосується тих незліченних контингентних фактів, про які ми довідуємося лише з досвіду та експериментальних досліджень дійсності. Ми не будемо займатися спростуванням раціоналізму, якого, врешті-решт, уже ніхто сьогодні не дотримується. Нас радше цікавить намагання вивести філософське знання про інтелігібельні та необхідні факти з певних загальних принципів. Ми хочемо наголосити, що існує багато інтелігібельних сутностей, які є настільки своєрідними, що їх можна осягнути виключно за допомогою первинної інтуїції, а не дедукції. Очевидно, що сліпий не може знати, що таке колір; неможливо вивести суть кольору з поняття про матеріальне буття і таким чином передати сліпому поняття кольору. Проте це не єдиний випадок, коли дедуктивне виведення суті є неможливим і коли слід звертатись до її первісного інтуїтивного сприйняття.

Таке саме зауваження стосується багатьох остаточних даностей духовного порядку, хоч тут первісною інтуїцією є не чуттєве сприйняття

(наприклад, візуальне), а інтелектуальна інтуїція, яка є не менш безпосередньою, ніж чуттєве сприйняття. З поняття буття чи того, що називають першими принципами, неможливо вивести природу життя, часу чи простору, особи, моральної чесноти, свідомості. Всі ці остаточні даності повинні, бодай один раз, бути осягненими в первісній інтуїції, а філософське осмислення повинно базуватись на цьому первинному досвіді.

Отже, перша небезпека передчасної систематизації полягає у спокусі вивести якомога більше з окремих загальних принципів. Це веде до нехтування тією дійсністю, для розуміння якої первісна інтуїція є просто необхідною. А це від самого початку означає спотворення дійсності в її найзагальніших та основних рисах.

Для багатьох людей філософське пізнання рівноцінне зведенню всіх різноманітних сутностей до певних загальних фундаментальних понять. Первісна інтуїція видається їм несумісною зі систематичним філософським пізнанням. Для них вершиною інтелектуального завоювання стає визначення. Якщо термін „якісний” розуміти в найширшому значенні, за яким, наприклад, суть є якісно багатшою, ніж існування, то про цих людей можна сказати, що для них визначення буде тим більш зрозумілим, наскільки менш якісним воно є.

Цей ідеал філософського знання полягає в тому, що досягненням вважається можливість здійснити щораз більше дедукцій задля того, щоб залишалося щораз менше „архиданих“, які вимагають первинної інтуїції. Те, що міститься у визначенні, на думку таких мислителів, переважає з точки зору зрозумілості те, що міститься в первинній інтуїції.

Від самого початку хотілося б наголосити, що ми не поділяємо такого ідеалу філософського знання. Для нас визначення не є вершиною знання. Визначенням неможливо вичерпати повноти необхідної, інтелігібельної суті, а можна лише обмежувати її, зазначивши деякі суттєві риси, достатні для того, щоб відрізнити цю суть від іншої. Визначення допомагає також надати поняттю однозначної точності. Лише рукотворні речі, позбавлені онтологічної повноти, технічні об'єкти та звичайні інструменти можна вичерпати за допомогою визначення. Але якщо ми зосереджуємося на якійсь нерукотворній речі, то дедалі більше заглиблюємося в таємницю її буття. А тоді наше визначення не може претендувати на її вичерпне пояснення, і його мета — лише скромне прагнення однозначно зафіксувати цю річ у понятті. Якщо ми починаємо вірити, що остаточно інтелектуально



завоювали буття тільки тому, що маємо його правильне визначення, то цим обманюємо самих себе. Певна річ, найвища форма філософського проникнення означає прогляд у всі ті необхідні факти, які закорінені в суті буття, і в усі його суттєві ознаки. Проте цей прогляд якраз і передбачає інтелектуальну інтуїцію об'єкта, цілковите осягнення його ества. Цього не виявити, якщо вважати об'єкт доступним нашому розумові вже через виведення з інших, більш загальних понять буття. Нетерпляче бажання дати визначення якомога швидше може назавжди позбавити нас будь-якого справжнього вникнення в предмет.

Мало того, навіть відкривши всі необхідні факти та ознаки, закорінені в суті, а також усі її характерні риси, все ж ми повинні розуміти, що поєднання всіх цих суттєвих рис не обов'язково вичерпує природу суцього.

В *завчасній* систематизації криється ще й інша небезпека: схильність нашого інтелекту до узалежнення від іманентної логіки системи і пов'язана з цією схильністю стурбованість не стільки відповідністю системи до об'єкта досліджень, скільки її внутрішньою послідовністю. Тлумачення нових даних у такому разі продиктоване більше наперед встановленими межами створеної системи, ніж природою буття. Навіть якщо філософові вдалося уникнути помилки, притаманної намаганням вивести якусь даність із загальних принципів, він все одно не зможе зрозуміти природу цієї нової даності, якщо займатиметься не належним вивченням її, а припасуванням її до системи.

Тут я маю на увазі не очевидні альтернативи та загальні принципи, які завжди лежать в основі будь-якого пізнання, наприклад альтернативу існування та неіснування, тобто принцип непротиріччя. Такі загальні принципи є передумовою будь-якого розгляду всіх суцих, і без них усе було б безглуздим. Я маю на увазі систему, яка складається не лише зі самоочевидних принципів, а значною мірою з пояснень та тлумачень безпосередньо даного за допомогою теорій, які — незалежно від того, є вони вірогідними чи ні, — мають лише гіпотетичний характер, а не характер абсолютно достовірного розуміння внутрішньо необхідного факту.

Звичайно, ідеальним способом дослідження була б постійна готовність переглянути, видозмінити або відкинути будь-яку гіпотезу, яка суперечить новій даності. Замість того щоб припасовувати, як це робив Прокруст, людину до ложа, ми повинні завжди бути готовими припасувати ложе до людини.

Як підсумок можна сказати таке: по-перше, очевидному, як і всьому справді даному, слід надавати незаперечну перевагу перед будь-якою гіпотезою, поясненням чи тлумаченням.

По-друге, при розгляді сушого треба бути завжди готовими пізнавати своєрідну природу кожної нової даності, особливо тоді, коли ця даність має характер фундаментально нового *ratio* — як, наприклад, особове буття, час, простір, моральна чеснота, знання, воля тощо.

По-третє, ми повинні скерувати свої зусилля туди, де наше дослідження буде цілком відповідати даному. Ми не повинні чинити насильство над ним, зводячи його до чогось уже знайомого нам. Ми повинні пам'ятати про небезпеку інтелектуального лінивства, замаскованого під епістемологічну „економність“, яка робить нас нечутливими до голосу сушого і перешкоджає нам виявляти належний подив та зацікавлення його природою.

І нарешті, завдання, яке полягає в тому, щоб належно оцінити характер даної нам дійсності, повинно мати першість перед зусиллям узгодити природу цього сушого з попередньо відкритими безсумнівними даностями.

Тож нашою первинною турботою є пізнання безпосередньо даного, вторинне завдання — узгодження його з іншими попередньо здобутими даними. Кажучи „вторинне“, ми не маємо наміру применшувати його значення, адже ця частина пізнавального процесу за своєю суттю належить до питомої сфери філософії. Слово „вторинний“ вказує лише на те, що в процесі філософського дослідження питання узгодженості слід ставити лише після того, як належним чином нову даність буде оцінено. Наприклад, якщо ми бажаємо плідно проаналізувати проблему зв'язку між свободою волі та принципом причинності, треба спочатку належно збагнути природу свободи. Якщо розпочати аналіз свободи з її зв'язку з причинністю, з дослідження того, як може співіснувати свобода з принципом причинності, то ми втратимо повноту розуміння свободи. Виникає небезпека чи то розгляду свободи у світлі причинності, чи то недовіри до цієї даності, якщо ми переконані в несумісності її з причинністю. Багато матеріалістів не можуть збагнути абсолютно відмінний і новий характер психічної та духовної реальностей тому, що занадто переймаються зв'язком між душею і тілом та повсюдною єдністю матеріального світу.

Дослідження природи даності повинно мати першість перед дослідженням її зв'язку з іншими сушими хоча б тому, що реально

проблема її зв'язку з іншими сущими не може навіть постати, доки ми належно не дослідимо саму природу цієї дійсності.

Мало того, дослідження природи даного має незаперечну першість перед питанням його зв'язку з іншими сущими тому, що ми не маємо права ставити пізнання його природи в залежність від нашої спроможності чи неспроможності відповісти на безліч проблем, які вириваються із первинно даного. Наприклад, наше визнання, що існують духовні суші, як-от пізнавальні чи вольові акти, не може залежати від нашої здатності розв'язати проблему душі й тіла чи відповісти на питання, чому здійснення акту мислення передбачає неушкодженість певних частин мозку. Недопустимим є „залогізування“ дійсності, коли вимагають поверхової інтелігібельності, відвертої прозорості щодо всіх можливих проблем, поставлених фундаментально новим типом буття, і починають так припасовувати та викривляти природу цього буття, аж доки всі ці проблеми не зникнуть. Кожна цілковито нова безпосередньо дана дійсність, яка недвозначно розкриває свою природу, повинна бути визнана нами навіть тоді, коли це визнання відкриває перед нами численні труднощі.

Замість того щоб ухилитися від цих проблем шляхом заперечення істинної природи сущого чи насильства над ним, ми повинні, спонуковані новими труднощами, докласти ще більших зусиль для глибшого проникнення в ці проблеми, продовжуючи важке та непросте сходження до розв'язання їх. Це треба зрозуміти і щиросердечно прийняти як запрошення до пошуку розв'язання проблем на глибшому рівні.

Тут ми наближаємося до третього — і найважливішого — принципу: не слід відкидати те, що недвозначно саморозкривається перед нами, лише тому, що ми не в змозі вирішити проблеми, які виникають внаслідок визнання цього факту. Кардинал Ньюмен (Newman) підкреслив цю фундаментальну істину своїми відомими словами, сказаними стосовно нашої віри: „Десять тисяч труднощів не зродять жодного сумніву“.

На рівні нашого природного знання часто неможливо досягти узгодженості між фундаментальними фактами. Наприклад, ми не здатні зрозуміти, як може співіснувати свобода і призначення або як людська свобода узгоджується з дією Божої благодаті. Це, однак, не повинно похитнути нашої цілковитої впевненості тому, що вони існують. Так само, існування зла у світі, створеному та керованому всевідучим, всемогутнім та всеблагим Богом, завжди залишатиметься незбагненою

таємницею. То чи повинні ми заперечувати існування зла для того, щоб уникнути цієї дилеми? Чи повинні ми заперечувати існування Бога через незаперечне існування зла? Ні, ми повинні віднайти в собі мужність сказати: я абсолютно певний щодо існування одного, але я також абсолютно певний і щодо існування іншого. Я повинен прийняти, що існує і те, й інше, навіть якщо й не знаю, як вони можуть між собою узгоджуватися.

Слід також розглянути ще одну характерну ознаку правильного підходу до проблеми моральності. У душі цілковитої відкритості до всього „даного”, в нашому аналізі моральності ми не хочемо оминати увагою жодної доступної нам моральної цінності. Свята людина є найдосконалішим утіленням моральності. І той факт, що ця моральність є новою і незрівнянно вищою, в жодному разі не може вважатися вагомою підставою для того, щоб вилучити її зі сфери філософських досліджень. Радше навпаки, випадок святої людини буде взірцем для нашого аналізу, оскільки для того, щоб найкраще зрозуміти суть моральності як такої, найбільш доцільно відштовхуватися у своїх дослідженнях моральності саме від її найвищого прояву<sup>3</sup>.

Лише упереджена людина може заперечувати сяйво християнської моральності в святих. Цей факт зі своєю цілком відмінною та новою якістю доступний для будь-якої неупередженої й не позбавленої здорового глузду людини навіть ще до того, як вона починає вірити. Скільки людей навернулося завдяки цьому всепереможному милосердю, цьому зворушливому смиренню, цій остаточній внутрішній свободі, які бачимо в святих! Хоч ми й знаємо завдяки вірі, що ця моральність залежить від Божої благодаті, все ж можемо збагнути її реальність у світлі нашого розуму, зрозуміти зв'язок між нею та її предметом. За допомогою нашого розуму ми можемо простежити

---

<sup>3</sup> Навіть некатоліцький філософ Анрі Бергсон визнавав, що неможливо пройти повз даність моральності містиків. У своїй праці *Les deux sources de la morale et de la religion* (Два джерела моралі та релігії) (Paris: F. Alcan, 1932) він чітко показує, що ця моральність відрізняється від будь-якої іншої моральності без Христа і що вона є найвищою й автентичною. Не поділяючи його поглядів на витoki моральності, які він протиставляє поглядам містиків, все ж у його усвідомленні унікальності моральності містиків та християнських святих, а також у переконанні, що саме в них подибуємо найвищий і автентичний вияв моральності, ми бачимо свідчення його неупередженої відкритості до дійсності і його здатності осягати моральну даність.

мотиви цього милосердя, смирення, щедрості, терпеливості й засвідчити, що ця моральність є здійсненням усієї моральної благості і водночас її перевищує, оскільки є чимось абсолютно новим.

Вводячи до філософської праці розгляд моральності святих, — це надзвичайне втілення справжньої християнської моралі, — ми в жодному разі не бажаємо змішувати етику з моральним богослов'ям. Етичне дослідження ґрунтується на нашій природній здатності до пізнання і не звертається до надприродних фактів як основи нашого пізнання. Беручи до уваги будь-яку моральну дійсність, яку знаємо з досвіду, зокрема моральність християнських святих, ми не покидаємо сфери того, що нам „дане“. Ми намагаємося осягнути сутність цієї моральності і всі фактори, які визначають її наявність настільки, наскільки вони доступні нам через природне світло нашого розуму. Ми повинні дослідити природу добра, яке мотивує цю моральність. Ми повинні проаналізувати роль пізнання у сфері цієї моральності, а також особливий характер відповіді на це добро і вольову орієнтацію, яка лежить в основі цієї моральності.

Певна річ, значна частина чеснот і навіть найвеличніша та найважливіша з них — любов-милосердя — передбачає, що особа, наділена ними, серед інших умов, знайома з християнським Об'явленням. Ці чесноти передбачають таке світосприйняття, яке людина може здобути лише через християнське Об'явлення. Але етика не займається питанням правдивості цього Об'явлення і не звертається до об'явлених істин як до аргументів. Вона лише вказує на необхідні зв'язки між цими чеснотами та християнським Об'явленням як їхнім інтенціональним об'єктом.

# ЧАСТИНА ПЕРША

---

## РОЗДІЛ I. ЦІННІСТЬ І МОТИВАЦІЯ

### ГЛАВА 1 ЗАГАЛЬНЕ ПОНЯТТЯ ВАЖЛИВОСТІ

**Д**освід показує, що речі, які стають предметом нашого пізнання, можуть і не бути мотиваційним чинником нашої волі чи таких афективних відповідей, як радість, смуток, ентузіазм, обурення та інші.

Якщо запитати людину, яка впала у відчай, про підстави її смутку, а у відповідь почути: „Бо два плюс два — чотири“ або „Тому, що сума кутів трикутника дорівнює двом прямим кутам“, — таке пояснення причин смутку, звісно, нас не задовольнить. Ми радше зробимо висновок, що, відмовляючись назвати нам справжню причину свого смутку, вона хоче, щоб ми відчепилися від неї, або що вона забобонно пов'яже ці факти з якимось джерелом нещастя. Можливо, ми запідозримо, що ця людина є божевільною або ж страждає на невроз, а справжній об'єкт свого розпачу витіснила у підсвідомість. Так чи інакше, неможливо пристати на те, що математичні твердження самі по собі можуть бути мотивом смутку чи розпачу. Адже, маючи нейтральний характер, вони позбавлені всього, що могло б зумовити хоч якийсь — негативний чи позитивний — афективний відгук.

Своєю чергою, поняття добра (*bonum*) і зла (*malum*) виразно вказують на здатність суцього мотивувати вольову чи породжувати афективну відповідь. Питання, чи кожне суще як буття є *bonum*, тобто чи існує щось цілковито нейтральне, ми поки що не підніматимемо. Зараз нас цікавить, чи існують такі суші, які дані нам як нейтральні чи байдужі для нас, принаймні в тому значенні, що вони не виявляють тієї ознаки, яка могла б зворушити нас, мотивувати наше волевиявлення, радість, смуток, надію чи страх.

Ознаку, завдяки якій предмет може стати джерелом нашого афективного відгуку чи мотивувати наше волевиявлення, ми назвемо



„важливістю“. Добре усвідомлюючи, що слово „важливість“ часто вживають в іншому значенні, наше — технічне — використання цього терміна вказуватиме на ту властивість суцього, яка наділяє його характером *bonum* або *malum*. Коротше кажучи, „важливість“ вживається тут як протилежність до нейтральності чи байдужості<sup>1</sup>.

Поняття „байдужості“ є, без сумніву, змістовним і необхідним поняттям, навіть якщо, в підсумку, не існує нічого такого, що було б цілком байдужим чи нейтральним. Поняття „не-існування“, для прикладу, також змістовне та необхідне, навіть попри те, що „не-існування“ не буває і що немає жодного реального буття, про яке можна було б сказати, що воно не існує.

Окрім того, що поняття байдужості як протилежності до поняття важливості зовсім не є порожнім чи беззмістовним, ще менше сумнівів викликає твердження, що вирізнення нейтрального та байдужого як протилежності до позитивної чи негативної важливості відіграє важливу роль у нашому реальному житті. Знайдеться немало об'єктів, які для нас є нейтральними та індіферентними. І хоча це не перешкоджає їм стати предметом нашого пізнання, це все ж таки позбавляє їх можливості стати предметом нашого волевиявлення, бажання чи будь-якої афективної відповіді, такої як радість, смуток, захоплення, обурення тощо.

Предмет повинен бути наділений певною важливістю, повинен виділятися з-поміж нейтрального чи індіферентного, щоб зуміти мотивувати наше волевиявлення чи будь-яку афективну відповідь. Недостатньо сказати: *nihil volitum nisi cogitatum* — ніщо не може стати об'єктом волі, доки воно не стало змістом пізнання. Ми повинні додати: ніщо не може бути об'єктом волі, доки воно не постало перед нами як щось важливе. Доки предмет сприймається нами як цілком індіферентний чи нейтральний, він за своєю суттю не спроможний стати мотивом нашого волевиявлення чи породити в нас афективну відповідь.

Таким чином, виходячи з нашого досвіду, слід чітко розрізняти нейтральні та важливі суцї. Якщо згодом метафізика відкриє нам, що

<sup>1</sup> Поки що ми абстрагуємося від того, що предмети, нейтральні з точки зору афективних відповідей чи нашої волі, можуть бути джерелом радості в процесі інтелектуальних пошуків. Математичні знахідки Піфагора не могли не бути для нього джерелом радості в момент їхнього відкриття. Це, однак, не суперечить відносній нейтральності — у нашому значенні цього слова — предметів Піфагорових досліджень.



ця байдужість не є абсолютною, а глибший аналіз виявить, що всяке суще є важливим у нашому розумінні, ми зможемо ствердити, що ця байдужість є відносною. Але цей метафізичний погляд ніколи не перекреслить живого досвіду розрізнення між байдужим (індиферентним) та важливим як таким. Передовсім, він ніколи не зітре вагомої різниці між предметами, які постають перед нами як індиферентні чи нейтральні (а отже, неспроможні зворушити чи схвилювати нас), і тими, які постають перед нами як важливі, а тому спроможні мотивувати нашу волю чи афективні відповіді. Ця відмінність є цілком реальною і незаперечною, навіть якщо на глибших рівнях, здавалося б, байдужі суті виявляють приховану важливість.

Мало того, засадниче зацікавлення розрізненням понять індиферентного та важливого ніскільки не зменшується від того, що навіть ті суті, які видавалися байдужими, в підсумку — метафізично — таки наділені важливістю. Тому вкрай необхідно зрозуміти реальність важливого та його змістовність. Якщо метафізика доведе до нашого відома, що важливість у нашому значенні слова насправді притаманна кожному сушому, це твердження в жодному разі не буде просто тавтологією. Навпаки, це буде дивовижне відкриття, типова *veritas aeterna* (вічна істина), в розумінні Августина, або, використовуючи термінологію схоластичної філософії, — аналітичне судження другого модусу персеїтету (*лат.*: буття-завдяки-собі, само-стійного буття. — *Ред.*).

Поза всяким сумнівом, зв'язок між важливістю та нашим волевиявленням чи афективною відповіддю є настільки очевидним, що, незважаючи на жодні міркування механістичної чи асоціативної психології, майже інстинктивно ми приймаємо його за належне, шойно входимо в контакт із дійсністю, як у цьому випадку — з фактом мотивації окремої особи.

Усвідомлення цього факту лежить в основі великого відкриття Фройдом (Freud) феномену пригнічення. Хоч його вихідні теоретичні положення й не є результатом філософського прогляду в цей факт, він усе ж таки розпочинає саме з нього, коли вважає деякі мотивації аномальними і в цих випадках відмовляється визнати свідомо прийнятій об'єкт за автентичний [мотив].

Предмет, який володіє позитивною важливістю, традиційно називають добром; предмет, наділений негативною важливістю, — злом. Вкрай необхідно з самого початку наголосити на тому, що протилежність між позитивною та негативною важливістю, між добром і злом, є не контрадикцією, а протиставленням. Отже, негативна важли-

вість — це не просто відсутність *позитивної*, адже це якраз і означало б, що об'єкт є байдужим чи нейтральним. Як тілесний біль є протилежністю тілесної насолоди, яка виразно відрізняється від нейтрального стану, в якому людина не відчуває ні те, ні інше, так само негативна важливість сумної події — це не просто відсутність події радісної. Це — діаметральна протилежність. І це стосується будь-якої негативної важливості, будь-якого зла.

Це твердження, однак, ще не заторкає питання, чи джерелом будь-якої негативної важливості є нестача буття. Перед тим як досліджувати онтологічну основу негативної важливості, слід спочатку пролити світло на відповідні даності, аналізуючи природу того, що дане нам як безумовна дійсність. Виявити справжню онтологічну основу „того“, що означено словами „сумний“, „неприємний“, „невдалий“, „поганий“, „злий“ тощо, ми зможемо лише після того, як повністю зрозуміємо, чим „те щось“ претендує бути. Якщо ж ми ще до того, як наблизитися до цієї даності, вже маємо готове пояснення і наперед вважаємо зайвою витратою часу будь-яке намагання зрозуміти її природу, ми поведимося не як філософи, а як сліпці, які хочуть повчати щодо кольорів.

Не випереджаючи розгляду метафізичної проблеми походження зла, ми повинні по-справжньому здивуватися природі важливості та різновидові протилежності між позитивно та негативно важливим. Стверджуючи, що нашою першочерговою справою повинно бути дослідження природи незаперечних даностей — позитивної та негативної важливості, ми в жодному разі не обмежуємося аналізом суто суб'єктивних вражень, тобто утворень, відносних щодо людського розуму. Якраз навпаки, ми зосереджуємося на темі, яка пробуджує метафізичне та філософське зацікавлення найвищої проби і має конкретний і об'єктивний зміст. Змістовний, внутрішньо необхідний характер двох даностей — позитивної та негативної важливості, або добра і зла, — від самого початку виключає будь-яку можливість тлумачити їх як суто „феномени“<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Пор. наше пояснення у вступі щодо об'єктивності цих інтелігібельних даностей.

## ГЛАВА 2

### ВАЖЛИВІСТЬ ТА МОТИВАЦІЇ

Для того щоб виокремити різні типи важливості, треба розпочати з розгляду даностей, здатних мотивувати нашу волю, зроджувати афективний відгук чи заторкати нашу душу.

Якщо ми розпочинаємо наше дослідження з тієї ознаки об'єкта, завдяки якій він мотивує наше бажання, то це не означає якогось цілком нового способу розгляду. Традиційне визначення добра звучить так: *bonum est quod omnes desiderant* (добро — це те, чого бажать усі). Проте, на відміну від традиційного вихідного положення, ми не будемо розширювати поняття мотивації чи *desiderare* поза межі особової сфери. Ми хочемо розпочати з мотивації в її питомому значенні, тобто як особового стосунку. Ми розпочнемо з *desiderare* у значенні особового акту, як його нам дано у досвіді. Таким чином, ми хотіли б виключити можливість застосування цього терміна до будь-яких причинних доцільних зв'язків у живих істот, а також у сфері неживої матерії, коли, наприклад, кажуть, що будь-яке суще *prae* самовдосконалення.

Оскільки ми хочемо виходити з безпосередньо даного, з того, що відкривається нам у безпосередньому досвіді, ми утримаємося від будь-якого аналогічного вжитку цих термінів, який би міг перешкодити розумінню особливого характеру мотивації чи *desiderare*. Небезпека такого розширення полягає в тому, що, вживаючи ці терміни в дослідженнях дійсності, за модель приймають неособовий зв'язок і, таким чином, недобачають суттєво особовий характер цих термінів. Багато філософів могли б нам заперечити: мовляв, ваш спосіб дослідження виключає метафізичний вимір і обмежує нас лише виміром психологічним. Проте це було б упередженням. Невже щось стає більш метафізичним від того, що не має відношення до особи або стосується виключно неособового буття<sup>1</sup>?

Це упередження, очевидно, зумовлене плутаниною між тим, що існує лише в людському умі (наприклад, звичайна видимість чи

<sup>1</sup> Часто ті самі метафізики, які з таким острахом ставляться до особової сфери і не приховують своїх симпатій до сфери неособової, все ж погоджуються, що особа займає онтологічно вищий щабель, ніж будь-яке інше неособове буття, і що Бог є Абсолютною Особою.

вигадка), і особовими актами (такими як пізнання, волевиявлення, любов, радість), які, певна річ, є не лише дійсністю для людського ума, а й об'єктивною дійсністю, здійсненням та виявом особи. Це реальні, свідомі суцї, такі ж далекі від суто „психологічної“ дійсності, як і будь-яке явище матеріального світу чи будь-який фізіологічний процес. Ці речі є не лише такими ж об'єктивними і відмінними від звичайної ілюзії чи вигадки, як будь-яке явище матеріального світу, а й незрівнянно вищими, оскільки належать до сфери духа.

З метафізичної точки зору, вкрай важливо звільнитися від стереотипу мислення, що, мовляв, безособові суцї, зв'язки та принципи служать за взірці (*causa exemplaris*) для вищої сфери. Якщо не подолати такого підходу, завжди існуватиме небезпека того, що ми не зможемо збагнути особливу природу особових актів або просто спотворимо їхню природу, зводячи їх до звичайних відрухів, притаманних лише безособовому світові.

Інша небезпека полягає в ігноруванні багатства особових актів, їхньої онтологічної вищості, внутрішньо пов'язаної з їхнім характером свідомих суцїх. Ця небезпека нагадує помилку Фрейда, який вбачав у любові не більш ніж сублимований сексуальний інстинкт. І тут, і там з метафізично нижчого творять *causa exemplaris* (взірець, взірцеву причину) чогось вищого. І тут, і там щось інтегрально дане у свідомому пережитті не беруть до уваги і розглядають лише в психологічному контексті. До сфери свідомості ставляться з підозрою як до чогось недійсного. Хоч який дійовий цей підхід у застосуванні до речей, чие існування є лише предметом свідомості, він неприйнятний для застосування до таких реальних актів особи, як пізнання, волевиявлення, любов, які в жодному разі не є просто предметами нашої свідомості, а є свідомими, об'єктивними дійсностями. Їхній характер свідомих об'єктів, їхня онтологічна вищість над явищами безособового світу ані на йоту не применшують їхньої дійсності як об'єктивних реальностей<sup>2</sup>.

Таким чином, виключаючи деяке розширення термінів „мотивація“ і *desiderare*, ми повинні розширити поняття мотивації в іншому напрямі. Адже *bonum* не можна звести лише до об'єкта можливого бажання. Навпаки, в наше дослідження потрібно ввести також об'єкти, які можуть викликати радість, захоплення, пошану чи повагу, а також

<sup>2</sup> Це в жодному разі не суперечить тому фактові, що в людині існує шар об'єктивної дійсності, який треба відрізнати від усвідомлено переживаної сфери.

об'єкти, які можуть нас глибоко зворушити. Термін *desiderare*, навіть у своєму найширшому значенні, не охоплює ці пережиття та акти.

Але й саме слово *desiderare* як таке не є однозначним. По-перше, існує буквальне значення цього слова, яке стосується оволодіння благами. Ми бажаємо спожити їжу, випити вина, побачити якусь місцевість, почути прекрасну музику, поєднатися з коханою людиною. У всіх цих випадках *desiderare* скероване до *bona* (благ), якими людина може володіти, які дарують насолоду у вузькому значенні цього слова, де йдеться не лише про існування добра, а й про особливе привласнення його, його „ставання моїм“ (присвоєння). Можна сказати, що це типове бажання скероване на оволодіння добром; його формальним об'єктом є володіння чи користування добром. Як ми згодом побачимо, деякими благами можна володіти, тоді як інші виключають таку можливість. Відповідно, неможливо звести поняття *bonum* до об'єкта *desiderare* такого типу, коли ми прагнемо оволодіти добром та користуватись ним доскоду як нашою власністю.

*Desiderare* також можна розуміти і в ширшому значенні, як позитивне зацікавлення в існуванні добра. Тоді воно стосується не лише нашого бажання володіти добром, а й нашого прагнення, щоб це добро існувало. Його формальним предметом є постання добра, яке ще не стало дійсним. Таке прагнення міститься в кожному справжньому хотінні та бажанні. Використовуючи слово в цьому значенні, ми прагнемо, щоб наш друг був здоровим, щоб панувала справедливість, щоб грішник навернувся і так далі. Всі ці акти скеровані на майбутнє: на постання чогось чи продовження його існування.

Проте навіть у цьому ширшому значенні бажання не вичерпує нашого позитивного ставлення до добра. Радість, захоплення, пошану не можна витлумачити як *desiderare* ні у вузькому, ні в широкому значенні цього слова. Очевидно, що радість від навернення грішника не є *desiderare* у вузькому значенні, тому що навернення грішника не є тим благом, яким можна володіти, його неможливо привласнити. Ця радість пов'язана радше зі самим фактом навернення, а не з якимось стосунком власності, про яку тут не може бути й мови.

Але ця радість не є бажанням і в ширшому значенні. Її формальним об'єктом не є постання чогось. Це відповідь, яка стосується того, що вже існує, вже сталося.

Отже, до нашого дослідження різних типів важливого ми повинні також ввести питання: „Яке значення *bonum* має предмет, коли хтось радіє наверненню грішника або захоплюється генієм Платона?“.



Вивчення категорій важливості, які можуть мотивувати наше волевиявлення чи афективну відповідь, тобто дослідження різних точок зору, відповідно до яких об'єкт набуває характеру важливості, є надзвичайно важливим для філософії. Згодом ми поставимо інше запитання: які типи важливості є властивостями самого буття, незалежно від того, з якої точки зору його розглядати? Очевидно — це нове, інакше питання. І все ж розгляд можливих підходів до чогось як до добра зовсім не належить до ділянки емпіричної психології. Емпірична психологія займається такими явищами, як пригнічення, процес навчання, закони асоціації тощо. На відміну від цього, дослідження різних точок зору, за яких предмет стає важливим, пов'язане з необхідними, зрозумілими даностями, аналогічними до Аристотелевих категорій предикації.

Навіть як *точки зору* предикації категорії предикації, з огляду на свою інтелігібельність та надзвичайну змістовність, виходять за межі суто емпіричної психології. Це також стосується категорій важливості. Навіть якщо їх вважати лише можливими мотиваційними точками зору, вони є настільки ж виразно окресленими та інтелігібельними, як і поняття зі сфери предикації. Філософське зацікавлення ними ґрунтується на їхній інтелігібельності та змістовності. Тут не йдеться про суто психологічні явища, відкриті лише для емпіричного спостереження. Ми не маємо наміру лише констатувати наявність певних типів важливості у наших мотиваціях як голий емпіричний факт. Ми радше хочемо досягти апріорного прогляду<sup>3</sup> в те, що певні типи важливості таки існують. Цей прогляд можна вважати аналогічним до того, в якому ми окреслюємо якесь судження як категоричне, гіпотетичне чи альтернативне або коли кажемо, що судження може бути або стверджувальним, або заперечувальним.

Однак характер необхідності та інтелігібельності категорій важливості вилучає їх лише зі сфери емпіричної психології, але не обов'язково зі сфери психології раціональної. Адже раціональна психологія, тобто філософія людини, також займається необхідним та інтелігібельним буттям і націлена на апріорне знання. Проте, з іншого боку, категорії важливості не можна вважати однією з тем філософії людини, адже ця філософія пов'язана лише з тими сутностями, які є реальними складниками людської особи. Так категорії предикації, хоч і

<sup>3</sup> Тут не слід розуміти *a priori* в кантівському значенні, а радше як пізнання *veritates aeternae*. Пор.: *Der Sinn*. — С. 32 і д.



передбачають мислячу особу, як такі все ж не є реальною частиною людського розуму, а тому є предметом не раціональної психології, а логіки. За аналогією, категорії мотивації, тобто ті точки зору, за яких щось стає важливим, не є реальними складниками людської душі, а тому не можуть розглядатися як предмет раціональної психології. Хоч також не можна заперечити, що ці явища криють у собі багато проблем, цікавих для філософії людини.

Після того як ми розглянемо категорії важливості як базові точки зору мотивації, ми перейдемо до дослідження видів важливості, якими суще може володіти незалежно від будь-якого ставлення до нього.

Слід наголосити, що аналіз різновидів важливого необхідний не тільки для будь-якого дослідження метафізичної проблеми, яким видом важливості буття та все суще володіють самі по собі. Це дослідження викликає також неабияке зацікавлення для предмета етики. В етиці вкрай важливою є не лише сама природа об'єкта нашої волі, а й точка зору, з перспективи якої особа звертається до цього об'єкта. Адже критерій, відповідно до якого ми обираємо щось, не обов'язково тотожний об'єктивній важливості самого об'єкта, про що, зокрема, свідчить класичний приклад морально злої настанови.

## ГЛАВА 3

### КАТЕГОРІЇ ВАЖЛИВОСТІ

**А**наліз різних категорій важливості, які можуть мотивувати нашу волю та афективні відповіді, ми почнемо з порівняння двох прикладів переживань.

По-перше, уявімо собі, що хтось робить нам комплімент. Можливо, ми усвідомлюємо, що не зовсім заслуговуємо на нього, однак це — приємне пережиття, яке дає задоволення. Це не є чимось нейтральним чи байдужим для нас, як, скажімо, тоді, коли хтось каже нам, що його ім'я починається з літери „Т“. Можливо, перед тим як сказати комплімент, нам наговорили багато чого нейтрального та індивідуального, але на фоні всіх інших висловлювань комплімент таки виокремлюється. Він постає як щось приємне, як щось, що володіє ознакою *bonum*, — коротше кажучи, як щось важливе.

По-друге, припустімо, що ми стали свідками великодушного вчинку — прощення великої образи. Це також вражає нас як щось, що вирізняється з-поміж нейтральних дій людини, наприклад одягання чи припалювання сигарети. І справді, акт великодушного прощення постає перед нами, осяяний важливістю свого благородства та цінності. Він зворушує нас і викликає наше захоплення. Ми усвідомлюємо не лише те, що цей акт стався, а й що це *краще*, що він був здійснений, *краще*, що людина вчинила саме так, а не інакше. Ми усвідомлюємо, що цей акт є чимось, що *повинно бути*, чимось *важливим*.

Якщо порівняти ці типи важливості, то скоро виявимо суттєву відмінність між ними. Перший приклад, тобто комплімент, є просто *суб'єктивно* важливим, тоді як акт прощення є *важливим-у-собі*. Ми цілком усвідомлюємо, що комплімент має важливість лише настільки, наскільки він приносить нам насолоду. Його важливість впливає з його зв'язку з нашою насолодою. А як тільки він втрачає цей зв'язок, то знову занурюється в цілісність нейтрального та байдужого

автономній важливості, анітрохи не залежній від будь-якого зв'язку з нашою реакцією.

Ця фундаментальна відмінність виражається навіть у мові. Тут важливість чогось приємного завжди вимагає прийменника „для“: приємне *для* когось, дає задоволення *для* когось. Епітети „приємний“ чи „задовольняючий“ можуть вживатися відносно об'єкта не самі по собі, а лише тоді, коли вказують на особу чи, за аналогією, на тварину. З іншого боку, епітети „героїчний“, „прекрасний“, „благородний“, „величний“ не тільки не вимагають прийменника „для“, але й, фактично, уникають його. Милосердний учинок не є величним *для* когось; Дев'ята симфонія Бетовена чи чудовий захід сонця не є прекрасними *для* когось.

Для означення внутрішньої важливості, якою наділено великодушний акт прощення, ми вживатимемо термін „цінність“, на відміну від важливості усіх тих благ, які зумовлюють наше зацікавлення ними лише через те, що вони приємні для нас або дають нам задоволення.

Але чи не подібні одне до одного ці два докорінно відмінні різновиди важливості в іншому відношенні? Невже добре, прекрасне, благородне чи величне не зворушує нас глибоко, не сповнює нас радістю й насолодою? Певна річ, вони не залишають нас байдужими. Чи ж не сповнює нас насолодою повноцінне пережиття краси; чи ж не відчуваємо ми насолоди, коли чиясь милосердя чи душевна щедрість торкаються нашого серця? Така насолода і радість й справді суттєво відрізняються від приємності, зумовленої компліментом. Та чи заперечує ця відмінність той факт, що в обидвох випадках криється подібний зв'язок із радісним пережиттям?

Звісно, речі, які важливі самі по собі, які наділені *цінністю*, здатні сповнювати нас насолодою. Проте усвідомлення особливого характеру цієї насолоди ще виразніше доводить існування суттєвої різниці між цими двома видами важливості. Воно доводить, що *цінність* володіє важливістю незалежно від її впливу на нас.

Насолода та хвилювання, які ми переживаємо, стаючи свідками шляхетного морального вчинку або вдивляючись у красу всипаного зорями неба, за своєю суттю передбачають усвідомлення того, що важливість об'єкта у жодному разі не залежить від насолоди, яку він може нам подарувати. Адже це блаженство виникає з нашої зустрічі з предметом, який має внутрішню важливість, велично постає перед нами і є незалежним у своїй довершеності та шляхетності. Особливість нашого блаженства якраз і вказує на присутність об'єкта, який у

жодному разі не залежить від того, як ми на нього реагуємо, важливість якого ми не можемо змінити — ні збільшити, ні зменшити, бо він її черпає не зі свого зв'язку з нами, а завдяки своєму власному статусові. Він постає перед нами, неначе послання з вишніх, підносячи нас понад себе.

Таким чином, відмінність між блаженством, що сповнює нас завдяки факту існування цінності, та приємністю, яка походить із суб'єктивно задовольняючого, є не ступеневою, а видовою відмінністю — це відмінність по суті. Життя, яке складалося б із постійного потоку приємностей, джерелом яких було б щось суб'єктивно задовольняюче, ніколи не змогло б подарувати нам хоч один момент того блаженного щастя, яке дарують предмети, наділені цінністю.

Відмінність між егоцентричною приємністю, в якій Арістипп вбачав єдине справжнє добро, та щастям, якого прагнули Сократ і Платон, є відмінністю не ступеневою, а суттєвою<sup>1</sup>. Егоцентричне щастя з часом вихолощується, і врешті на людину чекає лише нудьга та відчуття порожнечі. Постійний пошук виключно суб'єктивного задоволення тільки закріплює нас у нашій власній обмеженості, замикає нас у самих собі.

На протигагу цьому, наш зв'язок із цінністю підносить нас, звільняє від зосередженості на самих собі, переносить у трансцендентний світ, цілковито незалежний від нас, нашого настрою чи уподобань. Це блаженне пережиття передбачає участь у внутрішньо важливому. Воно дарує нам відчуття гармонії, джерелом якої може бути лише щось внутрішньо добре і благородне. Воно виявляє перед нами свою світлоносну силу, „консубстанційну“ (єдиносущну) з внутрішньою красою та сьайвом цінності. В цьому надзвичайному контакті з внутрішньо та самодостатньо важливим, важливим-у-собі, сам предмет огортає наш дух, даючи йому прихисток.

В пролозі до опери Вагнера „Тангойзер“ у сцені біля гори Венери, ми бачимо палке бажання Тангойзера вирватись із зачарованого кола життя, в якому без кінця одна приємність змінюється іншою. Він готовий навіть витерпіти шляхетне страждання, аніж миритися з таким самоув'язненням. Тут ми стаємо свідками наявності деяких елементів устремління до чогось важливого-у-собі, того єдиного, чому ми справді можемо „віддати“ себе у буквальному значенні цього слова. Це прагнення зустрічі з дійсністю, яка не вкладається в межі нашої

<sup>1</sup> Пор.: Св. Августин. *Sermo* 179, 6.

егоцентричності, яка зобов'язує нас та дає нам можливість виходити поза межі наших суб'єктивних схильностей, бажань, інстинктивних стимулів та потягів, закорінених *виключно* в нашій природі, є справді однією з характерних ознак людини як людини<sup>2</sup>.

Ми можемо, отже, сказати, що і цінність, і суб'єктивно задовольняюче можуть дарувати нам насолоду. Але якраз *природа* цієї насолоди виразно виявляє суттєву відмінність між цими видами добра. Справжнє, глибинне — зумовлене цінністю — щастя обов'язково містить у собі усвідомлення внутрішньої важливості предмета. Це щастя є за своєю суттю епіфеноменом, оскільки не є джерелом важливості, а впливає з неї як дар. Усвідомлення того, що великодушний акт прощення має свою важливість незалежно від того, знаємо ми про його існування чи ні, радіємо йому чи ні, якраз і є джерелом щастя, яке ми переживаємо, коли стикаємося з такою подією. Мало того, ми навіть повинні насолоджуватись нею. Отже, таке щастя є чимось вторинним, і це попри те, що суттєвою ознакою цінностей є їхня здатність дарувати нам насолоду. Цінність тут є *principium* (лат.: визначаючим. — *Ред.*), а наше щастя — *pricipiatum* (лат.: визначуваним. — *Ред.*), тоді як у випадку суб'єктивно задовольняючого наша приємність є *principium*, а важливість об'єкта приємності — *pricipiatum*.

Друга характерна відмінність полягає в тому, як кожний тип важливості звертається до нас. Будь-яке добро, яке володіє цінністю, зобов'язує нас дати йому адекватну відповідь. Тут ще не йдеться про унікальний обов'язок, який ми називаємо моральним і який скерований до нашої совісті. Цей обов'язок впливає лише з особливих цінностей. Поки що маємо на увазі усвідомлення, викликане зустріччю з чимось внутрішньо важливим, наприклад із красою природи чи мистецтва, величчю істини, блиском моральних цінностей. У всіх цих випадках ми виразно усвідомлюємо, що об'єкт закликає нас до адекватної відповіді. Ми розуміємо, що те, як відповісти і чи взагалі

<sup>2</sup> Св. Тома Аквінський, хоч і не вживає поняття „цінність“, однак чітко розрізняє насолоду від цінності і насолоду від суб'єктивно задовольняючого: *Honesta sunt etiā delectabilia ... dicuntur tamen illa propria delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cum aliquando sunt et noxia, et inhonesta ... Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent, unde desiderantur.* (Шляхетне — теж приємне ... однак власне приємним зветься те, що не має іншої підстави бажаності, як тільки приємність, тоді як деколи воно і шкідливе, і ганебне... Шляхетним же зветься те, що у самому собі має щось, через що його бажать) (*Summa Theologica* I, V, ab. 6 ad. 2).

відповісти, не залежить від нашого довільного рішення та випадкового настрою. З іншого боку, блага, які є лише суб'єктивно задовольняючими, не ставлять перед нами подібні вимоги. Вони приваблюють або запрошують нас; ми ж виразно усвідомлюємо, що не зобов'язані відповідати на них і що від нас залежить, прийняти це запрошення чи ні. Коли нас приваблює апетитна страва, ми усвідомлюємо, що можемо на свій розсуд піддатися цій привабливості чи не прислухатися до неї. Наскільки смішно виглядав би той, хто сказав би, що він підкорився обов'язку зіграти в карти чи переміг спокусу допомогти хворому!

Заклик справжньої цінності дати належну відповідь — владний, але спокійний і ненав'язливий. Вона звертається до нашого вільного духовного центру<sup>3</sup>. Привабливість суб'єктивно задовольняючого, навпаки, заколисує нас, вводить у дрімотний стан, в якому ми піддаємося інстинкту. Вона спрямована на повалення нашого вільного духовного центру. Її наполегливий заклик часто набуває вигляду спокуси, намагається заглушити нашу совість, заволодіти нами за допомогою грубої сили. Зовсім іншим є заклик цінностей: він не є брутальним, а промовляє до нас із висоти, з належної дистанції. Він володіє силою об'єктивності, висуває вимоги, які ми не можемо змінити на свій розсуд<sup>4</sup>.

І нарешті, суттєва відмінність між цими двома категоріями важливості виразно дається взнаки в тому, як ми на них відповідаємо. Порівняймо наше захоплення від героїчного морального вчинку з нашим зацікавленням чимось суб'єктивно задовольняючим — скажімо, прибутковою бізнес-операцією. Тут чітко видно, що наша відповідь у першому випадку має характер самозречення, виходу за межі зосередженості на своєму „я”, певного підпорядкування.

Зацікавлення тим, що дає суб'єктивне задоволення, навпаки, постає як певне самоув'язнення, прив'язування предмета до нас із метою його використання для власного егоцентричного задоволення.

<sup>3</sup> Пор. у св. Августина: „... Відкривалася чиста гідність стриманості. Погідна, без розпусного сміху, вона запрошувала мене благородно, щоб я наблизився без вагань.“ (Св. Августин. *Сповідь* / Пер. з лат. Юрій Мушак. — Київ: Основи, 1996. — Кн. VIII, ч. XI, 27. — С. 144 — 145). (Далі — *Сповідь*).

<sup>4</sup> з нейтральною необхідністю підпорядковувати наші дії задля досягнення успіху внутрішньої логіці речей, що нас цікавлять. Не слід також плутати обов'язку підпорядкувати себе покликові цінностей. Цю відмінність ми детально розглянемо згодом.



Тут ми не підпорядковуємося благові та його внутрішній важливості, як у пережитті захоплення героїчним моральним учинком. Зацікавлення бізнес-операцією полягає радше в підпорядкуванні об'єкта нам. Здавалося б, це зацікавлення може поглинути нас без остачі, вивільнити в нас величезну енергію задля досягнення успіху, утримати від багатьох інших приємностей. Однак це динамічне поглинення нас суб'єктивно задовольняючим не матиме нічого спільного зі справжнім самозреченням, із самовідданням заради внутрішньо важливого<sup>5</sup>.

Таким чином, ми згадали чотири ознаки, які виявляють докорінну відмінність між внутрішньо важливим, тобто цінністю, й тим, що дає суб'єктивне задоволення.

Відмінність між цінністю та суб'єктивно задовольняючим часто трактували як звичайну відмінність за ступенем. Вважалося, що відмінність між внутрішньою важливістю справедливості та суто суб'єктивною важливістю чогось приємного (наприклад, теплої ванни чи гри в карти) полягає лише в тому, що перша є просто ступенево вищою за другу. Так вважав, наприклад, Макс Шелер (Max Scheler)<sup>6</sup>. Навіть дивно, що Шелер, якому ми завдячуємо стільки відкриттів стосовно цінностей та інших важливих етичних проблем, не збагнув докорінної відмінності між суто суб'єктивно задовольняючим та цінністю.

Будь-яка спроба звести цю відмінність між двома видами важливості до звичайної ступеневої відмінності є марною. Ступенева відмінність завжди передбачає спільний знаменник. Але для цих двох форм важливості не існує жодного спільного знаменника. Тут йдеться про два цілком відмінні критерії, де в одному випадку важливість означає щось інше, ніж в іншому.

Зрозуміло, що у сфері приємного, як і у сфері цінностей, існує певна градація. Якщо порівняти приємні властивості теплої ванни з привабливістю владного становища та його здатністю давати задово-

<sup>5</sup> Відмінність між поглиненням бізнес-операцією та самозреченням задля цінності не усувається тим фактом, що і тут, і там наявне згадане підпорядкування нейтральній іманентній логіці сушого.

<sup>6</sup> У главі „Höhere und niedrigere Werte“ (Вищі та нижчі цінності) його визначної праці з етики *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Формалізм в етиці і змістовна етика цінностей). — Halle: M. Niemeyer, 1921. — С. 84 і д. особливо чітко видно, що Шелер (Scheler) не зробив такого розрізнення. Він виразно говорить про цінність „приємного“ і ставить її вище за цінність „корисного“, а відчуття приємного він називає „відчуттям цінності“ й т. ін. (див. с. 93 названого тут видання).

лення, то визнаймо, що ці два види суб'єктивної важливості вельми різняться за своєю вагою та глибиною. Або ж якщо порівняти задоволення від споживання води, яке відчуває людина, вимучена страшною спрагою під час жажливої спеки, із задоволенням від води за звичайних обставин, то, звісно, помітимо відмінність за інтенсивністю. Отже, мова може йти про більшу або меншу приємність, про більш поверхове, минуше задоволення і задоволення, яке має більшу вагу та глибину.

Але навіть характер цих ступеневих відмінностей у сфері суб'єктивно задовольняючого свідчить про її докорінну відмінність від сфери цінностей. Так, можна говорити про більшу чи меншу приємність, але суто суб'єктивно задовольняюче не дозволяє нам застосовувати щодо нього поняття нижчого та вищого, притаманні сфері цінностей. Тут немає місця для ознаки ерархічності, властивої для сфери цінностей.

Окреслюючи термінами „нижчий” чи „вищий” якусь пару приємних пережиттів, ми тим самим судимо про них із точки зору цінності, а не просто суб'єктивного задоволення. Так, можна сказати, що насолода від прослуханої симфонії Гайдна (Haydn) є вищою за приємність, яку дарує нам смачна їжа. Тут „вище” означає „благородніше”, і це, звичайно, є судженням про два пережиття з точки зору цінності.

Нам треба зрозуміти, що характер важливості цінності настільки відмінний від важливості суб'єктивно задовольняючого, що усувається сама можливість ступеневого порівняння, яке означало б наявність спільного знаменника. Якщо нас запитати, чи цей червоний колір є інтенсивнішим за наш головний біль, ми відповіли б, що з точки зору інтенсивності можна порівнювати між собою один колір з іншим або один біль з іншим боєм, але не колір з боєм. Спільний знаменник, якого потребують усі ступеневі відмінності, відсутній у випадку порівняння кольору та болю.

Відмінність між двома категоріями важливості є навіть більшою, ніж відмінність між кольором та боєм. Значення важливості настільки відрізняються в обох випадках, що марно шукати спільного знаменника, який дав би нам змогу порівнювати їх зі ступеневої точки зору.

Отже, обговорюючи різні ступені просто суб'єктивно важливого, переходячи від менш інтенсивних, більш минуших і поверхових до найінтенсивніших та вагомих, ми ні на крок не наближаємося до сфери цінностей. Привабливість, яку має корона для Макбета, глибинне задоволення його гордині внаслідок сповнення владних амбіцій настільки ж далекі від важливого-у-собі, як і приємність гарячої купелі. Вони також

однаково віддалені як від скромної цінності дотепного зауваження, так і від високої цінності великодушного прощення. Таким чином, сфера суто суб'єктивно важливого має свою шкалу, а сфера цінностей — свою власну ерархію. Обом сферам притаманна певна ступенева градація, хоч кожній з них — цілковито інша. Саме розгляд відповідних ступеневих відмінностей виразно виявляє той факт, що відмінність між двома типами важливості в жодному разі не може бути зведеною до суто ступеневої відмінності<sup>7</sup>.

Те, що відмінність між цінністю та суб'єктивно задовольняючим, є суттєвою відмінністю, яка відповідає двом різним значенням важливості, найрельєфніше виявляється у конфлікті між *запрошенням* з боку чогось приємного та *викликом* з боку цінності. У разі такого конфлікту ми чітко усвідомлюємо, що повинні вибирати між двома неспівмірними речами. Наприклад, комусь загрожує велика моральна небезпека, а ми можемо допомогти йому. Об'єктивна цінність, про яку йде мова, виразно постає перед нами: допомогти — ось який виклик ми чуємо. Але уявімо, що для цього нам потрібно відмовитися від якоїсь розваги. У пережитті цього конфлікту ми цілком усвідомлюємо, що ці дві категорії важливості — непорівнювані. Цей конфлікт докорінно відрізняється від тих випадків, коли нам треба обрати між двома цінностями, — наприклад, докінчити якусь важливу роботу чи підтримати хворого товариша. Тут ми порівнюємо дві цінності і приймаємо рішення на користь вищої. У цьому разі конфлікт полягає у виборі між двома можливостями, які виключають одна одну, оскільки їх не можна реалізувати одночасно. Обидві розглядаються з однієї точки зору, обидві звертаються до того самого центру нашої особи. Натомість у попередньому випадку відбувається боротьба між двома зовсім різними точками зору. Відбувається зіткнення двох світів, кожен з яких звертається до цілком іншого центру в нас. Якщо ми вирішуємо допомогти особі, яка перебуває у великій небезпеці, і, отже, підпорядковуємо себе цінності та її викликові, ми відвертаємося від привабливості вечірки. Разом з

<sup>7</sup> Арістипп був дуже послідовним і коректним, коли, визнаючи за неіндиферентне виключно приємне, він ніколи не вводив поняття „нижчого“ і „вищого“. Єдиними критеріями, які він запропонував для надання переваги одній приємності перед іншою, були: перше — інтенсивність приємності, друге — тривалість, третє — чи приємність приносить неприємність, четверте — що легше отримати — цю чи іншу приємність. Усі ці критерії залишаються у сфері суто приємного. Вони не передбачають жодного іншого виду важливості.

чим ми долаємо власну схильність отримати суб'єктивне задоволення. Ми усвідомлюємо, що суто суб'єктивна важливість як така ніколи не переважить виклику цінності. Якщо ж ми вирішуємо піти на забаву, то виключаємо ціннісну точку зору. Перемога в цій боротьбі — це перемога загального типу важливості, а не тільки конкретної можливості.

Отже, як бачимо, відмінність між суто суб'єктивно задовольняючим та цінністю є суттєвою, а не ступеневою. Буває й так, що одна й та сама річ може зацікавити нас з обох точок зору, адже вона може одночасно бути і приємною, і важливою сама по собі. Але така збіжність аж ніяк не применшує суттєвої відмінності між ними.

Причина, чому Шелер прогледів суттєву відмінність між цінністю та суб'єктивно задовольняючим, полягає в тому, що він недостатньо чітко відділив питання різних точок зору важливості в наших мотиваціях від питання важливості, якою володіє об'єкт незалежно від будь-якої мотивації. Той факт, що жодне буття не позбавлене хоч якоїсь цінності, може завадити нам зрозуміти суттєву відмінність між цими двома точками зору. Втім категорія суб'єктивно задовольняючого стосується не того, що саме в собі володіє тільки цією, а не іншою важливістю, а лише *точки зору*, з якої ми дивимося на речі. Отже, той аргумент, що світські розваги також мають цінність, хоч і нижчого рівня, є безпідставним. Якщо я повинен обрати між тим, чи піти на якусь світську розвагу, чи підтримати людину, що перебуває у великій моральній небезпеці, то конфлікт виникає не між цінністю підтримки людини та цінністю участі в розвагах, а радше між двома різнорідними точками зору. Якщо ми вибираємо розважальну вечірку, то це рішення прийняте виключно з точки зору суб'єктивно задовольняючого. У протилежному разі, тобто коли ми вирішуємо підтримати хвору людину, наш вибір здійснюється з точки зору цінності.

Злодій не вважає те, що він збагатився, добром, яке володіє вищою цінністю, ніж власність його ближніх. Питання, чи щось може бути важливим-у-собі, його взагалі не цікавить. Його підхід — це підхід виключно з точки зору суб'єктивного задоволення.

Будь-яка спроба пояснити морально осудну настанову наданням переваги благові, наділеному нижчою цінністю, перед благом з вищою цінністю, приречена на невдачу. По-перше, не можна стверджувати, що кожен вчинок полягає в наданні чомусь переваги. Є багато випадків, коли людина прагне до якоїсь мети, нехтуючи цінністю, як і питанням, чому слід надавати перевагу. Наприклад, хтось через помсту вбиває

свого ворога і, чинячи так, нехтує високою цінністю людського життя. Очевидно, цілком штучно та неправильно було б тлумачити, що ця людина надає перевагу задоволенню своєї помсти над життям ворога. Для такої людини мова взагалі не йде про якесь свідоме порівнювання, якесь зважування двох благ. Натомість перед нами звичайне рішення задовольнити жадання помсти, без жодної турботи про цінність людського життя. Якщо ж нам скажуть, що в рішенні вбити свого ворога закладене імпліцитне надання переваги задоволенню від здійснення своєї помсти над життям жертви, то ми відповімо, що слово „перевага“ вжито тут у двозначному сенсі. Одного разу його розуміють як свідомий акт, коли ми обираємо між двома чи більше можливостями, зважуючи їхню важливість і надаючи перевагу одній з них — з огляду на її вищу важливість. У нашому прикладі не може бути й мови про таке — справжнє — значення надання переваги. Іншого разу слово „перевага“ вживають у значенні, що будь-яке рішення фактично виключає багато інших можливостей, незалежно від того, знаємо ми про них чи ні, усвідомлюємо їх чи ні. Тут перевага вживається в аналогічному значенні, в якому, наприклад, кожне твердження можна розглядати як інтелектуальний вибір із безлічі можливостей, адже стверджуючи, що якась річ є столом, ми, таким чином, виключаємо можливість того, що ця річ є ослонком, будинком, людиною тощо.

Певна річ, таке використання слів „інтелектуальний вибір“ чи „надання переваги“ є некоректним. Якщо обмежитися справжнім значенням переваги, слід визнати, що джерело кожного вчинку, рішення чи відповіді неможливо шукати у щойно розглянутому акті надання переваги. Звичайна крадіжка не впливає з надання переваги цінності володіння грошима над священним характером права власності, а базується радше на байдужості до ціннісної точки зору взагалі, на байдужості, подвоєній на неогамовне прагнення суб'єктивного задоволення. У разі конфлікту, коли людина вагається між спокусою крадіжки та голосом сумління, яке закликає шанувати власність ближніх і застерігає від несправедливості крадіжки, не може бути й мови про оцінювання двох можливостей з однієї точки зору чи зведення їх до спільного знаменника. Мова може йти лише про зіткнення двох різних точок зору, двох напрямів життя, як про це говорить св. Августин в *De Civitate Dei* (Про град Божий, XIV, 3).

Мало того, якби справді, надаючи перевагу нижчому благу над вищим, ми базували наш вибір на зведенні до спільного знаменника, тобто здійснювали його з точки зору цінності, то було б неможливо



пояснити, чому іноді вибирають нижчі блага замість вищих. Адже коли мова йде про одну й ту саму точку зору, мають бути поважні причини для надання переваги тому, що є нижчим з цієї точки зору.

Щоразу, коли хтось зважає дві можливості з однієї й тієї самої точки зору (наприклад, вибирає нижчу зарплату за однакову роботу), ми намагаємося виявити, які інші мотиви могли б пояснити такий вибір. Ми приймаємо як даність, що людина не могла б обрати з однієї точки зору, користуючись одним критерієм, те, що є менше, якби не було можливості подивитися на це менше з іншої точки зору або, якщо можна так сказати, якби інша точка зору не була б відповідальною за корекцію шкали вимірювання.

Нам можуть заперечити, що надання переваги нижчому благові є наслідком помилки. Чи не тому Сократ вважав помилку корінням морального зла? У відповідь слід сказати, що в цьому контексті помилка може мати два різні значення. Перший тип помилки полягає в тому, що ми приймаємо один об'єкт за інший, не знаючи його справжньої природи. Ми довіряємо учня людині, бо вважаємо її святою, тоді як вона насправді є Тартюфом<sup>8</sup>. Ми пропонуємо другові отруйні гриби, бо не знаємо, що вони отруйні. Цей тип помилки є видом незнання, яке Арістотель у „Нікомаховій етиці” згадує серед причин ненавмисного вчинку<sup>9</sup>.

Однак цей тип помилки примушує нас робити те, що в дійсності повністю відрізняється від того, що ми вважаємо, ніби робимо, як і від того, що ми мали намір робити. Це знімає з нас відповідальність за наш вчинок або принаймні значною мірою видозмінює її, якщо помилка була наслідком нашої легковажності.

Такою помилкою можна пояснити навіть вибір зла замість добра там, де ми помилково вважаємо зло вищим благом, — наприклад, коли довіряємо виховання дитини, здавалося б, святій людині, яка насправді є тартюфом, замість того щоб віддати її, хоч і не святій, але чесній людині. Цей вид помилки вочевидь не є джерелом морального зла, адже людина, чинячи об'єктивне зло внаслідок такої помилки, якщо йдеться про її наміри, діє з моральною прямоотою. Іншими словами, відповідно до свого розуміння дійсності така людина робить правильний вибір.

Другий різновид помилки цілком інакший. Вона є наслідком того, що ми назвемо „сліпотою щодо цінностей”. Наприклад, вона дається

<sup>8</sup> Лицемер у п'єсі Мольєра „Тартюф”.

<sup>9</sup> Книга III, 1110а.



взнаки у твердженні: „Я не розумію, чому розпусність є чимось поганим з моральної точки зору“, або у нерозумінні гідності людського життя, яке виявляє Раскольніков з роману Достоєвського „Злочин і кара“<sup>10</sup>.

Така несприйнятливість цінностей відіграє значну роль як джерело морального зла, а в багатьох випадках справді лежить в основі надання переваги нижчому добру перед вищим. Типовим втіленням такої ціннісної сліпоти є Патріцій, батько св. Августина, який відсилає свого сина до інтелектуально визначної, але морально неблагополучної школи, оскільки вважає блискучу освіту свого сина вищим добром, ніж його моральну чистоту.

Але як пояснити таку сліпоту щодо цінностей? Якби вона була (як, скажімо, дальтонізм) наслідком природних причин, то нікого не можна було б вважати відповідальним ні за ціннісну сліпоту, ні за те зло, що випливає з неї. Однак тут йдеться не про таке незнання, яке робить наші вчинки ненавмисними<sup>11</sup>.

Ціннісна сліпота в жодному разі не є наслідком особливостей темпераменту; вона впливає з гордині та хтивості. Адже тут інша точка зору — не цінність — визначає наш погляд на дійсність; це точка зору, яка задовольняє нашу гординю та хтивість, внаслідок чого ми стаємо сліпими щодо певних цінностей.

Таким чином, двоїстість критеріїв важливості фактично є необхідною умовою розуміння, яким чином стає можливим помилкове надання переваги нижчому добру перед вищим. Згодом ми детальніше розглянемо проблему ціннісної сліпоти. Тут досить лише згадати її, щоб спростувати всяку теорію, яка визнає лише один спільний знаменник або критерій важливості і тлумачить суб'єктивно задовольняюче лише як нижчу цінність, а розрізнення між цінністю та суб'єктивно задовольняючим як лише ступеневу відмінність.

Хоч ми й казали, що Шелер намагався звести відмінність між двома категоріями важливості до ступеневої відмінності, треба додати,

<sup>10</sup> Пор.: Там само. — Кн. III, 1110b.

<sup>11</sup> Св. Тома Аквінський чітко розмежовує два різновиди помилок: „Наприклад, якщо хибні міркування вкладають чоловіка до ліжка з жінкою іншого чоловіка, то це буде злом у тому разі, якщо цей вчинок впливав із незнання божественного закону, який цей чоловік повинен був знати; проте якщо це було наслідком того, що він гадав, що ця жінка насправді є його дружиною, а вона його прагнула і він її теж, то його воля вільна від переступу“. *Summa Theologica*, 1a-2ae, XIX, 6.

що, попри його намагання витлумачити приємне як нижчий тип цінності, він принаймні ніколи не намагався звести важливе-у-собі до витонченого виду суб'єктивного задоволення<sup>12</sup>. Шелер намагався звести кожную важливість до важливого-в-собі, тобто до цінності. Він не побачив у суб'єктивно задовольняючому самостійну категорію, зі своїм власним „сміслом“ (ratio), а джерелом будь-якої мотивації вважав цінність об'єкта. Під цим оглядом він — пряма протилежність Арістіппа, який заперечував усі види важливості, окрім суб'єктивно задовольняючого, і стверджував, що важливе-в-собі — всього лиш омана.

А тому помилку Шелера не слід ставити на той самий рівень, що й помилку Арістіппа, хоч і той, і другий намагалися звести до однієї категорії те, що насправді належить до двох докорінно відмінних категорій важливого. Філософ, який не визнає жодної іншої важливості, крім суб'єктивно задовольняючого, має вкрай спотворене уявлення про світ, позбавляє космос самостійного смислу і реальності. На відміну від нього, позиція Шелера, для якого існують лише цінності, в жодному разі не перетворює космос на корелят приємних відчуттів. Незважаючи на свою помилку, в цілому Шелер перебуває у згоді з тим, що найважливіше у бутті.

Цінність є втіленням істинного, справжнього і об'єктивно важливого. В ерархії фундаментальних понять вона займає цілком інше місце, ніж те, що дає суб'єктивне задоволення. Вона належить (у чому ми ще пересвідчимося) до таких остаточних даностей і понять, як буття, істина та знання, яким не можна дати визначення чи заперечити їхнє існування, не впроваджуючи їх непомітно знову. В цьому криється причина того, чому спроба Арістіппа заперечити будь-який об'єктивний критерій і приймати лише суб'єктивно важливе завжди приречена на невдачу. Усунувши з рідкісною послідовністю всі інші критерії, крім тих, які застосовні до ступенів насолоди, він застерігає проти примітивного потурання своїм інстинктам і радить вивчити, чи річ справді

---

<sup>12</sup> Усе ж існує велика відмінність при здійсненні помилки неналежної ідентифікації залежно від того, яким рівнем реальності пожертвовано. Наприклад, якщо хтось заперечуватиме різницю між апіорними та емпіричними істинами, основне питання полягатиме в тому, чи вважає він кожен контингентний факт настільки ж необхідним та інтелігібельним, як *veritas aeterna*, чи дотримується думки, що кожна істина є емпіричною. Між скрайнім раціоналізмом і скрайнім емпіризмом існує велика різниця, попри те що для обох спільним є нехтування неподоланною відмінністю між двома типами знання.

гарантує найінтенсивніше і найтриваліше задоволення, ще перед тим як зробити вибір. Розумне прагнення насолоди він протиставляє нерозумній поступливості перед привабливістю спокус і стверджує, що таке розумне прагнення є мудрішою позицією, якої ми й *повинні* дотримуватися.

Але чому *повинні*? Якщо суб'єктивне задоволення є нормою всього, навіщо ж засуджувати людину, яка вважає, що вона краще поступатиметься будь-якому інстинктові, не турбуючись про те, що, можливо, щось інше принесе їй більшу насолоду. Очевидно, Арістипп, окрім задоволення, вводить ще й іншу — об'єктивну — норму: цінність мудрості у значенні розумного, систематичного прагнення насолоди на противагу грубій та нерозумній інстинктивній гонитві за нею. І ця норма не залежить від того, приносить вона більше чи менше задоволення. Таким чином, поняття цінності передбачене й тут, навіть якщо в досить загальному та формальному значенні. Звичайно, тут не йдеться про моральну цінність. Але, рекомендуючи як ідеал, як те, до чого ми повинні пориватися, систематичне та раціональне прагнення насолоди, Арістипп імпліцитно стверджує, що так чинити об'єктивно краще, що повинно бути саме так, а не інакше, і таким чином непомітно вводить поняття цінності, або важливого-в-собі.

Для етики вкрай важливо збагнути суттєву різницю між цими двома категоріями важливості. Хоч цінність є сутністю всього об'єктивно важливого, потрібно також чітко бачити й іншу категорію — суб'єктивно задовольняюче. Адже без чіткого розуміння цієї категорії неможливо сповна збагнути і справжню природу цінності.

Мало того, не можна не зауважити, що категорія суб'єктивно задовольняючого (хочемо ми цього чи ні) таки відіграє неабияку роль у наших мотиваціях. Якщо поведінка людини відверто вмотивована суб'єктивно задовольняючим, неможливо стверджувати, що насправді вона викликана цінністю. Важко заперечити, що в дуже багатьох випадках людська поведінка вмотивована далеко не ціннісними критеріями. А деякі люди тільки й знають один-єдиний різновид важливого, який ми називаємо суб'єктивно задовольняючим. Людина, повністю опанована гординею та хтивістю, не знає жодного іншого джерела мотивації, жодної іншої точки зору, згідно з якою що-небудь може набути для неї характер важливого, окрім суто суб'єктивно задовольняючого. Каїн, Яго, Річард III, Дон Жуан — кожен з них підходить до всього на світі виключно з перспективи можливого задоволення їхньої гордині або хтивості. Їх не цікавить питання, чи володіє що-небудь цінністю, чи є

воно важливим самим по собі. Їх навіть не турбує питання, чи не є воно об'єктивно справжнім добром для них, чи не узгоджується воно з їхніми справжніми інтересами. Їхня поведінка не керується об'єктивним критерієм їхнього власного добра, а лише їхнім суб'єктивним задоволенням. Їхня воля ніколи не мотивується, а зацікавлення ніколи не стимулюється жодною об'єктивною нормою. Щось приємне для мене, щось задовольняє мою гординю чи мою хтивість, щось угамовує мої потяги та інстинкти, байдуже законні вони чи ні, — це єдиний вид важливості, який визнають такі люди.

Підкреслюючи відсутність будь-якої об'єктивної норми для таких осіб, кажучи, що їх навіть не турбує питання, чи узгоджується щонебудь з їхніми справжніми інтересами, ми торкаємося третього фундаментального типу *bonum*, який відрізняється як від цінності, так і від суб'єктивно задовольняючого. Розгляд цього третього типу важливого, цікавого вже самого по собі, пролле також більше світла на шойно обговорювані питання.

Якщо замислитися над актом вдячності та його справжнім об'єктом, можна побачити, що добродійство, за яке ми, власне, й вдячні, не можна розглядати ні з точки зору суб'єктивно задовольняючого, ні з точки зору важливого-в-собі. Добродійство постає як об'єктивне добро для нас, що відповідає нашим істинним потребам, є благодійним для нас і суголосним нашому благові. Вдячність звернена до морально благородної поведінки добродійця, яка виявляється у здійсненні ним благодіяння стосовно нас. Мотивом нашого захоплення та пошани, на відміну від вдячності, є виключно важливе-в-собі: моральна цінність учинку добродійця, щедрість його душі та його доброта. Однак у тому, що стосується вдячності, моральна цінність є радше необхідною передумовою, ніж формальним об'єктом самої вдячності. Можна захоплюватися моральною добротою того, хто допомагає іншому так, *ніби* ця допомога стосується нас самих; але вдячність означає, що допомога була надана саме нам або тому, з ким ми перебуваємо у взаєминах солідарності, так що те, що діється з ним, ми беремо до серця як своє. Тут мова йде про новий вид важливості. Цю третю категорію важливості означимо терміном „об'єктивне добро для особи“.

Якщо людина врятувалася від смертельної небезпеки або отримала довгоочікуване звільнення з в'язниці, її радість, її вдячність Богові виразно звернені до того виду важливості, який ми називаємо об'єктивним добром для особи. Дар життя або свободи — ось що зворушує її, наповнює її серце вдячністю і має характер об'єктивного добра для неї.

Це виразно відрізняється, з одного боку, від важливого-в-собі, чи цінності, а з іншого — від суб'єктивно задовольняючого.

До одержаного дару, наприклад свободи, ми не ставимося як до чогось просто суб'єктивно задовольняючого, як це буває з кримінальним злочинцем, якому вдалося втекти з в'язниці. Навпаки, ми ставимося до нього, як до чогось об'єктивно дорогого для нас, чогось, що за самою своєю суттю є для нас позитивним, або, іншими словами, служить для нашого ж добра. Він має характер прояву Божої щедрості та любові.

З іншого боку, одержаний дар також відрізняється від важливого-в-собі. Життя та свободу цінують при цьому не лише з точки зору притаманної їм цінності, а й тому, що вони є значними дарами для нас — для мене чи для тебе. Якщо я захоплююся безмежною щедрістю та ласкою Бога, Який обдаровує нас цими благами, то я, очевидно, відгукуюсь на щось важливе в собі, на його безмежну цінність. Подібний вплив справляє на мене цінність моральної доброти добродійця. І тут, і там ми скеровані не на важливість, похідну з її зв'язку із суб'єктом, а на чисту важливість саму по собі. Натомість та важливість, яку становлять для мене моє життя, свобода, здоров'я тощо, містить у собі суттєвий зв'язок із моєю власною особою: вони об'єктивно *важливі* для мене.

Характер цього *bonum mihi* (добра для мене) як категорії важливості, що відрізняється як від цінності, так і від суб'єктивно задовольняючого, розкривається й тоді, коли поміркувати над його негативною протилежністю: об'єктивним злом для особи, наприклад формальним об'єктом людського прощення.

Хтось вчинив зло супроти мене, друг мене зрадив. Вибачаючи йому, я виразно усвідомлюю, що моє прощення стосується лише кривди, яку він учинив мені. Воно стосується об'єктивного зла, завданого мені, а не моральної антицінності, втіленої у його настанові. Моральна антицінність, яка ображає Бога, ніколи не може бути об'єктом людського прощення. Все, що я можу скасувати, це завдану мені кривду, і ніколи — антицінність. Я можу сказати: „Я прощаю тобі; нехай і Бог тебе простить“. Прощення Бога стосується вини, яка притаманна моральній антицінності. Моє прощення, натомість, стосується настанови кривдника настільки, наскільки вона є об'єктивним злом для мене. Це також проявляється у тому, що я можу вибачити лише ту кривду, яку мені було завдано безпосередньо або опосередковано (тобто шляхом образи близької мені людини). Я не



маю влади пробачати кривду, завдану іншій особі. Я не маю влади пробачити Юді зраду Господа чи Каїну — вбивство Авеля.

Ми можемо з однаковим обуренням реагувати на несправедливість, вчинену як нам, так і нашому товаришеві, оскільки обурення стосується моральної антицінності несправедливості. Проте наше прощення є можливим лише стосовно завданої нам образи, оскільки воно стосується несправедливості тільки тією мірою, наскільки вона є об'єктивним злом для нас.

Об'єкт людського прощення — це завдана нам кривда, об'єктивне зло для нас, тоді як моральна антицінність несправедливості може бути прощена лише Богом або Його представниками, яких Бог наділив владою „зв'язувати і розв'язувати”. Так, св. Стефан, помираючи смертю мученика, молиться, щоб Бог простив його вбивцям.

Нам можуть заперечити, що прощати можна лише тоді, коли хтось перед нами завинив. Якщо людина ненавмисно скривдила нас, за що їй прощати? Для того щоб прощення стало можливим, людина повинна бути „підсудною”, що передбачає моральну негідність її дій та відповідальність за них. Тому, мовляв, не можна сказати, що прощення не має жодного стосунку до моральної антицінності, закладеної в ситуації, коли завдане нам об'єктивне зло стає об'єктом нашого прощення.

Звісно, прощення передбачає наявність відповідальності з боку людини, яка кривдить нас. Об'єктом нашого прощення завжди є добровільна та свідомо позиція нашого ближнього. Це відбувається й тоді, коли завдана нам кривда полягає виключно у недружньому, ворожому чи несправедливому до нас ставленні або коли вчинок призводить до фатальних для нас наслідків.

Це, однак, не спростовує того факту, що наше прощення стосується настанови кривдника лише настільки, наскільки їй притаманна негативна важливість об'єктивного зла для нас, а не тому, що їй притаманна негативна важливість моральної антицінності, простити яку може лише Бог. Скасована прощенням ворожість чи дисгармонія мають, очевидно, лише негативну важливість об'єктивного зла для нас, а не моральну антицінність. Наше прощення не може вплинути на дисгармонію, закорінену в моральній антицінності. Наше прощення зло-чинця не скасовує образи щодо Бога, що міститься в ній. Лише покаяння зло-чинця та його прощення Богом означає кінець цієї дисгармонії.

Те, що два види важливості — моральна антицінність та характер об'єктивного зла для особи — можуть бути об'єктивно притаманні одній і тій самій настанові, як у випадку ворожих дій, не усуває різниці



між ними. Цей факт не усуває також і того спостереження, що наш акт прощення стосується лише одного виду негативної важливості, а саме об'єктивного зла для нас. Непорозуміння виникає внаслідок необхідного взаємозв'язку між двома вимірами важливості, який закорінений у тому факті, що об'єктом нашого прощення стає людський вчинок. Ворожа, недружня, несправедлива дія, спрямована проти об'єктивного добра ближнього, яка шкодить йому чи руйнує його, має завжди характер моральної антицінності. Збагнувши її несправедливість щодо нас, ми обов'язково збагнемо й її моральну антицінність. Отже, наділеність об'єкта моральною антицінністю є не лише незримо присутньою об'єктивною передумовою нашого прощення, а й водночас змістом нашої свідомості. Це не заперечує, однак, і того, що наше прощення стосується несправедливого вчинку лише настільки, наскільки він стосується нас як об'єктивне зло для нас, а не тому, що він володіє моральною антицінністю.

Проведений нами аналіз об'єкта прощення дає нам змогу краще побачити відмінність об'єктивного добра для особи від внутрішньої важливості цінності. На цю відмінність жодною мірою не впливає ні той факт, що і те й інше проявляється в одному й тому самому акті, ані існування глибокого і необхідного зв'язку між ними<sup>13</sup>.

Однак цей зв'язок полягає не лише в тому, що один і той самий об'єкт стає носієм обох категорій важливості. Вони не існують незалежно одна від одної. Але це ніскільки не усуває різниці між ними, її значення зовсім не змінюється<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> На відмінність між об'єктивним злом для особи і антицінністю чітко вказує св. Августин: „Моє серце ненавидить їх, але не ненавистю праведних. Бо те, що вони заподіяли мені, я ненавидів, можливо, більше, ніж кривду, яку вони заподіяли іншим... Але тоді я більше боровся проти кривдників заради себе, ніж бажав заради Тебе, щоб вони стали добрими“ (*Сповідь*. — Кн. V, ч. XII).

<sup>14</sup> У багатьох інших випадках ми подибуємо настільки ж тісний зв'язок між категоріями, який, однак, не слід приймати за тотожність. Наприклад, той факт, що волевиявлення передбачає пізнання, не усуває суттєвої відмінності між ними. Ще більшою мірою це справджується для відмінності між двома типами важливості. Існування усіх контингентних речей має за передумову наявність суті, проте це зовсім не усуває відмінності між суттю та існуванням. Так само й відмінність між актом та потенцією не зникає від того, що в усіх контингентних речах ми подибуємо акт і потенцію і що кожна потенція закладає попередній акт.

Традиційне поняття *bonum* найчастіше пов'язане з тією категорією важливості, яку ми назвали „об'єктивним добром для особи“, принаймні якщо мова йде про мотивацію людини. Коли Сократ стверджував, що краще постраждати від несправедливості<sup>15</sup>, ніж її вчинити, він, очевидно, мав на увазі — краще саме для людини. Він мав на увазі не тільки те, що одне є краще за інше з моральної точки зору, адже це азбучна істина. Очевидно, що здійснення несправедливості є моральним злом, тоді як викликані нею страждання в жодному разі не є чимось морально злим. З точки зору моральної цінності, не скажеш, що одне є краще за інше — просто одне є поганим, а інше таким не є. Адже ступінь порівняння, який закладає можливість зведення до спільного знаменника, щоб могли розглядати що-небудь як більше зло, якраз не допускає, щоб моральна цінність була таким знаменником. Бо ж здійснення несправедливості є очевидним моральним злом, тоді як страждання від неї саме по собі лежить поза сферою моральності. Певна річ, що предметом етики може стати й питання, яким чином ми переносимо заподіяну нам несправедливість. Однак це не є тією проблемою, яка лежить в основі твердження Сократа.

Значення Сократового вчення ґрунтується на тому, що *для людини* більшим злом є моральна вина, ніж її страждання. Мірилом ступеня порівняння „краще“ є не моральна цінність, а об'єктивна важливість об'єкта для людини; ми назвали її „об'єктивним добром для особи“. Це означає, що, з точки зору найвищого і справжнього добра людини, їй краще постраждати від несправедливості, ніж вчинити її. Оскільки ми встановили, що твердження Сократа не може бути витлумачене через посилення на цінності — як моральні, так і будь-який інший тип важливого-у-собі, — то тепер можна теж побачити, що воно не стосується і суто суб'єктивно задовольняючого.

Арістипп, звичайно ж, не визнав би сократівського твердження. Для нього єдиним мірилом є суб'єктивне задоволення або приємність. Тому страждання від заподіяної несправедливості він сприйняв би як зло, тоді як здійснення несправедливості не було б для нього злом, якби тільки можна було уникнути покарання. Відповідно до його точки зору, страждання від заподіяної кривди є злом не через несправедливість, а виключно тому, що це є саме стражданням. Постраждати заслужено, зазнати болю чи втратити насолоду було б не меншим злом. Для Аріс-

<sup>15</sup> Це твердження Платон вкладає в уста Сократа в діалозі „Горгій“ і у перших двох книгах „Держави“.

тіппа немає різниці, чи є страждання наслідком заподіяної кривди, чи виявом цілком заслуженого покарання. В його гедоністичному понятті добра повністю відсутній об'єктивний елемент *bonum*, характерний для поглядів Сократа. Для Арістіппа *bonum* є еквівалентом суб'єктивно приємного чи суб'єктивно задовольняючого. Єдиним натяком на об'єктивний порядок є його турбота про те, розумно чи нерозумно шукають насолоду. Дурень інстинктивно кидається за кожною приємністю, а розумний, навпаки, шукає суб'єктивно задовольняючих предметів відповідно до згаданих вище принципів інтенсивності, тривалості тощо.

Отже, поняття *bonum* у концепції Сократа не може бути рівнозначним простому суб'єктивному задоволенню. Його твердження стало б чистим абсурдом, якби Арістіпп мав рацію, проголошуючи, що не існує жодного іншого виду важливості, крім приємного чи суб'єктивно задовольняючого. Незважаючи на свій зв'язок з людиною, Сократове поняття добра містить у собі елемент об'єктивної орієнтації, який дає змогу визначити справжню глибину зла, незалежно від того, зумовлює воно неприємність чи ні. Без цього об'єктивного мірила, яке виходить за межі суто суб'єктивного задоволення, твердження Сократа зазнало б краху.

Не слід, однак, плутати відмінність між арістіппівським та сократівським поняттями *bonum* з відмінністю між справжнім та гаданим *bonum*. В будь-якому суцшому можна вирізнити об'єктивну реальність та його суто суб'єктивний зовнішній вигляд. Термін „об'єктивний“ означає, що предмет насправді є таким, яким виглядає. Ми протиставляємо цю об'єктивну реальність звичайній ілюзії, яка не відповідає дійсності.

Це розрізнення між суб'єктивним та об'єктивним може стосуватися як суб'єктивно задовольняючого блага, так і об'єктивного добра для особи. Наприклад, хтось гадатиме, що пляшка з оцтом наповнена вином, і тому розглядатиме її як джерело задоволення. Тільки скуштувавши напою, він виявить, що це зовсім не так. Є речі, які справді здатні дарувати нам приємність, інші ж лише видаються такими, тобто об'єктивно не спроможні сповнити нас радістю. Ця видимість зумовлена або помилковим вибором об'єкта, або оманною стосовно його справжньої природи. Дитина вірить, що куріння приємне, але, спробувавши, починає хворіти і відчуває неприємність. Тут відмінність між об'єктивним та суб'єктивним стосується не природи важливості, а лише питання, чи справді об'єкт володіє особливим видом важливості, чи це нам лише здається.

Так само ми можемо розрізнити те, що справді є об'єктивним добром для нас, і те, що лише здається таким. Коли ми не спроможні досягнути того, чого прагнемо, нам часто видається, що ця невдача є найбільшим об'єктивним злом для нас. Буває, що згодом ми переконалися, що вона насправді була для нас значним благом. Для прикладу, людина, відлучена від друга, який мав на неї величезний вплив, свято вірить, що ця розлука є великим нещастям, об'єктивним злом для неї. Згодом, однак, вона усвідомлює, що вплив її друга був негативним і розлука з ним була фактично об'єктивним добром для неї.

Таким чином, оскільки різниця між суто суб'єктивно задовольняючим та об'єктивним добром для особи залежить від самої природи важливості, вона не збігається з відмінністю між об'єктами, один з яких справді володіє тим чи іншим видом важливості, а інший володіє ним лише з вигляду.

Хоч так історично склалося, що в понятті *bonum* переважає той вид важливості, який ми назвали „об'єктивним добром для особи“, насправді він є другорядним порівняно з даністю цінності. Кажучи *другорядний*, ми не маємо на увазі, що його можна звести до важливого-в-собі чи вивести з нього. Йдеться, радше, про те, що він уже передбачає цінність і що важливого-в-собі у всіх відношеннях належить абсолютна першість. Це стає очевидним також і через те, що всяке об'єктивне добро для особи з необхідністю має за передумову важливість-у-собі, тобто — цінність.

Для того щоб стверджувати, що моральний переступ є більшим злом для людини, ніж заподіяна їй кривда внаслідок несправедливого до неї ставлення, необхідно вже збагнути моральну цінність. Чи міг би Сократ заявити, що для людини моральна зіпсутість гірша за страждання, якби до цього він уже не збагнув внутрішньої важливості моральної цінності? Якби Сократ мислив таким чином, що наші несправедливі вчинки завдадуть нам неприємностей, наприклад перетворять на нашого ворога людину, якій було заподіяно кривду, або спричинять конфлікт із державними законами, тоді усвідомлення моральної антицінності несправедливості було б йому ні до чого, якщо йдеться про те, щоб вважати її великим злом для людини.

Але аргументи Сократа були іншими. Твердження Сократа не має нічого спільного з утилітарним розрахунком, втіленим у прислів'ї: „Чесність — найкраща політика“. Не можливі наслідки нашої несправедливої поведінки, а неморальність притаманної їй настанови — ось що робить її більшим злом.

Оскільки несправедливість морально недостойна вже сама по собі, вона одночасно є об'єктивним злом для особи, а не навпаки: від того, що вона є об'єктивним злом для особи, вона стає і морально поганою. Щоб зрозуміти, що несправедливість є чимось негативним чи поганим, нам не треба шукати відповіді на питання, є вона злом для особи чи ні. Ми можемо збагнути це безпосередньо, зрозумівши природу несправедливості. Проте для того щоб збагнути, що вона є об'єктивним злом для особи, і навіть більшим злом, ніж відверте страждання від заподіяної нам несправедливості, ми спочатку повинні збагнути її внутрішню антицінність.

Велике відкриття Сократа і його внесок у скарбницю нашого знання — немовби провіщення Господніх слів: „Яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занапастить власну душу?“ (Мт. 16, 26) — полягає якраз у тому, що він побачив, що моральна чистота, з огляду на свою цінність, є вищим об'єктивним добром для особи, ніж володіння будь-яким іншим благом, яке наділяє нас приємністю чи щастям. Або, щоб занадто не віддалятися від сократівського твердження: бути морально зіпсутим — це більше об'єктивне зло для особи, ніж будь-яке страждання.

Сократ прагне показати, що несправедливість, окрім того, що має внутрішню антицінність, також є найбільшим об'єктивним злом для людини і є саме такою через свою внутрішню антицінність<sup>16</sup>. Коли наша совість змушує нас утриматися від вчинення несправедливості, то цей обов'язок накладено на нас саме негативною важливістю несправедливості, а не тим об'єктивним злом для нас, яке є її наслідком. Мало того, що поганою несправедливість передусім є сама по собі. І об'єктивним злом для нас вона стає також через свою антицінність. Антицінність несправедливості є *principium*. Щоб зрозуміти, що вона є також об'єктивним злом для нас, ми повинні спершу збагнути її внутрішню антицінність. Суттєвий зв'язок між внутрішньою антицінністю несправедливості та її характером об'єктивного зла для нас є основною темою твердження Сократа і його справжнім внеском у філософію.

Отже, як бачимо, твердження Сократа зосереджене на понятті *bonum*, яке при ближчому розгляді виявляється типом важливості, який

<sup>16</sup> Це тема міфу, описаного наприкінці діалогу „Горгій“. (Див.: Платон. Горгій // *Діалоги* / Пер. з грецьк. Дзвенислава Коваль. — Київ: Основи, 1995. — *Прим. ред.*) (Далі — *Діалоги*).



ми назвали „об’єктивним добром для особи“<sup>17</sup>. Як виявилось, воно відрізняється від Аристіппового поняття *bonum* як суб’єктивно задовольняючого. Так само воно відрізняється й від базового поняття *bonum*, яке ми назвали важливістю-в-собі, або цінністю. Оскільки Сократ не розрізняє ці три суттєво відмінні поняття важливості, йому також не вдається виявити особливий характер поняття *bonum*, яке фактично є для нього центральним, а саме: поняття об’єктивного добра для особи<sup>18</sup>.

Категорія важливості, яку ми назвали „об’єктивним добром для особи“, відіграє в нашій мотивації особливу роль, коли йдеться про добро іншої особи. Почувши про навернення грішника, ми радіємо подвійно. По-перше, радіємо внутрішній благості самого навернення, його важливості-у-собі, або цінності, яка прославляє Бога; по-друге, радіємо за цю особу, бо вона вчинила те, що відповідає її справжньому добру, і отримала безцінний дар через своє навернення. Цей подвійний аспект радості можна висловити й так: на першому місці — радість як відповідь на цінність, на другому — як відповідь на об’єктивне добро для особи. Тому наша радість, з одного боку, впливає з нашої любові до Бога, а з іншого — з нашої любові до ближнього. Насправді одному й тому самому предметові притаманні два види важливості — важливість-у-собі та об’єктивне добро для особи<sup>19</sup>.

В нашому *intentio benevolentiae*<sup>20</sup> щодо осіб, яких ми любимо, роль об’єктивного добра для особи виходить на перший план. Ми прагнемо зробити кохану людину щасливою, хочемо оточити її всіма зручностями, зробити все задля її справжнього добра. Ми не питаємо, що може суб’єктивно задовольнити її, навпаки — нас цікавить, що є

<sup>17</sup> Аристотелеве поняття добра теж орієнтоване на об’єктивне добро для особи. Це чітко проявляється у його відповіді на питання про найвище добро. Вважаючи щастя найвищим добром, він вочевидь розглядає його з точки зору об’єктивного добра для особи.

<sup>18</sup> Ми вже вказували у вступі на те, що в історії філософії дослідники нерідко брали до уваги окремі даності імпліцитно, без належного філософського *prise de conscience*.

<sup>19</sup> Такий зв’язок між цінністю та об’єктивним добром для особи стосується, однак, не усіх типів об’єктивного добра. Згодом ми побачимо, що існує багато об’єктивних благ, в яких характер об’єктивного добра для особи впливає з них самих, а не через їхню наділеність цінністю.

<sup>20</sup> Цей термін я впровадив у першій частині своєї книги *In Defense of Purity* (На захист чистоти). — New York: Sheed & Ward, 1935. (Далі — *In Defense*).



для неї об'єктивним благом. Якщо вона має неконтрольований потяг до алкогольних напоїв, ми не станемо потурати їй у цьому, хоч це й дало б їй суб'єктивне задоволення. Лише псевдолюбов схвалюватиме усе, що приносить коханій особі суб'єктивне задоволення, не зважаючи на те, чи є воно для неї об'єктивним добром. Правда любов завжди зважає на об'єктивний критерій справжнього добра для коханої особи. Якщо кохана людина схильна до гордині, якщо вона насолоджується дешевими лестощами, то правда любов не підтримуватиме цієї схильності, не заспокоюватиме її гординю. Якщо кохана людина є наркотично узалежненою і проходить курс лікування, то по-справжньому любляча особа не буде потай передавати їй наркотики, хоч це й дало б тій суб'єктивне задоволення.

Отже, поняття об'єктивного добра для особи слід чітко відрізнити не лише від поняття цінності, важливого-в-собі, а й від суб'єктивно задовольняючого. У цьому ще раз можна переконатися на прикладі прощення — прикладі, який вже допоміг нам розрізнити об'єктивне добро або зло для особи від цінності або антицінності.

Якщо поведінка іншої особи має характер лише чогось неприємного для нас, то немає ні потреби, ні можливості прощати їй. Припустімо, наш друг висловлює нам справедливий докір, який об'єктивно корисний для нас, наша ж гординя чинить йому спротив як чомусь неприємному та принизливому для неї. Ми хибно тлумачимо цей докір і ображаємось на товариша. Якщо ж згодом ми долаємо цей егоїстичний відрух, то добре усвідомлюємо, що хоча нам і було зроблено щось суб'єктивно неприємне, причин для здійснення акту прощення насправді нема. Навпаки, ми усвідомлюємо, що нам самим потрібне прощення, оскільки ми неадекватно відреагували на справедливий докір. Якщо що-небудь має виключно суб'єктивно негативну важливість і не є одночасно об'єктивним злом для нас, то немає й необхідності прощення. Прощення передбачає усвідомлення, що ставлення до нас іншої людини має негативну важливість чогось об'єктивно несправедливого чи безсердечного.

Звісно, багато неприємних для нас учинків є одночасно об'єктивним злом для нас. Навмисне заподіяння болю чи кривди заради самої кривди чи болю, попри свою неприємність, завжди має негативну важливість об'єктивного зла для нас. Обидві форми важливості тісно взаємопов'язані, оскільки якщо що-небудь є об'єктивним злом для нас, то воно повинно бути й чимось болісним і неприємним. Але це не заперечує того, що ці два види важливості

докорінно відрізняються одна від одної і що ми оцінюємо якість ставлення з однієї точки зору тоді, коли констатуємо, що воно неприємне для нас, і з іншої точки зору, коли розглядаємо його як об'єктивне зло для нас. Те саме стосується відповідних позитивних прикладів: не все, що дає суб'єктивне задоволення, є об'єктивним добром для нас, і не все, що є об'єктивним добром для нас, дає нам суб'єктивне задоволення.

Важливості, яку ми означили як „об'єктивне добро для особи“, притаманний елемент об'єктивності, повністю відсутній в категорії важливості, яку називаємо суб'єктивно задовольняючим. З послідовної точки зору суб'єктивно задовольняючого, немає суттєвої різниці між спогляданням страждань ворога, якими насолоджується мстива людина, та законним задоволенням від чесно зароблених грошей; між садистським задоволенням від болю, заподіяного іншій особі, та приємністю від дегустації доброго вина; між виграшем грошей у лотереї та крадіжкою їх.

Підсумовуючи, можна сказати: в наших мотиваціях з'являється три фундаментально відмінні категорії важливості. Вони не лише емпіричні реалії, які *de facto* зустрічаємо в людських мотиваціях, — це три можливі *rationes*, які можуть обґрунтувати важливість того чи іншого об'єкта, три суттєві критерії будь-якої мотивації — людської чи ангельської. Нам слід зрозуміти фундаментальний та необхідний характер цих трьох категорій важливості, а також суттєву відмінність між ними. Хай якими різними вони є за своїм рангом, всі вони володіють своїм *eidōs*'ом, тобто своєю інтелігбельною сутністю. Тому виявлення їх є результатом не емпіричного, психологічного чи ще якогось там спостереження, а філософського прогляду, аналогічного до того, який дає змогу розрізнити різні категорії предикації<sup>21</sup>.

Ми бачимо, що недостатньо сказати, що кожна воля спрямована до добра, — це ще не справжнє знання, особливо з етичної точки зору. Необхідно ще знати, що є мотиваційною категорією важливості: цінність, об'єктивне добро для особи чи суб'єктивно задовольняюче.

Згодом ми побачимо, що це розуміння вкрай важливе, бо завдяки йому розкривається також хибність Аристотелевого твердження, що наша свобода обмежена обранням засобів, а не цілей. Вирішальна відмінність у моральному житті людини визначається якраз тим, як вона дивиться на світ: з точки зору цінності чи суб'єктивно

<sup>21</sup> Пор.: Вступ. — С. 14 і д.

задовольняючого. Це відоме розрізнення, яке формулює св. Августин у своєму *De Civitate Dei*:

...Існує лише два типи людей, які, власне, й утворюють два міста, про які ми говоримо. Перший тип — це люди, які живуть за плоттю, а другий — ті, які живуть за духом<sup>22</sup>.

Цю тему ми обговоримо згодом. Однак перед тим, як залишити сферу мотивації, слід згадати ще одну відмінність у сфері важливості, на якій часто наголошували в процесі розвитку філософії. Не виокремлюючи якоїсь нової категорії важливості, ця відмінність все ж відіграє значну роль у нашій мотивації. Йдеться про відмінність між прямою та непрямую важливістю, або між первинною та вторинною важливістю. Справді, вирішальним у питанні важливості об'єкта в нашій мотивації є те, чи об'єкт шукають заради нього самого, чи заради чогось іншого. Ця відмінність відіграє значну роль у „Нікомаховій етиці“ Арістотеля; для нього вона навіть є чи не вирішальною ознакою найвищого добра.

Одне добро шукають заради нього самого, тоді як усе інше вибирають заради цього добра. Це розрізнення еквівалентне розрізненню між засобом та метою. Ми не вживаємо ліків заради них самих, а лише тому, що вони допомагають нам видужати й позбутися болю. Натомість добре вино приваблює нас заради нього самого. Ліки є лише засобом; добре вино, а радше задоволення від нього, — метою. Припустімо, що життю якоїсь людини загрожує небезпека. Наша мета — врятувати її. Вона цікавить нас сама по собі. А мотузка, за допомогою якої ми витягаємо цю людину з води, важлива лише як засіб для досягнення нашої мети.

Це розрізнення між засобом та метою пронизує собою все наше життя. Ми постійно виділяємо речі, які шукаємо заради них самих, і ті, які шукаємо заради чогось іншого. Тоді певні речі набувають характеру засобів, оскільки їх розглядають окремо від будь-якої цінності, якою вони можуть володіти самі по собі. Важливо зрозуміти, що важливість-у-собі, притаманна цінності, не тотожна за змістом важливості, характерній для всіх речей, яких ми прагнемо заради них самих. Іншими словами, цінність — це не те саме, що й мета чи об'єкт із безпосередньою важливістю.

Внутрішня важливість цінності стосується природи важливості як такої, на відміну від властивості сущого бути привабливим заради нього

<sup>22</sup> *De Civitate Dei* XIV, 1.

самого — ми назвемо її „прямою важливістю“, — яка стосується того, яким чином важливість пов'язана з цим сущим чи притаманна йому. Те, чого ми прагнемо заради нього самого, важливе безпосередньо. Його важливість не залежить від до-цільного зв'язку з чимось іншим. Звичайні засоби, навпаки, є важливими лише непрямо. Вони, так би мовити, запозичують свою важливість від важливості мети, якій служать. Їхня здатність служити досягненню важливої мети наділяє їх вторинною, чи допоміжною, важливістю.

Відмінність між прямою та непрямою важливістю, або первинною та вторинною важливістю, стосується як благ, наділених цінністю, так і сфери об'єктивного добра для особи і тих благ, які дають суб'єктивне задоволення. Здоров'я є об'єктивним добром для особи. Пеніцилін має непряму, або вторинну, важливість засобу для відновлення здоров'я<sup>23</sup>. Оскільки він є засобом для досягнення об'єктивного добра для особи, то бере участь у цій важливості і, таким чином, є вторинним об'єктивним добром для особи. Пеніцилін справді є значним об'єктивним добром для людства, але, очевидно, непрямым добром.

Бачимо, отже, що цінність, об'єктивне добро для особи і суто суб'єктивно задовольняюче — це три суттєво відмінні типи важливості, тоді як різниця між прямою та непрямою важливістю стосується виключно питання, яким чином важливість притаманна сущому. Тож, ці відмінності не збігаються, а просто перетинаються.

Розрізнення між важливістю мети та важливістю засобів часто перебувало в центрі уваги етичних досліджень. Однак воно не веде до нової категорії мотивації, яку можна було б назвати четвертим типом важливості. Навпаки, воно зорієнтоване в зовсім іншому напрямі, перетинаючи, як щойно було сказано, усі три фундаментальні типи важливості. Тому вкрай хибно ототожнювати цінність із метою, тобто з об'єктом, якого прагнуть заради нього самого, тільки на підставі того, що і те, й інше — цінність і мету — можна назвати важливими самими по собі. Цей термін, як бачимо, у кожному з цих випадків має зовсім інше значення.

---

<sup>23</sup> Платон вказує на характер непрямої важливості таким чином: „... Я знаю чимало таких речей, харчів, напоїв, ліків та безліч предметів, з яких одні людям некорисні, а інші — корисні. Дещо людям ні корисне, ні шкідливе ...“ (Платон. Протагор // *Діалоги*. — С. 130, 334а).

## ГЛАВА 4 КОРИСНЕ

**В** „Нікомаховій етиці“ Арістотель розрізняє три різні типи добра: *bonum honestum* (лат.: шляхетне добро. — Ред.), *bonum delectabile* (лат.: приємне добро. — Ред.) і *bonum utile* (лат.: корисне добро. — Ред.). Виникає питання: чи справді *корисне* є новою категорією важливості, яку слід додати до трьох вже згаданих, чи, може, його слід ототожнити з непрямою важливістю? Ми не маємо наміру вдаватися тут до вичерпного представлення класичного поняття „корисного“, однак короткий аналіз його природи та можливих різноманітних значень дасть нам змогу відповісти на це питання<sup>1</sup>.

Як ми вже переконались, засоби, слугуючи певній меті, поділяють той вид важливості, яким володіє мета. Але, окрім цієї непрямої важливості, залежної від важливості мети, існує ще одна властивість, притаманна засобам як таким, — це їхня здатність справді слугувати якійсь меті, їхня *придатність* для досягнення її. Ця властивість притаманна засобам як первинна, а не вторинна. Здатність різати є безпосередньою властивістю ножа. Певна річ, вона суттєво пов'язана з метою, а тому є передумовою того, що ніж поділяє важливість мети. Але *придатність* до різання належить ножеві як такому. Однак, окрім *придатності* ножа, є ще важливість мети, яка стає мотивом використання ножа. Наприклад, ми хочемо звільнити зв'язану людину. У цьому контексті ніж набуває великого значення з огляду на особливість мети. Очевидно, непряма важливість ножа, будучи у цьому випадку високою цінністю, не тотожна з його придатністю до різання.

Проте може постати питання: чи не є ця придатність новим типом важливості? На це слід відповісти, що, з точки зору можливої мотиваційної сили, яку можуть набувати об'єкти, корисне не може вважатися новою категорією важливості. Адже ми ніколи не обираємо засіб, якщо не прагнемо досягнути якусь мету і якщо вона не мотивує наш учинок. Сама по собі придатність не є незалежною категорією важливості. Вона не надає суцього ніякої якості, завдяки якій воно мотивувало б нас, навіть якщо ми й обираємо ту чи іншу річ як засіб

<sup>1</sup> Докладніший аналіз цього багатого і складного поняття ми запропонуємо в одній з подальших праць.

для якоїсь мети (яка, власне, і стає нашим мотивом), оскільки вона краще придатна для досягнення її.

Тому серед засобів існує певна шкала не лише за рангом мети, а й передусім за їхньою придатністю для досягнення її. Під цим оглядом можна сказати, що пеніцилін ефективніший за сульфамідні препарати. Різні засоби володіють більшою чи меншою придатністю прислужитися одній і тій самій меті, і те, що ми називаємо прогресом, головним чином полягає в заміні одного знаряддя іншим, ефективнішим. До встановлення шкали ефективності засобів причетні багато критеріїв. Не лише більша надійність, точність, швидкість і легкість у досягненні певної мети роблять один засіб придатнішим, ніж інший, — береться до уваги й наявність чи відсутність побічних ефектів. Наприклад, деякі ліки, попри їхню перевагу в боротьбі з якоюсь хворобою, опиняються в певній шкалі — тільки через шкідливість їхньої можливої побічної дії — на нижчому місці, ніж інші, менш дійові ліки. І нарешті, ті засоби, які легше отримати, запаси яких більші, мають перевагу перед іншими, хоч і не менш ефективними і такими ж безпечними.

Отже, як бачимо, існує ціла градація придатності засобів, яка в межах однієї й тієї самої мети дає перевагу одним засобам перед іншими. Термін „корисний“ часто стосується цієї придатності. Що вища придатність чого-небудь, то кориснішим ми це називаємо. Ми також можемо назвати що-небудь некорисним, якщо воно не придатне для досягнення визначеної мети.

Однак це не єдине можливе значення „корисного“. Це ще не вся даність, яку ми маємо на увазі, коли означаємо щось як корисне. Ми можемо назвати щось більш чи менш корисним безвідносно до якоїсь визначеної мети. Ми можемо розглядати речі з точки зору їхньої потенційної ефективності, тобто їхньої потенційної можливості служити засобами для досягнення різноманітних цілей. У такому разі корисність означає потенційну плідність<sup>2</sup> незалежно від того, наскільки що-небудь є придатним для досягнення якоїсь визначеної мети. Якщо річ у своїй здатності служити ефективним засобом не обмежена однією визначеною метою, це наділяє її новою якістю, специфічно корисним характером.

Коли ми кажемо, що електрика є дуже корисною чи що вода є однією з найкорисніших речей, то підкреслюємо цим універсальність

<sup>2</sup> Саме в такому значенні характеризує корисність кардинал Ньюмен (Newman). Див.: *The Idea of a University* (Ідея університету). — New York: Longmans, Green & Co., 1902. — С. 109.



їхньої потенційної придатності. Ми маємо на увазі, що їх можна використовувати як засоби для багатьох цілей і що вони будуть ефективними у всіх цих випадках. Їхня амбівалентність як засобів виявляється тоді, коли ми говоримо про їхню корисність як таку, без огляду на якусь конкретну мету. Тоді *не-корисне*, на противагу корисному, характеризується як непридатність для досягнення будь-якої мети.

Можливо, найдивовижнішим прикладом корисності в цьому загальному значенні є гроші. Тут не лише характер об'єкта як засобу затьмарює будь-яку іншу точку зору (адже гроші за своєю суттю є тільки засобом), а й виявляється разючий факт повної нейтральності щодо будь-якого використання. Отже, йдеться, мабуть, чи не про найкорисніший засіб, оскільки він дає нам найбільшу свободу стосовно вибору мети його використання.

Але навіть ця потенційна ефективність, сила і плідність, ця полі-придатність іще не вичерпують змісту терміна „корисне“. Хоча, називаючи щось корисним, ми не обов'язково маємо на увазі якусь конкретну мету, загалом ми все ж звертаємося до особливої *сфери* цілей. Найбільш властиве значення слова „корисний“ стосується одного особливого типу речей із тих, що ми їх назвали „об'єктивним добром для особи“. Можемо назвати їх „первинними благами для людини“. Сюди входять речі, необхідні для нашого життя, все, що стосується нашого тілесного та розумового добробуту, а також нашої безпеки як окремих індивідів і членів суспільства. Їжа, одяг, притулок; здоров'я, свобода, мир та порядок є цими первинними благами. У цьому значенні ми протиставляємо корисне всьому надлишковому, всьому, що служить суто для задоволення, розкоші та розваг, і цим самим вимагаємо ставитися до нього серйозніше та надавати йому більшого значення. Корисне у цьому значенні є ніби точкою відліку в Арістотеля та св. Томи для того, щоб відрізнити *bonum utile* від *bonum honestum*, а їх своєю чергою — від *bonum delectabile*. Корисне за такого розуміння слід розглядати як приналежне до категорії непрямого об'єктивного добра для особи. А тому воно не є новим типом важливості, який можна було б додати до трьох уже згаданих.

Поняття „необхідності“ не є однозначним. Те, що слушно може вважатися необхідним, змінюється залежно від способу організації суспільства. Наприклад, у такій цивілізації, як наша, засоби пересування — автомобілі, літаки та ін. — можуть мати характер первинного добра. Те саме стосується ліфта в багатоповерховому будинку. Електричне світло, мощені дороги й телефони можна вважати корисними у тому

значенні, що вони є невід'ємними частинами цілої системи життя, в якій ми опинились внаслідок певних історичних обставин. Часто такі речі служать лише для полегшення життя, для зручності, але вони також можуть набувати характеру первинного добра, з яким істотно пов'язана корисність у згаданому значенні. Так, ліфт не є розкішшю для особи, яка живе на верхніх поверхах або яка не здатна через хворобу чи похилий вік підніматися сходами до свого помешкання. Так само телефон, за допомогою якого в разі потреби можна викликати швидко допомогу, є засобом досягнення первинного добра.

Втім, межі того, що вважається необхідним, є доволі мінливими. Людина зі скромним достатком може вважати необхідними два костюми, а багата людина — двадцять два. Своєю чергою, питання, що є необхідним для того, на кого покладено особливі обов'язки чи завдання, вимагає нового погляду на значення цього терміна. Все це вказує нам, що поняття корисного змінюється тією мірою, якою воно зорієнтоване на необхідність мети, якій щось служить засобом; слід розглядати його як відносне, оскільки воно залежить від конкретних обставин та умов.

Класичне поняття „корисного“ заслуговує на розгляд ще й з іншої перспективи. Ми називаємо якусь працю корисною не тільки тому, що вона безпосередньо служить виготовленню первинних благ (скажімо, зведенню будинку чи пошиттю одягу), а є й засобом заробляння грошей, які, своєю чергою, є також засобом отримання первинних благ, хоч цим і не обмежуються. Заробляння грошей вважається корисним навіть для мільйонера, який, звісна річ, використовує їх аж ніяк не для отримання первинних благ. Праця, яка є засобом отримання коштів, в якомусь сенсі поділяє „нейтральний“ характер грошей. Це не залежить від різновиду роботи, яку виконуємо, тобто від того, чи є результат цієї праці корисним. Хоча гра в бридж не є корисною (це, радше, типова розвага), все ж виготовлення карт для гри в бридж як спосіб заробляння грошей є корисним.

Окрім зв'язку з грошима, цей парадокс має ще й інший смисл: хоч мета іноді може бути чимось цілковито непотрібним, засоби для досягнення її вважаються корисними. Тут просто йдеться про відповідність засобу меті, пов'язану з телеологічним характером засобів як таких. Куріння не може вважатися первинним чи необхідним благом, але запальничка справедливо вважається корисною річчю. Тут мається на увазі придатність речі в її іманентній логіці. Засоби виконують своє завдання, коли за допомогою їх досягають мети; і лише це, незважаючи

на характер здійснюваної мети, надає інструментам характеру певної „зваженості“ й раціональності на протипагу всім погано зробленим речам, які не виконують належно свого завдання або й зовсім неспроможні виконати його. А звідси випливає парадокс: здається, що засоби мають гідність, якої не має сама мета. Навіть якщо мета за своєю специфікою недостатня для того, щоб володіти одним з видів важливості, все ж засоби мають певну гідність, оскільки наша увага звернена передусім до них і ми вважаємо їх придатними для того, щоб слугувати чомусь серйозному та справді важливому. Але це ще не все: навіть якщо меті зовсім не притаманний вагомий характер, як у випадку звичайної розваги чи розкоші, засоби все ж володіють певною гідністю, оскільки вважаються надійними та ефективними інструментами.

Повертаючись до базового значення корисного, бачимо, що воно стосується насамперед здатності речей бути засобами досягнення первинних об'єктивних благ для людини; воно також включає в себе гідність, якої набувають речі завдяки своїй придатності до здійснення певної телеологічної функції. Його протилежністю є речі, не здатні ефективно служити здобуттю первинних благ для особи. Корисні речі, таким чином, протилежні як *не-корисним*, так і *приємним*. Хоч вони не антагоністичні до значних об'єктивних благ для особи та цінностей, все ж чітко відрізняються від них.

У цьому значенні фізика, хімія та медицина є корисними науками, а філософія — ні. Техніка корисна, а мистецтво — ні. Цивілізація є корисною, „культура“ — ні. Вивчати мову корисно, слухати гарну музику — ні. Навіть монастир, в якому є школа чи лікарня, вважатиметься корисним, а контемплятивний орден чи Літургія — ні. Доки ми дотримуємося цього розрізнення лише як класифікації, не пов'язуючи її з будь-якою оцінкою характеристик корисного та не-корисного, такий процес і така термінологія не викликають ніяких заперечень.

Але надто вже часто на цьому етапі закрадалися жажливі перекручення. Для утилітарної ментальності *bonum utile* стає єдиним і винятковим критерієм оцінки речей. Усе, що не корисне, оголошується непотрібним і без права на існування — гайнуванням часу, чимось марним і взагалі несерйозним. Блага, наділені високою цінністю, такі як літургійна прослава Бога, любовне єднання з іншою особою, краса, мистецтво, філософія, — словом, усе, що не є практично необхідним, зараховують до зайвого й оголошують непотрібним. Цілу сферу справжнього *frui* — насолоджування вищими благами, наділеними цінностями, які дарують нам істинне та благородне щастя, — зараховують до тієї

самої категорії, що й речі, які вважаються зайвою розкішшю та гайнуванням часу. У цій хибній альтернативі тільки довільно розширена сфера первинних благ і все, що служить реалізації їх, вважається серйозним, гідним та вартісним, тоді як усе інше розглядається як не варте уваги, зайве або просто романтичне. Звеличено сіру та нейтральну розсудливість, домінує буденність, довершеність цінностей тьмяніє, а насолоджування величними благородними благами мовчазно ігноровано.

Проте існує також аналогічне значення терміна „корисний“ — справжнє та змістовне. Корисне протиставлено всім порожнім і зайвим речам. Тут цей термін охоплює все вартісне в собі — як об'єктивне добро для особи, так і цінності. З одного боку, маємо плітки, духовні лінощі, безглузді розмови, перескакування з однієї світської справи на іншу, порожні мрії, легковажність; а з іншого — благородні, серйозні, змістовні та необхідні речі — байдуже, чи ці характеристики властиві речам завдяки їхній цінності чи необхідності. Саме в цьому значенні ми повинні, цінуючи час, заповнити його „корисними“, а не марними речами. Корисне в цьому біблійному значенні протиставлено марнотному і, очевидно, вже більше не вказує на якусь особливу сферу благ чи особливий тип вторинної важливості, яку можна було б відрізнити від *delectabile* та *honestum* аристотелівської чи томістської філософії. В цьому суто аналогічному значенні воно не обмежується засобами і не має нічого спільного з початковим поняттям *utile*, хіба що є антитезою чогось зайвого та марнування часу.

У світлі Євангелія чи надприродного призначення людини існує й інше поняття „корисного“, відповідно до якого *bonum utile* є більшменш непотрібною річчю. Це значення корисного криється в словах св. Алоїзія: *Quid hoc ad aeternitatem?* (Яке це має значення для вічності?) або в словах Христа: „Яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занепасть власну душу?“ (Мт. 16, 26).

Корисне в значенні *unum necessarium* (єдиного, що потрібно) постійно протиставляється в Євангелії *bonum utile*, наприклад у словах: „Отож не турбуйтеся, промовлявши: Що будемо їсти, що пити й у що зодягнемось?“ (Мт. 6, 31).

Протиставлення *unum necessarium* та *bonum utile* насамперед розкривається в словах Христа, звернених до Марти, коли вона докоряє Марії за те, що та нехтує корисним (в значенні *bonum utile*): „Марто, Марто, ти побиваєшся і клопочешся про багато, одного ж потрібно. Марія вибрала кращу частку, що не відніметься від неї“ (Лк. 10, 41-42).

## ГЛАВА 5 ПЕРШІСТЬ ЦІННОСТІ

**П**еред тим як вдатися до аналізу різних видів важливості, якими володіє об'єкт незалежно від можливих критеріїв мотивації, ми повинні поставити ще більш вагоме питання: який вид важливості є об'єктивним, істинним, якому з них належить останнє і вирішальне слово. Ставлячи таке питання, ми звертаємося до теми, яка виразно відрізняється від дослідження різних критеріїв важливості.

Збагнувши, що таке важливість, ми також усвідомлюємо, що це питання не залежить від нашої мотивації. Вже при розгляді об'єкта проблема його важливості виникає не тільки під оглядом можливої мотивації. Питання про важливість таке ж первісне і змістовне, як і питання про істину та існування. Було б абсурдно стверджувати, що проблема буття та існування постає лише у зв'язку з нашим пізнанням чи з точки зору задоволення наших пізнавальних прагнень. Те саме сто-сується і питання про важливість сушого. Контраст між сірою, нудною порожнечою індиферентного та барвистим, змістовним багатством важливого розкриває нам надзвичайну вагу цього питання. Неможливо уявити собі абсолютно нейтрального, індиферентного світу. Важливість — поняття *настільки ж фундаментальне, як саме буття*. Припущення, що жодної важливості не існує, що світ насправді нейтральний, а кожна важливість передбачає момент „відношення до...”, означало б заперечення усєї світобудови. Ми усвідомлюємо тепер фундаментальне значення — я навіть сказав би, *неминучість* — питання про зміст і важливість сушого.

Ці закорінені в самому нашому існуванні питання є *екзистенційними* в найвужчому значенні цього терміна, хоч і виходять за межі нашого власного буття, вказуючи на щось, що володіє своєю, незалежною від нас, внутрішньою необхідністю і сягає граничного метафізичного рівня. Таким є питання про зміст і важливість кожного окремого сушого, але передовсім світобудови в цілому. Знаючи тільки, що щось є, тобто існує, ми ще не дали повної відповіді, яка об'єктивно напрошується і якої за своєю суттю прагне наш дух. Існування об'єкта з необхідністю висуває питання про його зміст і важливість. Метафізичне невдоволення, яке ми переживаємо, не знаходячи відповіді на це пограничне питання про всесвіт, є у сфері природного прелюдією

того „неспокою“, який, за св. Августином, переповнює наші серця, доки ми не знайдемо Бога.

Уявлення про важливість криється навіть у понятті *raison d'être* (франц.: підстава буття. — *Ред.*). Адже те саме питання виникає стосовно будь-якої до-цільної причини, яка вказує на *raison d'être*, або смисл, своїх засобів; і тільки важливість об'єкта може задовольнити нас як відповідь на нього. Окрім того, питання про їхню *raison d'être* для багатьох суших взагалі не пов'язане з до-цільною причиною. Ми повинні зрозуміти, що питання про важливість ніколи не зникає: воно настільки самоочевидне, що часто навіть не стає предметом нашого філософського здивування.

Проте якщо ми добре усвідомили це питання та його значення, то також розуміємо, що така важливість тотожна за своїм змістом важливому-в-собі, тобто цінності. Жодний інший різновид важливості ніколи не зможе дати цієї остаточної відповіді. Констатуючи, що об'єкт дає суб'єктивне задоволення чи є об'єктивним добром для особи, ми ще не відповідаємо на базове питання про його кінцеву важливість.

Справді вичерпну відповідь на питання про значення та важливість може бути дано лише в термінах важливого-в-собі. Це як з автономністю буття (тобто його первинністю порівняно зі свідомістю та його незалежністю від нашого розуму), здатною задовольнити наше прагнення істини; так само на неминуче метафізичне питання про важливість може дати відповідь тільки щось автономно, внутрішньо важливе, тобто цінність.

У філософії існують такі питання, що досить їх лише *поставити*, як уже розумієш відповідь. У таких випадках головним філософським досягненням є вже сама постановка питань, на які так часто не звертають увагу якраз тому, що відповідь на них очевидна. Таким є питання про істинну, справжню важливість. *Вона може бути тільки цінністю.*



## ГЛАВА 6

### Роль цінності в житті людини

Даність цінності закладена в усьому. Немає потреби наголошувати, що багато висловів передбачають поняття цінності. Якщо когось хвалять як справедливу і надійну людину, переконують у важливості науки, відкривають красу прочитаного вірша, вважають якусь симфонію величною, радіють цвітінню дерева навесні, відчують зворушення душевною щедрістю іншої особи, борються за свободу, йдуть за своєю совістю, коли вона забороняє здобувати вигоду ціною кривди інших, — у всьому цьому присутнє уявлення про щось важливе-у-собі. Усі ці вислови та реакції, однак, втратили б своє значення, якби ми абстрагувалися від важливості і розглядали б усе як цілком нейтральне, суто фактичне. Такі реакції стали б фактично неможливими. Щоразу, коли ми судимо про вчинок з моральної точки зору, ми закладаємо даність цінності, чогось важливого-в-собі. Коли нас обурює щось підле та ганебне, коли ми бідкаємося через якийсь велике нещастя, коли стверджуємо, що один філософ чи митець геніальніший за іншого, ми завжди закладаємо даність цінності.

Якщо ми спробуємо уявити собі абсолютно нейтральний світ (щось за суттю своєю нереальне), то зрозуміємо, що в такому світі все втратило б своє значення. Наше життя перетворилося б на безглузду і замкнуту круговерт — воно опустилося б навіть нижче від тваринного рівня. Наше життя зазнало б краху також у світі, в якому існувала б лише важливість суб'єктивно задовольняючого. Замкнені в нашій егоцентричності, позбавлені „архімедової точки опори“ в об'єктивній важливості, ми не мали б поняття, що таке справжнє щастя та самодарування, любов, ентузіазм, захоплення. Ми не могли б навіть сказати, що мудрість краща за глупоту. Не існувало б жодної об'єктивної причини надавати перевагу чомусь одному, а не іншому, якщо не брати до уваги інстинктивних бажань суб'єктивного задоволення чи того, що нейтральні закони природи змушували б нас підкорятись їм<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Навіть у такому фіктивному світі, в якому єдиним об'єктивним мірилом було б об'єктивне добро для особи, людина залишалася б ув'язненою в собі самій. Якби єдиним мотивом її поведінки, окрім суб'єктивно задовольняючого, було те, що є для неї об'єктивно найвигіднішим, все ж людина

Наголошуючи на цих фактах, ми в жодному разі не вводимо цінність як *постулат*. Таке трактування означало б приписування нам того, що ми не маємо на увазі, а саме: що ми, мовляв, *повинні* припускати поняття цінності, щоб зробити наше життя стерпним та змістовним. Наша мета полягала виключно у тому, щоб змалювати наслідки заперечення поняття цінності і показати, наскільки це поняття постійно закладається. Ми лише хочемо дати читачеві можливість *prise de conscience* дійсності, яка завжди незримо присутня на глибшому рівні його свідомості, *оскільки* він ніколи не перестає імпліцитно усвідомлювати її. Наша мета полягає в тому, щоб нагадати кожному те, чим він уже володіє на глибинному рівні, повернути його увагу до того рівня, на якому перед ним постає реальність цінності й який є осердям його існування та життя.

Ми лишень хочемо допомогти читачеві зрозуміти, що, попри перепону, зведену філософськими теоріями між його безпосереднім контактом із буттям та його філософською свідомістю, цінність не є чимось незвичним. Це не якась дивна річ чи філософське нововведення, а якраз навпаки — щось постійно присутнє у людському досвіді. Ми хочемо, щоб читач зрозумів: цінність — це настільки самоочевидна даність, що ми передбачаємо її щомиті. Звільнившись від усіх хибних інтерпретацій і теорій, ми побачимо реальність цінностей з такою ясністю, що вже більше не зможемо уявити, як можна, навіть теоретично, не помічати чи не визнавати їх.

Кожний рядок Літургії випромінює усвідомлення реальності цінностей. Безперервна літургійна хвала втратила б будь-яке значення, якщо заперечити існування цінностей. Що мають означати слова з *Gloria* (Похвальний гімн святкової латинської Літургії; у візантійському обряді він зветься „Славослов'я“ і його співають на Утрені. — *Прим. ред.*) в уривку: *Gratias agitur tibi propter magnam gloriam tuam* (Благодаримо Тебе ради великої слави Твоєї), якщо не існує жодної іншої важливості, крім суб'єктивно задовольняючого? Була б, очевидно, хибною і спроба пов'язати цей уривок з об'єктивним добром для особи, оскільки його характерною ознакою, — на відміну від багатьох інших висловів, таких як *fortitudo mea* (моя сила) чи *spes mea* (моя надія), — є зосередженість на безмежній доброті та красі Бога. Але поза тим ми

---

залишалася б відгородженою від справжнього самодарування і трансценденції. Така фікція, однак, є внутрішньо суперечливою, оскільки об'єктивне добро з необхідністю передбачає даність цінності, як ми вже побачили і ще краще побачимо згодом.

повинні розуміти, що вже з необхідністю закладаємо поняття цінності, коли вводимо поняття високого об'єктивного добра для особи. Щоразу, коли в Літургії ми звертаємося до Бога як до Абсолютного Добра для нас, ми обов'язково маємо на увазі також безмежну, сутнісну доброту Бога. Він є нашою Надією, Миром, Радістю, *оскільки* Він — Абсолютне Добро та Святість.

Єрархічний принцип, чітко виражений в *Confiteor*<sup>2</sup> та багатьох інших місцях, або який виявляється в порядку значущості свят, безпомилково вказує на цінність, важливість-у-собі. Цілком очевидно, що ця єрархія зазнала б краху, якби ми опинились у світі цілковитої нейтральності або в такому світові, якому відповідає світогляд Арістіппа. Цілковито безуспішною є будь-яка спроба витлумачити цю єрархію як таку, що стосується об'єктивного добра для особи, бо ж, як ми щойно побачили, воно з необхідністю передбачає реальність цінності. Ранг святого залежить не від його об'єктивної важливості для нас, а від його важливості в очах Бога.

Внутрішній ритм прослави, який знаходить своє вираження в *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* (лат.: Слава Отцю і Сину і Святому Духові. — *Ред.*) наприкінці кожного псалма, скерований на безконечну, сутнісну доброту, красу і славу Бога. Ця прослава віднаходить своє внутрішнє значення як відповідь на Боже буття та Його довершену досконалість. Те, що ми повинні прославляти Бога, передбачає поняття цінності — як, наприклад, в *dignum et justum est* (лат.: достойно і праведно єсть. — *Ред.*). Або „достойно і праведно“ вказують на цінності, або вони взагалі не мають сенсу.

Незриму присутність поняття цінності, притаманну Літургії, бачимо і в будь-якій іншій релігії. Сама природа *religio* як зв'язку з Богом несе в собі поняття важливого-в-собі. Хай яким примітивним є уявлення людини про Бога, воно завжди містить у собі поняття цінності. Поняття цілковитої фізичної залежності від всемогутньої істоти ще не вказує *прямо* на цінність. Всяке ж усвідомлення морального зв'язку з Богом, обов'язку послуху Йому і благоговіння перед Ним виразно передбачає поняття цінності в нашому уявленні про Бога і нашій поведінці стосовно Нього.

Те, що в нечітких обрисах можна знайти у будь-якій релігії, недвозначно ясніє з християнського Об'явлення. Досить пригадати лише дві

<sup>2</sup> „Сповідуюся Богові всемогутньому...“ — загальне визнання гріхів на початку Літургії латинського обряду. (*Прим. ред.*)

заповіді Христа: любов до Бога і любов до ближнього, — і ми не зможемо не визнати, що ця любов передбачає реальність цінності у безконечній доброті і красі Бога, на які наша любов є відповіддю. До того ж на цінність вказує і внутрішня доброта цієї любові.

Годі вказати на іншу, настільки ж радикальну протилежність будь-якому нейтралізму, — який визнає тільки індиферентне буття, позбавлене всіх цінностей і автономної важливості, — якою є християнське Об'явлення. *Deus caritas est* (лат.: Бог є любов. — *Ред.*), як і поняття блаженства, — це чіткі антитези до відсутності цінностей. Явлення в Христі безконечної Божої святості, поняття освячення, до якого ми всі покликані, постійне заохочення до вдячності, радості, прослави і любові — усе це з ясністю розкриває, що багатство цінностей є справжньою дійсністю. Усе це вчить нас, що внутрішній характер цінності з її блиском і *повинністю* є серцевиною буття — на противагу будь-якому суто нейтральному сущому і його іманентній логіці. Не гола нейтральна фактичність і не закорінена у внутрішній логіці сущого неминучість і необхідність, а глибинний вогонь цінностей, їхня вічна слава і блиск — ось що є останнім словом.

## РОЗДІЛ II. РЕАЛЬНІСТЬ ЦІННОСТЕЙ СУПРОТИ ПОГЛЯДІВ ТИХ, ХТО НИМИ НЕХТУЄ

### ГЛАВА 7

#### КАТЕГОРІЇ ВАЖЛИВОСТІ ЯК ВЛАСТИВОСТІ СУЩОГО

**П**роаналізувавши категорії важливості у сфері мотивації, ми повинні поставити питання: які з них є властивостями буття і сущого незалежно від їхньої функції як об'єктів мотивації. Чи можна класифікувати суще, кажучи, що, незалежно від можливої мотивації, є речі, які дають суб'єктивне задоволення, є об'єктивні блага для особи і є речі, наділені цінністю? Чи є ці три категорії важливості (чи, бодай, одна з них) властивостями сущого, як, наприклад, просторова протяжність чи вага є властивостями матеріальних речей?

Тут нас не цікавить, пов'язана з людиною та чи інша важливість чи вона має свій зміст без будь-якого відношення до неї. Нашою проблемою є радше ось що: чи ці три різновиди важливості є властивостями сущого чи тільки категоріями мотивації, які втрачають своє значення, щойно ми абстрагуємося від мотиваційної сфери. Тому можна запитати: чи існують речі, які володіють тим чи іншим різновидом важливості як своєю характерною ознакою, подібно до того як матеріальні речі володіють властивістю займати простір, а радість здатна тривати в часі.

Тут ми маємо зробити ще один крок. Запитуючи, чи можуть бути властивостями сущого ці три категорії важливості, ми одночасно маємо на увазі важливість сущого відповідно до його Богом даного значення. Встановлюючи різницю між критеріями важливості, відповідно до яких ми цікавимося якимось сущим, і тією важливістю, якою суще володіє незалежно від нашого зацікавлення ним, ми намагаємося визначити дійсний ранг та „ім'я“ цього сущого. Ця проблема, отже, є не тільки питанням про *de facto*, а й питанням про *de jure*. У випадку цінності таке розрізнення є зайвим. Стосовно ж суб'єктивно задовольняючого воно неминуче.

Якщо цінність є однією з об'єктивних властивостей сушого, то вона *a fortiori* є його справжнім обличчям. Це має бути очевидно з нашого попереднього аналізу природи цінності. Стосовно ж суб'єктивно задовольняючого, питання про існування предметів, характерною ознакою яких була б їхня потенційна здатність дарувати нам приємність, безсумнівно, відрізняється від іншого питання: чи є їхня приємність часткою від їхнього богоданого значення, тобто питання про їхнє справжнє, об'єктивне обличчя.

Точне формулювання нашого питання має звучати так: що відповідає у сфері сушого як його об'єктивний, дійсний зміст трьом категоріям важливості у сфері мотивації — суб'єктивно задовольняючому, об'єктивному добру для особи і цінності? Ми проаналізуємо цю проблему спочатку стосовно суб'єктивно задовольняючого, потім стосовно об'єктивного добра для особи, і нарешті — стосовно цінності.

Якщо глянути на речі, що їх ми означаємо як приємні (скажімо, тепла чи холодна ванна, прохолодний вітерець під час великої спеки), легко помітити, що якісний зміст приємного закорінений у тій приємності, яку ці речі викликають у нашому тілі. Попри це, епітет „приємний“ сам по собі означає також характерну рису об'єкта. Хоча джерелом цього типу важливості є приємність, яку ми відчуваємо завдяки певним благам, все ж ця здатність дарувати нам приємність, безсумнівно, є справжньою якісною ознакою цих суших. Саме цю якісну ознаку ми й називаємо „приємним“.

Характерною особливістю певних речей є те, що вони приємні, тоді як інших — те, що вони неприємні. Ця ознака, звісно, втрачає будь-який сенс, якщо абстрагуватись від будь-яких істот, здатних відчувати приємність. Однак характер приємного — це ще не вся об'єктивна реальність, коли йдеться про важливість речей. Пригадаймо, що наша любов органічно прагне обдарувати кохану людину всіма приємними речами і відвернути від неї усе, що неприємне. В будь-якій любові її *intentio benevolentiae* (лат.: намір доброзичливості. — Ред.) дається взнаки також і в прагненні смачно нагодувати іншу людину, створити для неї комфорт, уберегти її від неприємностей. Це яскраво свідчить про те, що легітимно приємні речі мають характер благодіяння, дарунку для людини. Вони є об'єктивним добром з опяду на свою приємність, а „рго“ (для), втілене у приємному, є основою їхнього характеру об'єктивного добра для особи. Хоча цей тип займає найнижчий щабель в ерархії об'єктивного добра для особи, все ж він володіє гідністю, притаманною всім рівням цієї ерархії. Ми справді повинні



дякувати Богові за те, що існують такі приємні речі, як свіжий вітерець чи купання у вкрай спекотний день, теплий і затишний дім у холодну погоду, чудове вино, смачна їжа, крісло чи ліжко для стомленого тіла. Ці речі самі по собі мають характер об'єктивного добра для людини.

Однак цей зміст приємних речей дуже рідко помічають, коли вони є об'єктами нашого *власного* бажання. Ми переважно маємо спокусу розглядати їх з точки зору суто суб'єктивного задоволення. Тоді важливість, притаманна об'єктові незалежно від нашого зацікавлення ним, не збігається з важливістю, яка зазвичай мотивує це зацікавлення.

Абстрагуючись від їхньої можливої ролі в нашій мотивації (хоч, звісно, не забуваючи про їхній зв'язок з людською сприйнятливістю), можна ствердити: приємні та неприємні речі справді існують. Те, що вони приємні, звісно, означає, що вони дають суб'єктивне задоволення, але це також є основою їхнього характеру об'єктивного добра для людини — за умови, що ці речі є приємними для легітимної сфери особи. Відповідно до їхньої об'єктивної важливості, яку ми набагато краще розуміємо тоді, коли мова йде про щось приємне для іншої людини, ці речі також є об'єктивним добром для особи. Одне слово, немає речей, які самі по собі були б тільки суб'єктивно задовольняючими. Якщо перед нами речі, які мають характер приємності (тобто є такими відносно легітимної сфери в людині), то вони як такі є об'єктивним добром для особи, навіть якщо з якихось вищих міркувань людина повинна утримуватися від них у конкретній ситуації. Запитуючи про важливість суцього як такого, а не про точку зору, яка визначає наше зацікавлення ним, ми бачимо, що кожне легітимно приємне суще не лише дає суб'єктивне задоволення, а є також об'єктивним добром для особи. І це є його справжнім, об'єктивним характером. Погляд на приємні речі з точки зору суб'єктивно задовольняючого хоч і не є хибним, однак у кращому разі — неповним. Те, що речі є приємними, очевидно, означає, що за своїм характером вони є також суб'єктивно задовольняючими. Але якщо ми не збагнемо їхньої справжньої, об'єктивної важливості, то так і залишимося на нижчому рівні поцінування їх.

Об'єктивну якість приємного слід чітко відрізнити від точки зору суто суб'єктивно задовольняючого. Ця точка зору перетворює наше суб'єктивне задоволення — байдуже, легітимне воно чи ні — на єдиний критерій нашої мотивації, так що нашим єдиним питанням стосовно будь-якого блага стає таке: яке задоволення може з нього отримати наша гординя і хтивість? А це ніколи не збігається з важливістю, якою

володіє суше саме по собі. Якщо поставити питання: якою об'єктивною важливістю володіє певний об'єкт, яке його об'єктивне, справжнє обличчя, — то виявиться, що не існує об'єкта, який давав би тільки суб'єктивне задоволення.

Таким чином, ми виявляємо тут розбіжність між категорією важливості, яка відіграє значну роль у нашій мотивації, і важливістю, якою наділений об'єкт відповідно до його богоданого смислу. Нещастя сусіда, яке стає джерелом суб'єктивного задоволення для заздрісної людини, є, без сумніву, об'єктивним злом. Тут точка зору опанованого заздросами діаметрально протилежна об'єктивному характерові даності: відверте зло є джерелом задоволення, його розглядають як щось позитивне. В інших випадках може й не бути такої радикальної суперечності, хоч вагома розбіжність залишається. Владна і впливова посада, на яку призначають людину і яка передбачає велику відповідальність, сама по собі є об'єктивним добром для неї. Але буває й так, що ця людина розглядає її виключно з точки зору суб'єктивного задоволення, домагаючись цієї посади для потурання своїм амбіціям та гордині або намагаючись таким чином заспокоїти свою жадобу влади. Зацікавлення будь-яким наділеним цінністю благом тільки з точки зору суб'єктивно задовольняючого з необхідністю приводить до викривлення об'єктивної картини, масштаби якого можуть бути дуже різними.

Якщо *суб'єктивно* задовольняюче стає загальним критерієм нашого ставлення до життя та дійсності, воно виразно суперечить невинному іманентному характерові приємного, яке дає нам суб'єктивне задоволення. Обрання суб'єктивно задовольняючого як загального критерію нашої мотивації є егоцентричним наслідком гордині та хтивості, результатом засліплення щодо важливого-в-собі та об'єктивного добра для особи, проявом нечутливості до об'єктивної важливості, притаманної відповідному суццю. Одне слово, це фальсифікація всесвіту.

Однак буває й наївна мотивація суб'єктивно задовольняючим, яку слід відрізнити від загального ставлення до життя та дійсності з виключної чи панівної точки зору суб'єктивного задоволення. Наївний підхід, наприклад Санчо Панси, є неповноцінним, але не викривленим підходом до приємних речей. Зустрівшись із добром, яке є просто приємним, ми розуміємо, що воно не накладає на нас обов'язку цікавитися ним чи відповідати йому. Яку відповідь давати — залежить тільки від нас, наших суб'єктивних нахилів, за умови, що не існує чогось недостойного, пов'язаного з володінням цим благом, що забороняло б нам мати хоча б якусь позитивну зацікавленість у ньому.

Приємне не закликає коритися йому, об'єктивно воно є просто пропозицією; воно, так би мовити, зі свого боку підлаштовується до нашого настрою.

Хоч приємні речі не накладають на нас обов'язку пристосовуватися до них, все ж ми повинні давати відповідь на їхній „дарчий” характер. Ми повинні навчитися розпізнавати Божу щедрість, яка проявляється в самому існуванні приємних речей. Це зовсім не означає, що ми повинні домагатися їх чи навіть просто користуватися ними в конкретних ситуаціях. Навпаки, можливо, ми навіть будемо змушені утриматися від пошуку їх, оскільки в них може критися небезпека для нашої хтивості й гордині. Знову ж таки, поцінування приємних речей через те, що вони є об'єктивним добром для людини, не заперечує того факту, що ми не маємо обов'язку насолоджуватися певними речами, якщо вважаємо за краще утриматись від цього. Все ж для правильного поцінування цих благ необхідно вбачати в них особливий тип об'єктивного добра для людини. Фактично ми це робимо тоді, коли ставимося до приємних благ для *іншої* людини з перспективи нашої любові до неї.

Аналізуючи суб'єктивно задовольняюче, ми виявили, що ознака об'єктивного добра для людини є не лише однією з категорій нашої мотивації, а й об'єктивною характеристикою суцього. На відміну від випадку зі суб'єктивно задовольняючим, тут немає розбіжності між важливістю, яка є об'єктивною властивістю суцього, і важливістю як критерієм нашої мотивації. Звичайно, коли ми, наприклад, твердимо, що здоров'я є об'єктивним добром для особи, то йдеться про важливість, яка має суттєве відношення до особи. Але водночас ми розуміємо, що це дар, який відповідає справжнім інтересам людини, а його важливість закоріненена в сутностях здоров'я і людської особи ще до будь-якого зв'язку з можливою мотивацією, незалежно від дружнього характеру цього блага для людини. Знову ж таки, твердячи, що насолода красою має характер об'єктивного блага, ми ясно усвідомлюємо, що це об'єктивно закорінене в цінності краси і в тому шляхетному щасті, яким вона здатна рясно обдаровувати людину.

Однак треба розрізнити різні випадки. Одна й та сама річ одного разу може бути об'єктивним злом для людини і водночас іншого разу — на вищому рівні — об'єктивним добром, або навпаки. Болісна операція чи лікування, з одного боку, є об'єктивним злом, але оскільки вони повертають людині здоров'я, а іноді навіть рятують життя, то вони є об'єктивним добром для людини. Завдана нам кривда як така є

об'єктивним злом для людини, але вона може стати об'єктивним добром для нашого духовного життя.

В межах цього типу важливості існують, так би мовити, різні рівні — один вищий за інший. Ця ерархія рівнів стосується, однак, не лише різних сторін людини, а й причинних зв'язків. Тому якість, здавалося б, об'єктивне зло може стати причинною передумовою для об'єктивного добра, яке за своїм ступенем значно перевищує раніш утрачене благо.

Цей вимір об'єктивного добра для особи недоступний філософському аналізу, оскільки тут ми торкаємося значення подій у світлі Провидіння — за Провидінням залишається, так би мовити, останнє слово. І це слово стає зрозумілим лише з перспективи всього життя. Та навіть тоді ми навряд чи могли б запропонувати щось більше, ніж туманне пояснення. Адже ж нам залишається невідомою найважливіша частина людського існування — Божий присуд щодо життя людини у вічності.

Тому ми повинні розрізнити на цих різних рівнях два аспекти: по-перше, те, що саме по собі є об'єктивним злом для людини (наприклад, хвороба), в певній ситуації може стати об'єктивним добром для неї. Воно, можливо, виведе людину зі стану байдужості і зверне її увагу на вічне. Будь-яке велике випробування, будучи саме по собі об'єктивним злом, може стати знаряддям очищення, морального та релігійного вдосконалення, а отже, передумовою високого об'єктивного добра для особи. Займаючись аскезою, людина, по суті, застосовує як спасенний засіб те, що саме по собі є об'єктивним злом. Але нав'язувати це іншим без педагогічної чи іншої необхідності суперечило б духу милосердя і, можливо, навіть справедливості.

Ця зміна знаку на протилежний, це перетворення об'єктивного зла для людини на об'єктивне добро для неї зумовлене наявністю в людській особі різних сфер. Те, що через свою неприємність є об'єктивним злом для людини (або, іншими словами, об'єктивним злом у сфері об'єктивних благ нижчого роду), фактично пов'язане з об'єктивним благом з вищої сфери об'єктивного добра для людини. Таким чином, одна й та сама річ може бути об'єктивним злом на нижчому рівні і об'єктивним добром — на вищому. Хірургічне втручання є злом, бо завдає тілесного болю, але стає об'єктивним добром, якщо рятує життя людини.

Останнє слово завжди — за вищою сферою. Проте первинно таким речам справді властивий характер зла. Цей характер є

зовнішньою видимістю, подібно до випадку звичайної помилки. Самі по собі, взяті ізольовано від будь-якого контексту, такі речі мають характер об'єктивного зла, але набувають ознак благодетності й об'єктивного добра завдяки своєму зв'язку зі сферою вищих об'єктивних благ, стаючи знаряддям для досягнення їх. Отже, у цьому конкретному випадку дійсне значення того, що спочатку видається злом, визначається через його зв'язок з вищою сферою в особі.

Зміна знаку, за якої зло для особи перетворюється на добро для неї, має й інший аспект. Тут ідеться про щось більше, ніж просто про різні сфери в людині, з якими пов'язані добро чи зло, а саме — про плин подій та їхню тривалість у часі. Те, що саме по собі є однозначно об'єктивним злом (наприклад, вимушена втеча з країни, втрата значних матеріальних благ чи розлука з дорогими людьми, втрата прекрасного дому й т. ін.), згодом може виявитись шляхом до осягнення більшого добра — наприклад, привести до релігійного навернення.

У сфері об'єктивного добра натрапляємо також на той факт, що одна й та сама подія може бути добром для однієї особи і нещастям для іншої. Результат війни — це перемога однієї сторони і поразка іншої. Можна навести багато прикладів як великих, так і незначних подій, що об'єктивно мали різне значення для різних людей.

Цей факт може бути причиною багатьох проблем. Він є однією з великих етичних дилем, яка впливає з різних законних прагнень різних людей і об'єктивно протилежних значень, які має для них одна й та сама подія. Але він може стати предметом нашого етичного розгляду тільки тоді, коли шальку терезів на користь того чи іншого рішення схиляє об'єктивна цінність, — звісно, за умови, що ми можемо впевнитись у розходженні прагнень і відмінності щодо впливу подій. Однак переплетення всіх можливих речей, які одночасно є об'єктивним добром для однієї людини і об'єктивним злом для іншої, і особливо те значення, якого вони набувають у світлі непередбачуваних майбутніх обставин, виходить за межі здатності людського передбачення. Залишмо Провидінню — і тільки йому — розв'язувати ці труднощі.

Можливо, цього достатньо, щоб пояснити розбіжність аспектів, які має одна й та сама річ у своїй важливості як об'єктивне добро для особи. Легко помітити, що ця можлива і доволі поширена розбіжність у жодному разі не заперечує факту, що такий вид важливості реально притаманний об'єктові, хоча, звісно, і передбачає стосунок до людської особи.



Однак центральною проблемою залишається питання про те, чи є *цінності* справжніми властивостями сущого, які притаманні йому навіть тоді, коли ми абстрагуємося від будь-якої мотивації. Кажучи, що покаяння морально добре, хвалячи людину за її розум чи геніальність, говорячи про гідність людської особи — ми, без сумніву, маємо на увазі досконалість, які є властивостями відповідних сущих, а не тільки точкою зору можливої мотивації. Моральне благородство покаяння, його внутрішня важливість одразу ж постають перед нами, як тільки ми заглиблюємось у природу такого акту. Щоб збагнути внутрішнє добро і моральну красу покаяння, не слід розглядати його з якоїсь визначеної точки зору. Достатньо, щоб нам не перешкоджали гординя і хтивість, а наш духовний погляд не був викривлений внаслідок зіпсуття нашої волі.

Коли ми бачимо, що ця внутрішня доброта, ця моральна цінність справді притаманна покаянню, то це не просто сприйняття, подібне до того, яке дає нам змогу стверджувати, що кров — червоного кольору. Радше, ми розуміємо, що існує суттєвий зв'язок між цінністю і предметом. Це не лише інший та глибший зв'язок, ніж той, що існує між субстанцією та акцидентом — типовий стосунок приналежності, — а й необхідний, інтелігібельний, а не суто фактичний, випадковий зв'язок. Ми розуміємо, що покаяння є морально добрим і що воно мусить таким бути.

Проте це не означає, що ми могли б довести цінність покаяння, виводячи його важливість із чогось іншого. Ми вже бачили раніше, що важливість-у-собі неможливо вивести з чогось нейтрального. Кожну цінність треба пізнати. Якщо людина нечутлива до якоїсь цінності, то все, чим ми можемо їй допомогти, — це проторувати їй шлях, усуваючи перешкоди вольового характеру та намагаючись втягнути її у сферу впливу цієї цінності.

Але якщо правдою є те, що цінність покаяння не може бути виведена з якої-небудь нейтральної сфери, нейтральних законів чи іманентної логіки нейтральних сущих, то не менш переконливим є й те, що, збагнувши її цінність, ми усвідомлюємо, що вона суттєво закорінена у природі покаяння. Суттєвий зв'язок між моральною добротою та покаянням є однозначно даним.

Іншими словами, зв'язок між сущим та його цінністю у випадку прямої важливості-в-собі є не емпіричним та контингентним, а, навпаки, необхідним та інтелігібельним. Споглядаючи милосердну любов, відразу бачимо, що вона з необхідністю є добром. Ми не просто



стверджуємо це, а розуміємо, що так воно є і не може бути по-іншому. Безглуздо казати, що під цінністю діл милосердя чи справедливості ми маємо на увазі лише мотиваційний критерій, адже сама цінність з очевидністю проявляється як властивість цих діл. Щоб збагнути, що моральна доброта справедливості, краса всипаного зорями неба, цінність людської особи та її гідність як образу Божого є властивостями цих об'єктів у повному значенні цього слова, треба лише порівняти характер суцього, наділеного внутрішньою цінністю, із характером суцього, який встановлюється наказом законного авторитету.

Якщо моральне значення об'єкта встановлене розпорядженням авторитетної влади, то його важливість немовби накладається на нього ззовні. Хоч ця важливість належить об'єктові, вона не є закоріненою в його сутності.

Нам можуть заперечити, що цінність — це лише ідеал, закорінений в сутності якогось об'єкта, але не властивість реального, конкретного, індивідуального акту. Це заперечення, однак, ґрунтується на помилці. Якщо просторова протяжність за своєю суттю належить природі матерії, то, очевидно, всюди, де є конкретні матеріальні речі, буде й просторова протяжність як їхня конкретна, реальна властивість. Усі ці елементи, ознаки і властивості, з необхідністю закорінені в природі якоїсь сутності, реалізуються, конкретизуються, індивідуалізуються, як тільки об'єкт із такою суттю стає реальним. Таким чином, питання, чи притаманна цінність також і кожному конкретному актові певного типу, є саме по собі безпредметним. Якщо цінність із необхідністю закорінена в суті якогось акту, то вона постійно ставатиме реальністю при кожному реальному здійсненні цього акту.

Але навіть попри це, ми частіше вперше помічаємо певні цінності через конкретну, реальну поведінку людини. Ми виявляємо цінність багатьох актів та настанов не тільки в абстрактному спогляданні їхніх сутностей, а також — і більшою мірою — в конкретних, реальних діях. Однак реальне, конкретне існування суцього, наділеного цінністю, в жодному разі не є суттєвою передумовою відкриття його цінності; ми можемо збагнути моральну цінність героїчного вчинку навіть тоді, коли читаємо про вчинки літературного героя.

Отже, ми бачимо, що важливість-у-собі, або цінність, є об'єктивною в будь-якому значенні цього слова. Вона об'єктивна, оскільки є реальною властивістю суцього, яке ми означаємо як цінне. Суцї наділені цінністю навіть тоді, коли ми абстрагуємося від будь-якої можливої мотивації. Цінності настільки властиві суцьому, що вони формують

стрижень їхнього значення. Їх зовсім не можна тлумачити як лише стосункові аспекти сушого, якими воно володіє залежно від нашого бажання чи волі.

Цінності яскраво виявляють свою приналежність до сушого незалежно від нашого бажання чи волі, бо навіть якщо ми просто споглядаємо їх, вони продовжують виблискувати внутрішньою красою і змістовним багатством, своїм аксіологічним характером, *повинністю*, які притаманні їй їхньому реальному існуванню. Але, як ми вже бачили, доброта справедливості, дорогоцінність безсмертної душі, цінність пізнання об'єктивні також і в тому значенні, що їхня важливість не передбачає жодного стосунку до особи: на противагу до об'єктивного добра для особи, вони є важливими самі по собі.

Існує багато зв'язків між цінністю й об'єктивним добром для людини, тобто між єдиними видами важливості, які є властивостями сушого незалежно від нашого зацікавлення ним. Ми вже побачили, що сократівське твердження: „Краще людині постраждати від несправедливості, ніж самій вчинити її“ — наголошує на тому, що моральна доброта є найбільшим об'єктивним благом для особи. Окрім того, ми побачили: для того щоб зрозуміти, що моральна чеснота є настільки великим об'єктивним благом для людини, потрібно спершу збагнути її цінність. Саме тому, що моральна доброта є цінністю, бути наділеним нею є об'єктивним благом для особи. Звичайно, цінність тут є *principium*, тимчасом як її характер об'єктивного добра — *principiatum*.

Те саме справджується за аналогією і стосовно інших людських кращих якостей: розуму, талантів та ін. Всі вони є об'єктивними благами для людини, і в кожному випадку цінність є *principium*, а їхнє значення як об'єктивного добра — *principiatum*; тобто саме тому, що вони є цінностями, бути наділеними ними є об'єктивним добром для людини.

Наявність цінності також передбачається в іншому фундаментальному типі об'єктивного добра для людини — у володінні та користуванні благами, які дарують нам справжнє щастя: це, наприклад, пізнання вічних істин, споглядання краси в природі й мистецтві, дружба, знайомство з незвичайною особистістю тощо. Все це закладає цінність відповідного блага та її здатність щедро обдаровувати нас щастям. Знову ж таки, цінність тут є *principium*, а характер об'єктивного блага — *principiatum*. Завдяки своїй цінності ці блага можуть зробити нас посправжньому щасливими, *якщо* ми володіємо ними; завдяки їхній цінності володіння ними — це блаженний дар для людини. Очевидно,

насамперед це стосується абсолютного добра для людини. Вічне поєднання з Богом є абсолютним благом для людини, оскільки Бог є Безмежним Добром.

В обох типах високих об'єктивних благ зв'язок між двома типами важливості полягає в тому, що характер об'єктивного добра закорінений в цінності об'єкта. Попри всю різницю, в обох випадках для того, щоб стати об'єктивним добром для людини, суще повинно бути наділене цінністю. Але не завжди те, завдяки чому якийсь предмет стає об'єктивним добром для особи, є цінністю. Первинні блага для людини і допустимо приємні речі мають характер об'єктивного добра, який не виводиться з цінності. Ми не запитуємо тут, якою цінністю може володіти сам по собі об'єкт, який є первинним чи приємним об'єктивним добром. Нас лише цікавить, чи закорінено в цінності його характер об'єктивного добра, як це було зі згаданими високими об'єктивними благами.

Повернімося до розгляду первинних благ, таких як фізична безпека людини, її здоров'я, мінімальні засоби для життя, дах над головою, достатнє тепло тощо. Ці речі, звісно, мають непряму цінність — або як засобу, або як передумови людського існування, яке саме по собі, певна річ, наділене високою цінністю. Проте, оскільки вони є об'єктивними благами для людини не завдяки цій непрямій цінності, а завдяки їхній необхідності, ми можемо тут оминати увагою непряму цінність. Для нашої проблеми важливо те, що їхній характер об'єктивного добра для людини не закорінений ні в цій непрямій цінності, ні будь-якій іншій цінності, якою може володіти відповідний об'єкт. Хоч необхідність цих благ є джерелом їхньої непрямой цінності, як і характеру об'єктивного добра для людини, все ж їхня якість об'єктивного блага не закорінена в цій непрямій цінності.

Те саме стосується найнижчого типу об'єктивного добра для людини: допустимо приємного і суб'єктивно задовольняючого. Якою б цінністю не володіли приємні речі як такі, їхній характер об'єктивного добра не обов'язково впливає з цієї цінності. Вони є об'єктивним добром завдяки тому, що є допустимо приємні, а також завдяки їхньому добродійному характерові, втіленому в цій приємності. Отже, ми бачимо, що зв'язок між двома видами важливості, за якого цінність лежить в основі об'єктивного добра для людини, відсутній у випадку первинних та приємних благ.

Але існує ще один, зовсім інший зв'язок між двома типами важливості, який можна побачити в *будь-якому* об'єктивному добрі для

особи. З ціннісної точки зору, жодне об'єктивне добро не є індиферентним. Воно має позитивну цінність завдяки своєму прихильному (*pro*) до особи характерові. Властива людській особі цінність спричиняється до того, що будь-яке суще з прихильним до людини характером, тобто будучи *для* неї даром, якраз завдяки цьому набуває непрямої цінності<sup>1</sup>. Вражаючим тут є те, що зв'язок між двома типами важливості тут видається оберненим. Об'єктивне добро закорінене не в цінності, якою це добро як таке володіє. Воно має непряму цінність через те, що є об'єктивним добром для людини: ця ознака є джерелом непрямої цінності. Тому й виглядає, що тут цінність є *principiatum*, а важливість як об'єктивного добра — *principium*.

Однак ми кажемо „виглядає”, бо ця інверсія стосується лише зв'язку між непрямою цінністю об'єктивного добра та її характером об'єктивного добра для людини. Остаточним джерелом цієї цінності є, очевидно, цінність людської особи<sup>2</sup>. Тож і тут цінність є остаточною основою непрямої важливості.

Але насамперед будь-яке об'єктивне добро, маючи характер об'єктивного „рго” для людини, містить у собі цінність тому, що оскільки воно є плодом та втіленням Божої щедрості. Ми побачили, що ознака дару складає серцевину цього виду важливості. Об'єктивно добродійне і суголосне справжнім інтересам людської особи з необхідністю пов'язані зі своїм характером дару. Цей характер містить у собі вияв щедрості дарувальника, опредметнений жест любові, який є серцевиною об'єктивного добра для людини. Ми вже зрозуміли раніше: тільки тоді, коли ми вбачаємо у допустимій приємності Божий дар, прояв Його безмежної щедрості й любові, ми здатні ставитися до приємних речей як до об'єктивного блага для людини.

<sup>1</sup> Називаючи цю цінність непрямою, ми в жодному разі не маємо на увазі, що вона належить до того самого типу вторинної важливості, який властивий засобам на протигагу первинній важливості мети. Зв'язок залежності між цінністю, якої набуває об'єктивне добро, і цінністю особи виразно відрізняється від зв'язку між непрямою цінністю засобу та прямою цінністю його мети.

<sup>2</sup> Щоправда, мусимо тут наголосити: що стосується приємних об'єктивних благ, ця непряма цінність стає нам видимою лише відносно інших осіб. У цьому полягає відмінність між суто приємними речами та первинними благами для особи. Непряму цінність останніх ми можемо збагнути й на собі. Наприклад, ми можемо зрозуміти обов'язок не завдавати шкоди власному здоров'ю без вагомих на те причин.

Однак цінність безмежної Божої щедрості відображена не лише в їхньому характерові як об'єктивних благ. Кожне об'єктивне добро для особи стає цінним ще й тому, що є виявом Божої любові. Це, однак, не означає, що поняття об'єктивного добра для особи передбачає поняття Бога. Пантеїст може вбачати в цьому дарунок „матері-природи“. Інші можуть невиразно бачити в ньому дар якогось незнаного безособового божества. Навіть атеїст усвідомлює, що здоров'я є об'єктивним добром для людини. Якщо ж мова йде про інших осіб, цей дружній до людини характер усіх об'єктивних благ можна збагнути без жодного посилення на Бога. Але це, як згадувалось, не стосується тих приемних благ, які ми відносимо до своєї особи.

Однак, якщо ми тут аналізуємо цінність об'єктивних благ для особи, ми повинні розглянути їхнє змістовне значення ще до постановки питання про те, чи поняття об'єктивного добра містить у собі поняття Бога. Навіть якщо на останнє питання відповідь буде однозначно негативною, незаперечним залишається те, що його іманентна благо-чинність об'єктивно є проявом Божої щедрості — і якраз це наділяє це добро цінністю.

Отже, навіть з точки зору цінності, будь-яке об'єктивне добро для людини не є індиферентним. Воно обов'язково має позитивну цінність. Це поширюється навіть на факт користування або володіння об'єктивним добром. Те, що людина отримує об'єктивне добро, важливо саме по собі. Об'єктивне добро, дароване людині, має цінність просто завдяки цінності самої людини. Те, що людина є щасливою, а не нещасною, має очевидно позитивну цінність. Носієм цінності тут є, певна річ, не предмет, якість чи діяльність, а факт, або, краще сказати, стан речей. Те, що ми виражаємо у твердженні, коли кажемо, що людина є щасливою, є важливим у собі, воно має цінність<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Стан речей є безпосереднім об'єктом твердження, тобто тією одиницею буття, якій має відповідати твердження, якщо воно претендує на правдивість. Стани речей є об'єктами різних актів, наприклад переконання чи ствердження. Неможливо стверджувати стіл чи особу, але можна стверджувати, що „щось є ось таким“ або що щось існує. Ми переконані, що два плюс два — чотири або що після дня настає ніч. Так само йдеться про стан речей, коли ми радіємо відвідинам друга або відновленню миру. В нашому контексті ми не можемо ширше розглянути природу станів речей. Ми можемо тут лише послатися на поняття *Sachverhalt* у творах Адольфа Райнаха (Adolf Reinach), наприклад *Über das negative Urteil* (Про негативне судження). Пор. також мою книгу *Der Sinn*.

Хоч у межах цього типу цінності ерархічні відмінності є дуже великими й набувають різного характеру залежно від того, йдеться про високе об'єктивне добро чи про первинні блага, все ж навіть володіння таким скромним добром як допустимо приемне не є індиферентним з точки зору цінності.

В результаті цього аналізу заново проявляється пріоритет цінності над об'єктивним добром для людини. В понятті об'єктивного добра для особи необхідно закладена дійсність цінності. Високі блага, щоб бути об'єктивним добром для людини, повинні володіти цінністю. Але і в кожному об'єктивному добрі для особи закладено цінність людської особи. Хоч обидві категорії важливості істотно відрізняються одна від одної, поняття об'єктивного добра для особи передбачає поняття цінності. Натомість поняття цінності не передбачає поняття об'єктивного добра для людини. Цінність, як ми бачимо, є останньою даністю.

Однак ми хотіли не лише проаналізувати різні зв'язки між двома типами важливості, а й зрозуміти, яким значенням володіє об'єктивне добро для людини з ціннісної — вирішальної — точки зору. Ми вже побачили, що питання цінності є фундаментальним і неминучим. Його не можна замінити ніяким іншим. Ми також розглянули, чим є об'єктивне добро для особи з цієї точки зору: воно завжди володіє цінністю. Це справджується незалежно від значних ерархічних відмінностей між об'єктивними благами. Притаманна їм прихильність до особи наділяє їх двома відмінними цінностями: по-перше, непрямую цінністю, залежною від цінності людської особи, і, по-друге, величною цінністю, якою ці блага володіють, будучи втіленням і посланням безмежної Божої щедрості.



## ГЛАВА 8

### НЕЗВОДИМИЙ ХАРАКТЕР ЦІННОСТІ

**Б**уло чимало спроб звести цінність до того, чим вона не є. Але всі ці спроби марні хоча б тому, що поняття цінності вказує на останню даність: по-перше, у тому значенні, що вона може бути пізнана лише через первісну інтуїцію, а не шляхом виведення з чогось (те саме стосується червоного кольору), і, по-друге, в тому значенні, що це фундаментальна даність, яка завжди і з необхідністю передбачається нами. Цінність — така сама даність, як і суть, існування, істина, знання, заперечити які ми не в змозі без того, щоб не ввести їх непомітно знову. Обговоримо тепер основні спроби звести цінність до чогось іншого. Такий аналіз допоможе водночас краще з'ясувати природу самої цінності.

Багато речей набувають для нас значення через свою здатність задовольняти наші потреби і пожелання. Вода стає чимось важливим для спраглої людини; якщо ж людина не хоче пити, то ставиться до неї з байдужістю. Внаслідок спраги вода раптово набуває для людини великого значення<sup>1</sup>.

Наше життя сповнене тілесних потреб і душевних пристрастей, і речі, здатні вгамовувати їх, набувають, таким чином, певної важливості. Напої стають принадою для спраглого; відпочинок — важливим для стомленого; рух і біганина обіцяють задоволення енергійній дитині; мовчанка стає нестерпною для балакучої людини і т. ін. Об'єкт, здатний вгамувати потребу чи жадання, постає перед нами або як щось суб'єктивно задовольняюче, або як об'єктивне добро для людини, поки ця потреба чи пристрасть не задоволені.

Будь-яка спроба звести цінність до її здатності задовольняти потребу чи жадання є марною. Суттєва різниця між цінністю і важливістю, закоріненою в цій здатності, яскраво виявляється в таких ризах: по-перше, відношення між об'єктом і нашою зацікавленістю ним докорінно відрізняється в кожному випадку. Потреби і жадання закорінені в нашій природі. Їхня поява не має за передумову наше

<sup>1</sup> Коли ми кажемо, що хтось байдуже дивиться на воду, доки не спрагне, то зовсім не виключаємо того, що вода може приваблювати людину з багатьох інших міркувань. Ми хочемо лише сказати, що важливість води, яку вона має завдяки своїй здатності вгамовувати спрагу, зникає, як тільки людина більше не відчуває цієї спраги.

знання об'єкта чи дії, здатних втамувати їх. Їхня поява зумовлена самою нашою природою, а тому вони можуть навіть передувати нашому знайомству з відповідним об'єктом. Властива їм внутрішня динаміка не породжується об'єктом, а тому потреби чи пожадання відіграють роль *principium*, а важливість, закорінена в здатності об'єкта чи дії задовольнити їх, є *principiatum*. Очевидно, важливість об'єкта є вторинною, а саме — як засобу втамування потреб. Його придатність має значення тільки тому, що існують потреби і жадання. Як тільки вони зникають, об'єкт втрачає своє значення або опускається, наскільки це стосується сфери нашого пережиття, на рівень індиферентного.

Натомість захоплення чийось смиренням не виникає спонтанно в нашій природі, без знання про це смирення. Таке захоплення за своєю суттю передбачає знайомство з об'єктом. Цей внутрішній порух душі повністю залежить від об'єкта, вмотивований ним і з необхідністю має за передумову наше усвідомлення автономної важливості цього об'єкта. Важливість об'єкта яскраво виявляє свою незалежність від нашого захоплення. Вона — *principium*, а наше захоплення — *principiatum*.

Не може бути й мови про якусь потребу чи пожадання, вгамуванню яких служила б моральна цінність як така. Припущення, що людині притаманне неусвідомлюване бажання захоплюватися певними речами (наприклад, акт прощення важливий лише тому, що задовольняє таке бажання), є вочевидь чистою вигадкою, призначеною за будь-яку ціну врятувати цю теорію. Насправді ніщо не підтверджує такого припущення.

Та навіть якби такий потяг до захопленого, шанобливого ставлення до речей, величніших за нас, існував, це не означало б, що цінність прощення можна звести до простої здатності задовольняти цей потяг. Жадання предметів, якими можна захоплюватися, можна задовольнити лише тоді, коли об'єкт сам по собі є *admirandum*, тобто вартим нашого захоплення, а це знову ж таки означає, що він наділений цінністю. В суть захоплення закладено усвідомлення цінності предмета. Отже, стверджувати, що цінність є лише здатністю вгамувати наш потяг до захопленя, все одно що ходити по замкнутому колу. Адже для того, щоб породити чи вмотивувати наше захоплення, об'єкт повинен бути чимось більшим, ніж просто придатним для цього: він якраз і повинен постати перед нами як важливий сам по собі<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Бувають також викривлені потяги до не менш викривленого захоплення, які призводять нас до замилювання власною позою чи

Ця спроба ототожнити цінність зі здатністю вгамовувати потяги дуже подібна до твердження, що очевидність істини — це не що інше, як придатність об'єкта гамувати потяг до пізнання. Очевидно, що здатність вгамовувати потяг до пізнання є чимось істотно більшим, ніж просто ця придатність. Адже прагнення пізнавати може бути вгамоване незалежною від будь-якого потягу об'єктивною значущістю відповідної істини. Відтак той тип потягу, який пропонувався для того, щоб врятувати цю теорію, насправді спростовує її, оскільки гамування цих потягів передбачає існування незалежної від них цінності.

Але, очевидно, не завжди, коли перед нами постає цінність, йдеться про такий потяг. Коли, наприклад, горду і вперту людину при зустрічі з іншою людиною раптом вражає щедрість її душі, невже можна стверджувати, що великодушний вчинок вгамував якийсь потяг, що роз'їдав серце гордої людини?

Схильність вбачати в цінності лише звичайну придатність угамовувати жадання і потяги може стосуватися хіба що випадків, коли ми прагнемо заволодіти благами, а не тих ситуацій, коли ми просто відповідаємо на цінність радістю, захопленням чи ентузіазмом. Як уже згадувалось, найбільш типовим у нашому стосунку до добра *desiderare* (бажання) переважно вважають. Якщо прийняти, що добро і бажання — поняття співвідносні, то можна випустити з-під уваги ті випадки, коли ми тішимося вже самим існуванням чогось. І як наслідок, наша увага обмежується розглядом лише тих ситуацій, в основі яких лежить бажання володіти добром. Та навіть тоді неможливо звести цінність до її придатності вгамовувати жадання чи потяг. Достатньо розглянути той випадок, коли мова йде справді про пожадання чи потяг, — скажімо,

„самозреченням“. Це аналогічне до того бажання пізнавати, в якому відсутнє шире зацікавлення пошуком істини. Таку настанову до певної міри передають відомі слова Лессінга (Lessing): „Якби Бог тримав у Своїй правій руці всю істину, а у лівій — порив до істини, що ніколи не згасає (навіть із тією умовою, що я завжди помилявся б), і сказав би мені: вибирай! — я покійно припав би до Його лівиці і сказав: Отче, я вибираю це, бо чиста правда тільки для Тебе одного“ (*Eine Duplik.* — Braunschweig, 1778).

Так само цей викривлений потяг до захоплення як такий більше не шукає предмета, який заслуговує на захоплення. Цей предмет функціонує виключно як засіб для переживання захоплення. Пережиття шукають заради нього самого. Очевидно, що таке захоплення — скалічене, позбавлене притаманного йому значення. Зайвим буде нагадувати, що ці викривлення виразно відрізняються від справжніх та ширих переживань радості, захоплення, ентузіазму, які можна побачити у згаданому вище випадку.

про схильність до самовивільнення, притаманну нашій духовній енергії, на противагу бажанню жити в якомусь чудовому краї або бажанню поєднатися з коханою людиною. Так ми зможемо чітко збагнути різницю між важливістю, закоріненою у здатності предмета вгамовувати потяг, і цінністю, яка мотивує наші бажання.

Бажання духовного єднання з коханою людиною виникає з нашої любові. Любов означає, що кохана людина постає перед нами гідною любові: гарною, прекрасною, дорогою, важливою-в-собі. Любов, — як і органічно й істотно закорінене в ній *intentio unionis* (лат.: бажання єднання. — *Red.*), — народжується через усвідомлення краси людини, а також того, що вона заслуговує на цю любов. На відміну від жадань та потягів, які за своєю суттю спонтанні і виникають в людині незалежно від об'єкта, любов і прагнення отримати на неї відповідь вочевидь передбачають знання про відповідну особу, її красу і чарівність. Потребна розвивати свій талант — мистецький чи, скажімо, ораторський — не обов'язково передбачає знання про об'єкт. Потяг може існувати ще до знайомства з потрібним предметом. Можливо, тільки випадок дозволить здійснитися цьому прагненню до самовдосконалення через відповідну діяльність.

З досвіду ми знаємо, що нашу любов породжує краса, доброта коханої людини, усвідомлення, що вона варта любові. Тут об'єкт є первинним по відношенню до нашої реакції на нього. У випадку ж потягу і жадання, навпаки, первинність належить нашому внутрішньому порухові, а не його об'єктові. Часто ця первинність усвідомлюється нами саме в момент виникнення потягу чи жадання. Коли йдеться про любов, цінність є, безумовно, *principium*, а наші любов та прагнення — *principiata*. Проте стосовно пожадання чи потягу важливість об'єкта є *principiatum*, а наше пожадання — *principium*.

Звісно, іноді трапляється, що ми бажаємо наділеного цінністю блага водночас і тому, що воно може вгамувати наше пожадання. Але ця збіжність ще яскравіше виявляє неможливість зведення автономної важливості до простої здатності вгамовувати потяги та жадання.

Людина, переповнена потягом до наукових досліджень, чітко відрізняє значення, яке має для неї саме дослідження (оскільки воно заспокоює її інтелектуальну спрагу), від внутрішньої важливості, яким володіє відкриття істини. Вона добре розуміє, що її потяг спрямовано на об'єкт, важливість якого перевершує важливість задоволення потягу пізнання. Якщо порівняти ситуацію, коли істина відіграє подвійну роль як цінності, так і об'єкта, здатного вгамувати наш інтелектуальний

неспокій, з тією, коли ми відчуваємо потяг виговоритися, то побачимо помітну різницю між ними. І тут, і там мова йде про здатність погамовувати потяг, та лише в одному випадку маємо усвідомлення цінності.

З іншого боку, ми знову ж таки бачимо, що хоч можна прагнути добра, наділеного цінністю, ту саму цінність може збагнути й людина, яка не відчуває жодного потягу до неї. Цінність пізнання та істини може збагнути й людина, яку не приваблюють дослідження, тоді як здатність об'єкта вгамовувати потяг до істини бачить, очевидно, лише той, хто відчуває цей потяг. Таким чином, при детальнішому розгляді обох типів важливості спроба звести цінність до простої здатності вгамовувати потяги зазнає краху.

Деколи роблять спробу звести цінність до здатності об'єкта задовольняти наші пожадання — однак не в значенні нашого *пережиття* цього вгамовування чи задоволення, а в тому значенні, що об'єкт відповідає вродженим телеологічним нахилам нашої природи і реалізовує їх. Цінність тоді розглядають як здатність предмета давати нам те, чого ми об'єктивно потребуємо для повного розкриття нашої ентелехії.

Отже, за цією теорією, коли ми говоримо про моральну доброту і велич акту милосердя чи прощення, то насправді маємо на увазі лише те, що цей акт придатний для розкриття ентелехії людини, яка є милосердною і здатною прощати своїм ворогам. Проте, коли ми говоримо про моральні цінності, ми, очевидно, маємо на думці щось цілком інше. Ще менше сенсу має твердження, що акт милосердя іншої людини здатний розкрити нашу власну ентелехію. Тому посилення на ентелехію може означати лише те, що, здійснюючи цей акт, людина реалізовує власні можливості. Зв'язок між актом милосердя і розкриттям ентелехії настільки відмінний від зв'язку з будь-яким благом, справді придатним для такого розкриття (як, наприклад, фізичні вправи служать для тілесного розвитку), що тут годі знайти хоча б якусь аналогію до такої придатності. Така редукція могла б лише привести до заміни поняття „придатності“ поняттям „відповідності до ентелехії“ або поняттям *secundum naturam* (лат.: відповідно до природи. — *Ред.*). Крім того, вона була б можливою лише тоді, коли б внутрішня доброта актів милосердя і прощення, яка зворушує нас і породжує нашу радість та захоплення, була лише відповідністю цих актів людській природі; або, іншими словами, лише частиною процесу реалізації ентелехії цієї людини. Але тоді стає цілком не зрозумілим, чому цей акт мав би зворушувати *нас*, породжувати в *наших* душах радість, захоплення чи глибоку пошану, якщо ми стаємо його свідками в інших людях.



Ми не будемо продовжувати тут обговорення цієї теорії, оскільки детальніше розглянемо роль *secundum naturam* в іншому розділі.

Неможливість зведення цінності до придатності стає особливо драстичною, коли йдеться про цінність людської особи. Як можна вдаватися до пояснення цінності людини як придатної для розкриття нашої ентелехії, коли в певних ситуаціях вона постає перед нами в особливо драматичний спосіб (наприклад, коли когось піддають тортурам, кривдять або ставлять під загрозу його життя)? Не існує жодного зв'язку з *моєю* природою, який би обґрунтовував настільки хибне розуміння цінності як зведення її до якоїсь придатності. Ще безглуздіше стверджувати, що цінність людської особи як такої — гідність людської істоти — служить духовному розвиткові людини, яка перебуває у небезпеці і в якій ця цінність так драматично сяє у цей момент.

Ні моральні цінності (такі як смирення або чистота), ні онтологічна цінність людської особи, ні цінність життя як такого, ні краса великого мистецького твору не дають нам жодних підстав вважати їх лише придатністю для чогось. Але навіть там, де ми знаходимо об'єктивне телеологічне спрямування людської природи на об'єкт, наділений цінністю, яскраво виявляється неможливість звести цінність до реалізації цього об'єктивного спрямування. Нашій природі властиве об'єктивне спрямування до істини. Але хто буде стверджувати, що цінність істини — це не що інше, як здатність реалізувати це об'єктивне спрямування? Неможливо вивести цінність істини зі спрямування, яке є просто фактом нашої природи.

Мало того, якщо детальніше проаналізувати спроби зведення цінності до здатності реалізувати нашу ентелехію, то побачимо, що поняття цінності тут мовчки припускається.

Якщо щось називають добрим за його здатність довести до здійснення нашу ентелехію, то що іншого це може означати, як не те, що все, що ми називаємо добрим чи важливим-у-собі, насправді має лише вторинну важливість засобу для цінності, якою тут є ентелехія нашої особи? Чи може така процедура справді замінити поняття „цінності“ поняттям „придатності“? Чи може вона розчинити наше поняття цінності в суто нейтральному зв'язку між певним об'єктом і актуалізацією нашої природи? Чи не закладатиме вона поняття цінності в понятті людської ентелехії, як і у вимозі, що ентелехія має бути повністю розкрита? Чи не є очевидним, що ця спроба зведення цінності насправді є лише переміщенням проблеми в іншу площину, коли цінність мовчки визнається як основа цього зв'язку?



Неможливо стерти різницю між простою фактичністю і важливим-у-собі, між нейтральною тенденцією, наявність якої ми констатуємо як простий факт, і тенденцією, здійснення якої вважаємо чимось важливим, чимось, що *повинно* бути. Усі спроби вивести важливе-у-собі з нейтрального є або жонгливанням поняттями, або ж мовчазним приписуванням цінності позірно нейтральному об'єктові.

З'ясувавши, що у всіх спробах підмінити поняття цінності поняттям придатності для реалізації ентелехії поняття цінності, хоч і не явно, але припускається, ми не бачимо більше підстав зводити будь-які цінності до такої придатності.

Якщо доводиться визнати існування важливого-у-собі, яке неможливо звести до простого стосунку до чогось іншого (якщо доводиться визнати внутрішній характер цінності, яка за своєю суттю виключає будь-який стосунок, виражений сполучником „для“), тоді немає жодної причини для штучної інтерпретації цінності людської особи, моральної досконалості милосердя чи цінності справедливості як простої придатності для розкриття людської ентелехії.

Спроба звести цінність до простої придатності для чогось іншого, очевидно, закорінена в бажанні довести, *чому* та чи інша річ є важливою, тобто у бажанні зробити характер важливості більш зрозумілим. Тут ідеал зрозумілості такий самий, як і той, що змушує багатьох людей вірити в те, що у сфері пізнання інтелігібельність рівноцінна тому, що можна продемонструвати. Водночас випущено з-під уваги те, що деякі факти можуть безпосередньо розкриватися перед нашим розумом у своїй необхідності, — наприклад, той факт, що жодна річ не може одночасно існувати і не існувати або що моральні цінності передбачають особу.

Сучасне поняття аксіоми, яка вказує на щось довільно постульоване або, в кращому разі, гіпотетичне, витіснило самоочевидне як вихідну точку пізнання. Забуто про те, що здатність доведення чи аргументу зробити що-небудь зрозумілим у підсумку ґрунтується на можливості пов'язувати одні твердження з іншими, які або самі безпосередньо самоочевидні, або засновані на самоочевидних принципах. Якби самоочевидність не була вершиною всякої інтелігібельності і останнім джерелом абсолютної достовірності, то будь-яка аргументація була б позбавлена своєї зрозумілості; вона була б такою ж беззмисловою, як і поняття дійової причинності у всесвіті без *causa prima* (лат.: першопричина. — *Ред.*).

Усвідомивши, що очевидності притаманна вища інтелігібельність, ніж будь-якому причинному поясненню *ex causis* (лат.: із причин. — *Ред.*)<sup>3</sup>, і що уся інтелігібельність та сила доведення заснована на зрозумілості самоочевидного, ми бачимо всю безплуздість отождоження інтелігібельності з доказовістю за допомогою аргументів та підстав. Продовжувати вимагати доказів при зустрічі з чимось очевидним, продовжувати допитуватись, чому щось є саме таким, є не ознакою прагнення глибокого розуміння, а навпаки, нездатності зрозуміти сутність очевидності та інтелігібельності. Ця інтелектуальна впертість починається з того, що певний тип інтелектуальної процедури приймають за інтелігібельність як таку, і закінчується сліпотою щодо джерела будь-якої інтелігібельності.

Мабуть, ця сама інтелектуальна впертість лежить в основі намагання надати важливості більшій зрозумілості через її пояснення як важливості для чогось, як функціональної сили, або придатності. Дехто вірить, що об'єкт стає зрозумілішим, якщо можна подати „підстави“ його важливості. Насправді ж, якщо ми хочемо пояснити, чому корисний для нас об'єкт є важливим, ми з необхідністю припускаємо існування важливого-в-собі. Мало того, цінність, яка з очевидністю постає перед нами у своїй внутрішній важливості, є набагато зрозумілішою, ніж та, яка є результатом якогось доведення. Вона робить зайвим питання про причини її важливості. Це стосується, передусім, загального поняття цінності, або важливого-в-собі. Жажливим самообманом є віра в можливість зрозуміти цінність без первісної інтуїції, як і намагання заради ще більшій інтелігібельності звести її до якогось нейтрального факту чи вивести її з нього. Таким чином, замість досягнення вищої інтелігібельності, така людина закінчить непорозумінням щодо природи цінності. Свідомо заперечуючи цінність, вона все-таки мовчазно вводитиме її, подібно до того, як процес аргументації завжди передбачає апеляцію до якоїсь очевидності.

Зрозумівши природу цінності через її повне *prise de conscience*, ми бачимо, що питання „чому“, пошуки зв'язку, який міг би „пояснити“ важливість (чи, радше, звести її до чогось не важливого), такі самі беззмисловні, як і питання „чому“ в разі чогось самоочевидного, скажімо першопринципу. Важливе-у-собі є останньою даністю не тільки в загальному значенні, в якому останньою даністю є будь-яка

---

<sup>3</sup> Причинне пояснення, тобто пояснення чогось через його причину. — *Прим. ред.*

необхідна, інтелігібельна суть, що відкривається для пізнання лише за допомогою первісної інтуїції, а й в особливому значенні, в якому і буття, і істина є останніми даностями.

Але й попри неможливість зведення чи „пояснення“ загального поняття цінності, будь-яка конкретна цінність, що постає перед нами, сама спростовує будь-які пояснення, які перетворюють її в знаряддя нашої ентелехії. Ми вже вказували, наскільки безглуздо тлумачити гідність людської особи — гідність, яка забороняє нам використовувати людину як простий засіб, — як придатність для чогось іншого. Те саме стосується цінності справедливості чи будь-якої іншої моральної цінності, краси величних пейзажів, великих мистецьких творів чи цінності великого розуму.

Якщо уважно проаналізувати, що ми маємо на увазі, коли вважаємо якийсь учинок морально добрим чи благородним, а мистецький твір красивим чи величним, то легко побачимо, наскільки яскраво це відрізняється від простої здатності реалізовувати телеологічні схильності нашої природи. Якщо людина справді має таку здатність (наприклад, комунікабельність), до якої вона схильна за своєю природою, то ця здатність відверто відрізняється від цінності, оскільки придатній речі притаманний внутрішній зв'язок з людською природою, яскраво виражений характер „для“, цілковито відсутній у цінності<sup>4</sup>. Називаючи щось прекрасним чи добрим, ми маємо на увазі важливе-у-собі, щось, що не лише є, а й *повинно бути*. І якщо дослідити, що нам дано, коли перед нами постає морально добрий вчинок, гідність особи, краса природи, ми одразу ж побачимо, як відповідна даність підтверджує те, що ми хочемо виразити цими словами: епітетами „добрий“, „прекрасний“, „благородний“ чи „величний“ ми позначаємо не те, чому немає відповідника в дійсності, а те, що, навпаки, має характер незалежної важливості, що недвозначно проявляє себе в дійсності й відкривається нам у даних нашого досвіду.

Різниця між природою важливості, якою володіє об'єкт завдяки його придатності до здійснення певних телеологічних нахилів людини, і природою важливого-в-собі — очевидна. Ми завжди чітко вловлюємо її. Кажучи, що певна посада є дуже доброю для людини, бо дає їй можливість повністю розвинути свій талант, ми цілком усвідомлюємо, що маємо на увазі щось інше, ніж тоді, коли говоримо про внутрішню

---

<sup>4</sup> Це в жодному разі не суперечить тому, що благо, наділене цінністю, водночас є об'єктивним добром для нас.

красу і цінність великого розуму. Слова Літургії: *Quam pulchra et clara est haec casta generatio* (Яке прекрасне і славне це непорочне народження) — свідчать, очевидно, про щось цілком відмінне від придатності для чогось іншого.

Такій придатності, навпаки, притаманна важливість, яку ми назвали об'єктивним добром для особи. Цим ми не хочемо сказати, що будь-яке об'єктивне добро для особи можна звести до такої придатності, — це лише означає, що кожна справжня придатність є насправді об'єктивним добром для людини.

Як ми вже побачили, в поняття об'єктивного добра для особи закладено поняття цінності; і це знову показує нам, що будь-яка спроба звести цінність до простої придатності здійснювати телеологічної схильності людської природи заводить нас у замкнуте коло.

Підсумовуючи, хочемо наголосити: збагнувши природу цінності, тобто поняття, яке міститься у нашому понятті Бога, ми також розуміємо, що, вказуючи на цінність чогось, ми висуваємо набагато зрозуміліші *raison d'être* його існування, аніж тоді, коли б вказали на якусь нейтральну до-цільну причину. Абсурдно питати „чому“ у випадку важливого-в-собі або вважати, що цінність стане зрозумілішою, якщо її витлумачити як придатність для чогось іншого. Адже, доки ми не пізнали цінності об'єкта, кожна наступна до-цільна причина знову вимагатиме для себе пояснення „чому“.

## ГЛАВА 9 РЕЛЯТИВІЗМ

**Е**тичний релятивізм дуже поширений. На жаль, він навіть є панівною моральною філософією нашого часу. Слово „цінність“ вживається тепер переважно як щось суто суб'єктивне. Говорячи про цінності, зазвичай виходять з того, що для кожного є зрозумілим їхній відносний і суб'єктивний характер.

Попереднього аналізу сутності важливого-в-собі мало б вистачити для того, щоб показати суперечність будь-якого ціннісного релятивізму. Той, хто зрозумів наші твердження й аргументи, зрозуміє й те, що кожна спроба пояснення об'єктивної цінності як ілюзії зазнає краху при ретельнішому дослідженні природи цінності. Але оскільки етичний релятивізм є такий „всюдисущим“, нам видається необхідним розглянути його в окремій главі й спробувати його спростувати.

Перший тип етичного релятивізму — це лише один з різновидів загального релятивізму та скептицизму. Якщо відкидають саму можливість об'єктивного знання, якщо заперечують існування об'єктивної істини, це з необхідністю веде і до заперечення існування будь-якої об'єктивної цінності. Особливістю загального релятивізму є те, що він впливає на все. Щоправда, мусимо зазначити, що хоч цей тип етичного релятивізму є логічним наслідком загального релятивізму, проте дуже часто підсвідомим мотивом загального релятивізму є бажання відкинути абсолютну етичну норму. Принаймні глибокий підсвідомий опір об'єктивності істини часто бере початок з тієї гордині, що повстає передусім проти об'єктивних цінностей.

Загальний релятивізм чи скептицизм було вже не раз переконливо спростовано, починаючи з платонівського „Горгія“ і августинівського діалогу *Contra Academicos*, — особливо в його знаменитому *Si fallor, sum*<sup>1</sup> (Якщо я помиляюся, значить існую) — і закінчуючи всіма класичними *reductiones ad absurdum* (лат.: зведення до абсурду. — *Ред.*). До останніх за часом, але не за значенням, належать міркування на цю тему, висловлені в *Logische Untersuchungen* (Логічних дослідженнях)<sup>2</sup> Едмунда Гуссерля (Edmund Husserl).

<sup>1</sup> Див.: *De Trinitate* XV 12-21, а також: *De Civitate Dei* XI, 26.

<sup>2</sup> Див.: Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen*. — Halle: M. Niemeyer, 1900. — Teil I, Kap. 7, § 36.

Хай яким є формулювання тези, яка заперечує можливість будь-якого об'єктивного знання чи досягнення об'єктивної істини, воно з необхідністю буде собі ж суперечити, оскільки одночасно заперечує те, що в собі містить. Стверджуючи неможливість досягнення об'єктивної істини, воно претендує на об'єктивність та істинність і таким чином суперечить саме собі. Або, іншими словами, воно стверджує, що досягнуло об'єктивну істину у твердженні, що ми ніколи не здатні досягнути будь-яку об'єктивну істину.

Якщо загальний релятивізм не витримує критики через свою внутрішню суперечність, то також не витримує критики і будь-який етичний релятивізм, який є його підрозділом і тримається на тих самих аргументах, що й загальний скептицизм. Але ми хочемо спростувати й ті аргументи етичного релятивізму, які не пов'язані із загальним релятивізмом. І таких аргументів справді достатньо.

Загалом, більшість етичних релятивістів сповідують і ціннісний релятивізм, оскільки з теоретичної точки зору заперечують будь-яку незалежну важливість. Та їхні аргументи переважно стосуються тільки морального добра і зла, моральних норм, будь-якої цінності, яка накладає на нас моральний обов'язок. Інші ж цінності, наприклад естетичні, вони вважають настільки відносними і суб'єктивними, позбавленими будь-якої претензії на об'єктивність, що взагалі не бачать потреби доводити їхню суб'єктивність. Окремі цінності — такі як життя, здоров'я, демократію — вони мовчки визнають об'єктивними, хоча з теоретичної точки зору вони б мали їх заперечити. Отже, наголос ставиться на запереченні об'єктивного добра і зла в моральному значенні або принаймні в тому значенні, яке передбачає моральний обов'язок.

Перший добре відомий аргумент на користь етичного релятивізму посилається на розмаїття моральних оцінок, на які натрапляємо в різних народах, культурах та історичних епохах. Він стверджує, що погляди на моральне добро чи зло змінюються від народу до народу, від однієї епохи до іншої. Мусульманин вважає багатоженство морально виправданим. Він навіть не розуміє, як можна через це страждати від докорів сумління. З чистим сумлінням він має одночасно декілька жінок. Християнинові це здається неморальним і нечистим. Можна навести багато прикладів такого розмаїття поглядів на моральне добро і зло. Мало того, таке розмаїття суджень про моральне забарвлення речей можна зустріти не тільки тоді, коли ми порівнюємо різні народи



та епохи, а й тоді, коли розглядаємо одну й ту саму епоху, і навіть одну й ту саму особу в різні періоди її життя.

Цей перший аргумент на користь відносності моральних цінностей побудовано на хибному силогізмові. З розмаїття моральних суджень, із того факту, що одні вважають якусь річ морально злою, тоді як інші переконані, що та сама річ є морально правильною, роблять висновок, що моральні цінності відносні, що не існує ніякого морального добра і зла, а всі питання моралі належать до тієї самої сфери, що й забобони і звичайні омани.

Насправді різниця поглядів на певну річ ще зовсім не доводить, що ця річ не існує або є просто видимістю, яку різні люди або принаймні різні народи уявляють собі по-різному. Те, що птоlemeївська картина світу століттями вважалась правильною, а сьогодні витіснена сучасними науковими уявленнями, не є підставою для заперечення існування зірок або ствердження, що наші теперішні уявлення є лише відносними.

Розбіжність поглядів буває у багатьох сферах як серед різних народів і в різних епохах, так і серед філософів. Та чи спростовує це існування об'єктивної правди? В жодному разі. Істинність твердження не залежить від кількості людей, які погодилися з ним, а лише від того, чи відповідає воно дійсності.

Навіть якби всі люди поділяли певні погляди, все одно ці погляди могли б виявитися помилковими. З іншого боку, те, що якусь істину пізнають одиниці, не впливає на її об'єктивність. Навіть очевидність якоїсь істини не означає, що її визнає та осягне кожна людина. Так само помилково робити висновок, що не існує ніякої об'єктивної моральної норми, що моральне добро і зло — це насправді ілюзія та фікція, або принаймні оманливими є їхні претензії на об'єктивну значущість, лише на тій підставі, що існує багато поглядів на те, що слід вважати моральним добром і злом.

Тут важливо побачити, що в усьому цьому розмаїтті оцінок та суджень завжди закладено поняття об'єктивної цінності, морального добра і зла, навіть якщо існують розбіжності стосовно моральної доброти тієї чи іншої настанови та вчинку. Так само як зміст об'єктивної істини не змінюється від того, що двоє людей, маючи протилежні погляди, вважають свої твердження правдивими, не змінюється і поняття морального добра і зла як чогось об'єктивно важливого, що закликає нас до підпорядкування і звертається до нашої совісті, навіть якщо одна людина твердить, що багатоженство аморальне, а інша вважає його морально допустимим.

Розрізнення між суб'єктивно задовольняючим, вигідним з точки зору егоїстичних інтересів, з одного боку, та морально добрим — з іншого, завжди певним чином присутнє.

Тому конфліктні погляди щодо моральної незаконності чогонебудь замість розвінчування загальних понять морально доброго і злого, навпаки, яскраво підтверджують їхню об'єктивність. Як розмаїття поглядів виявляє, що в них завжди присутнє усвідомлення об'єктивної істини, яка не може зазнати краху, на відміну від істини, яка стосується якогось окремого факту, так і об'єктивні моральні норми постають перед нами як необхідна умова відмінності у поглядах на моральність чи неморальність окремих настанов.

З іншого боку, якщо усвідомити, які моральні передумови потрібні для ґрунтовного та цілісного сприйняття цінностей, можна легко зрозуміти, чому існує набагато більше конфліктних поглядів на моральні цінності (скажімо, на питання моральності багатоженства чи родової помсти), ніж стосовно кольорів чи розмірів матеріальних тіл<sup>3</sup>.

Безсумнівно, сприйняття моральних цінностей багато в чому відрізняється від пізнання в будь-якій іншій сфері. Для того щоб збагнути справжню цінність чи антицінність певної позиції (побачити, наприклад, негативне значення помсти чи полігамії), потрібно набагато більше моральних передумов, ніж для будь-якого іншого типу пізнання. Для будь-якого адекватного пізнання предмета тією чи іншою мірою необхідні пошана, щире прагнення правди, інтелектуальна терпеливість і духовна стійкість. Але для сприйняття моральних цінностей потрібно набагато більше: не лише більше пошани, більше відкритості до голосу буття, більш серйозної „змови“ з об'єктом, а й *вольова готовність* підкоритись заклику цінностей, хай яким він є<sup>4</sup>. Оточення, середовище, традиції спільноти — одне слово, вся міжособистісна атмосфера, в якій живе і виростає людина, впливає на цей тип пізнання набагато більше,

<sup>3</sup> Проблему ціннісної сліпоти я системно розкрив у моїй попередній праці *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (Моральність і ціннісне пізнання в етиці). — Halle: M. Niemeyer, 1921. — S. 24 і д. (Далі — *Sittlichkeit*).

<sup>4</sup> У своїй праці про св. Августина Кохрейн (Cochrane) наголошує на цьому таким чином: „На рівні інтелекту зла воля проявляється у намаганні „створити свою власну правду“, тобто виправдати свою поведінку, вдаючись до її раціоналізації, якої людина тримається настільки сліпо і затято якраз тому, що її поведінка не здатна встояти при світлі дня“. Див.: С. N. Cochrane. *Christianity and Classical Culture* (Християнство і класична культура). — Oxford: Clarendon Press, 1940. — P. 449.

ніж на будь-який інший. Моральні переконання зовсім по-іншому включені в етос спільноти, ніж переконання з інших сфер. Вони втілені не тільки в законах та звичаях, а й передовсім у спільних ідеалах, що формують сталий взірець оцінювання наших ближніх і самих себе. Уся атмосфера настільки просякнута цим моральним взірцем, що його свідомий та несвідомий вплив на нас є надзвичайно великим. Такий вплив також може викривити здатність до сприйняття цінностей. Отже, не важко побачити, чому в цій сфері помилки, виражені в суперечливих ціннісних поглядах різних племен, народів, культур та епох, є більш поширеними.

Але це свідчить лише про те, чому саме помилки й неадекватні твердження поширені в цій сфері більше, ніж деінде. Це вказує лише на те, що традиції якоїсь спільноти можуть одного разу перешкоджати сприйняттю моральних цінностей, а іншого — сприяти адекватному сприйняттю їх. Але це в жодному разі не означає, що без такого впливу спільноти не було б жодного морального добра і зла, що моральне добро — це всього лиш умовність: договір або звичай певної спільноти.

Крім цього, як моральні релятивісти поясняють той факт, що часто з'являються великі моральні особистості, які пробиваються крізь накинута на сферу моралі завісу звичаїв та переконань свого оточення і, таким чином, принаймні частково відкривають справжній світ цінностей? Як вони поясняють моральні погляди Сократа, Зороастра та багатьох інших?

Якщо ж ми збагнемо корені моральної сліпоти, для нас більше не буде дивовижною таке розмаїття моральних суджень. Ми радше здивуємося, що попри це існують численні випадки збіжності поглядів серед різних племен, епох і окремих людей. Тепер ми повинні ретельно вивчити походження цього розмаїття моральних оцінок.

У багатьох випадках той факт, що одне плем'я в певний історичний час вважало морально поганою ту саму річ, яку інше плем'я вважало морально доброю, був зумовлений відмінністю поглядів чи релігійних переконань стосовно *природи* цієї речі, а не її цінності. Для прикладу, якщо якийсь народ ставиться до певних тварин як до священних (як, скажімо, єгиптяни вважали священними биків-апісів), то вбивство такої тварини вважається святотатством, тоді як для того, хто розуміє справжню природу цих тварин, цей акт не має такого характеру. Можна навести численні приклади такого розмаїття поглядів, яке демонструє не суперечність стосовно моральних цінностей, а лише відмінність поглядів на природу певних предметів. Святотатство

в обох випадках вважалось би моральним злом. Тут нема розходження щодо антицінності святотатства — розходження лише в тому, що саме слід вважати священним.

Без сумніву, в різних народів та в різні епохи існували величезні розбіжності в поясненнях природи і навколишнього світу. Природно, що пояснення всесвіту, властиве для забобонного первісного племені, колосально відрізняється від того, як розуміє всесвіт сучасна наука. Тому одна й та сама дія з необхідністю буде мати цілком різне моральне значення залежно від розуміння людиною того, з чим вона має справу. Така різниця не означає відмінності у моральних оцінках як таких. Саме тому, що вони однакові, а отже, є однастайність стосовно цінності, судження щодо конкретного вчинку можуть змінюватися, якщо один набір фактичних передумов змінюється іншим.

Однією із найпоширеніших форм етичного релятивізму є погляди, що отримали назву французької соціологічної школи. Згідно з цією теорією, поняття морального добра і зла насправді є лише об'єктивізацією переконань і волі тієї чи іншої спільноти. Як стверджує Анатоль Франс (Anatole France), вбивство має бути покаране не тому, що воно є злом, — навпаки, ми називаємо його злом тому, що держава за нього карає. Ця теорія виводить „об'єктивність“ моральної норми, а отже її незаперечну відмінність від наших випадкових настроїв та суб'єктивних бажань, із вірувань спільноти, які індивід сприймає як щось наперед дане, накинута на нього традицією.

Моральне добро і зло ототожнюються з простими умовностями, в основі яких лежить псевдооб'єктивність Беконових *idola tribus* (племінних ідолів, або колективних оман), на протипагу яким існують *idola specus* (ідоли печери, або особисті упередження). Й справді така псевдооб'єктивність буває тоді, коли в конкретну епоху певні ідеї, так би мовити, ширяють у повітрі. Індивід переживає ці ідеї так, начебто їм притаманні об'єктивна сила і реальність, оскільки вони виникли не у свідомості цієї людини, а є міжособистісною реальністю і вважаються спільним знанням. Людина переживає ці ідеї, як щось привнесене в її свідомість „ззовні“ і тому помилково приймає їхню міжособистісну реальність за об'єктивну істину. Для того щоб зрозуміти помилковість цього, слід зосередити свою увагу на тезі етичного релятивізму, яка ототожнює моральні цінності з суспільними приписами.

Навіть якби ми стверджували, що всі наші переконання помилкові, що вони є лише *idola tribus* і зумовлені помилковим прийняттям за істину псевдооб'єктивності міжособистісної реальності, поняття істини

все одно залишилось би неураженим. Є чітка і незаперечна протилежність між об'єктивним характером правди і відносністю всіх тих переконань, в основі яких лежить колективне вірування. Коли відносність цих переконань і поглядів усталено, внаслідок чого вони перестають впливати на людей, то поняття об'єктивної правди, — жодним чином не зводячись до простої ілюзії і зовсім не втрачаючи своєї чинності, — навпаки, відкривається у всій своїй величї та непорушній реальності. Ця теза неявно закладає існування об'єктивної істини, оскільки твердження, які не мають іншої цінності, окрім тієї, що вони є лише *idola tribus*, можуть бути проголошені відносними тільки тому, що існує об'єктивна істина. Якщо ж тлумачити таку позицію як лише допущення об'єктивної правди, то вона уподібниться тезі, що ми не в змозі пізнати правду, — тобто скептичній позиції, яка, як ми вже бачили, суперечить сама собі. Якщо ж, навпаки, пояснювати цю теорію так, ніби істина має лише конвенційне походження, то перед нами — одне з тих беззмистовних тверджень, в яких часто використовують фразеологію на зразок такої: „Насправді це не що інше, як ...“. Ми вже говорили про безглуздість таких „відкриттів“ у сфері філософії, адже, коли йдеться про справжні сутності та необхідні, інтелігібельні єдності, зведення одних до інших суттєво неможливе. Якщо хтось скаже, що „3“ — це насправді „4“, а зелене — це червоне, подальші дискусії стають гайнуванням часу. Те саме стосується кожної спроби оголосити ілюзіями останні, необхідні та інтелігібельні даності.

Окрім того, що неможливо ототожнити істину як таку з тим, що вважає істинним та чи інша спільнота, сама суть переконання не допускає такого ототожнення. Адже переконання — незалежно від того, правильне воно чи ні, — пов'язане з чимось трансцендентним. Вже саме по собі судження претендує на те, що воно виражає правду, а не просто погляди якоїсь спільноти. А тому воно як таке передбачає можливість пізнання об'єктивної правди.

Так само теза етичного релятивізму, яка проголошує, що все, що ми називаємо добром, насправді не що інше, як результат суспільної угоди, означає, що кожне окреме твердження, в якому ми означаємо щось як морально добре чи зле, нічим істотним не відрізняється від правил пристойності в товаристві (які, наприклад, мають встановлювати, як людям слід вітати одне одного). Ця теза, однак, не усуває об'єктивності поняття морального добра і зла. Бо ж вона зводиться до такого твердження: речі, які ми вважаємо морально добрими або поганими, насправді такими не є, оскільки ми не можемо розпізнати,



чи вони об'єктивно є такими чи лише здаються добрими або злими з огляду на суспільні традиції.

Хай яким далекосяжним і небезпечним за наслідками є таке заперечення об'єктивності кожного судження про цінність будь-якої людської поведінки, все ж цей етичний агностицизм ще не зачіпає об'єктивності поняття морального добра і зла. Він лише стверджує те, що, хоча моральне добро і зло існують, кожне конкретне твердження (наприклад, „убивство є моральним злом“ чи „вірність є моральним добром“) є лише результатом суспільного договору. Згодом ми обговоримо довільність і необґрунтованість цього етичного агностицизму.

Французька соціологічна школа, звісно, не прийняла б такого тлумачення. Вона заявляє, що поняття морального добра і зла — не що інше, як забобон; і що так само, як тотемізм приписує певним тваринам магічну силу та значення, якої вони насправді не мають, так людство придумує собі такі поняття, як важливе-у-собі, і навіть такі речі, як моральне добро і зло. Так само як забобоном є не лише приписування магічної сили якійсь істоті, а й саме поняття магічної сили, то й ілюзією чистої води є не лише думка про те, що якийсь людський вчинок є морально добрим чи злим, а й саме поняття морального добра.

Це твердження може набувати двох різних форм: по-перше, моральне добро і зло є лише ілюзіями такого самого рівня, що й поняття на зразок магічної сили. Насправді ж ці речі є нейтральними. Друга форма цього твердження звучить так: те, що люди називають моральним добром і злом, насправді є лише умовностями, соціальною перспективою певної спільноти.

Це останнє формулювання не веде до тих самих наслідків, до яких веде перше. Тут ідеї морального добра і зла не оголошуються забобоном, який слід усунути, а радше трактуються як нормальна частина життя людини в спільноті. Все, що потрібно зробити, це зрозуміти їхню справжню природу, яка полягає в тому, що ці ідеї є вираженням суспільних переконань. Обидва твердження є однаково хибними.

Перша позиція, яка оголошує поняття добра і зла звичайним забобоном, нав'язливою вигадкою, усунути яку може психоаналіз, намагається заперечити необхідну, абсолютно інтелігібельну сутність. Як ми вже показали, це безглузде заняття<sup>5</sup>. Звісно, можна встановити, що якась контингентна ідея є ілюзією, плодом чистої фантазії (наприклад, кентавр чи фенікс), але абсурдно стверджувати, що інтелігібельна,

<sup>5</sup> Пор.: Вступ. — С. 14 і далі за текстом.



необхідна сутність (скажімо, число два, істина чи справедливість) є чистою фікцією чи ілюзією.

За самою своєю природою ці необхідні, інтелігібельні сутності перебувають поза сферою будь-якої вигадки та фікції й абсолютно автономні та незалежні від того акту, в якому ми пізнаємо їх. Нехтування суттєвою різницею між контингентними фактами і цими сутностями з такою змістовною могутністю, що усунуто будь-яку можливість заперечити їхню об'єктивність і поставити їх на один рівень з контингентними явищами, видає філософську неспроможність та поверховість, яка від початку прирікає на крах будь-яку теорію, уражену цією сліпотою.

Якщо поглянути на незліченні спроби у філософії звести одну річ до іншої, хоч обидві за своєю природою цілком відмінні (як, скажімо, пояснення, що значення слова — це не що інше, як асоціативний зв'язок між образом і звучанням слова, чи пояснення, що пошана до моральної цінності є лише особливою формою опанування своїх почуттів, або радість — лише певним „фізіологічним відчуттям“, асоційованим із певним представленням відповідного предмету), — то в цих та інших випадках для нас залишається загадкою, в чому ці необґрунтовані й навіть безглузді методи черпають свою привабливість. Як ми вже бачили, не лише цінність взагалі, а, що важливіше, моральна цінність є такою останньою даністю, що для усвідомлення її — яке постійно присутнє у житті людини, попри усі теоретичні заперечення — достатньо вступити у живий контакт з дійсністю.

Послідовники французької соціологічної школи обурювалися звірствами Гітлера та його расизмом, хоча, за їхньою теорією, для обурення не могло бути підстав. Навіть якби вони заради порятунку своєї теорії відмовилися від цього факту, все ж при першій же нагоді вони щиро обурювалися б, забуваючи про свою теорію. Щодня можна натрапити на ситуації, в яких вони своєю безпосередньою реакцією спростовують свою ж теорію.

Однак нам достатньо згадати про позицію, яку зазвичай займають послідовники цієї теорії. На „догматизм“ моральних об'єктивістів вони дивляться зі зневагою. Хай як його розглядають — як забобон, чи як реакційний обскурантизм, чи як „містичну“ фантазію, — з ним завжди борються як зі злом, а не як із чимось просто помилковим, як це звично роблять, коли хочуть розкритикувати якусь наукову теорію. Своєю ж боротьбою проти об'єктивізму як зла релятивісти, очевидно, визнають те, що у своїй теорії заперечують.

Деколи ті, хто різко виступає проти поняття будь-якої об'єктивної норми та об'єктивної цінності, роблять це в ім'я „свободи“ або „демократії“ і таким чином вони сповна визнають цінність свободи і демократії. Вони не говорять про свободу як про щось просто приемне, не вважають, що прагнуть її з особистісних причин. Навпаки, вони проголошують її „ідеалом“, який вже сам у собі містить поняття цінності — і навіть морально значущої цінності. Увесь етос борців проти будь-якої об'єктивної норми суперечить змісту їхньої власної теорії. Пафос, із яким вони засуджують позицію „догматиків“, свідчить про те, що вони вважають себе захисниками шляхетної справи. Хай якою є причина їхнього мовчазного визнання об'єктивної цінності й навіть моральної важливості, хай який той „ідеал“, існування якого вони приймають за доведене, — так чи сяк, поняття цінності й навіть моральної цінності дає про себе знати. Чи не зневажали б вони свого колегу, який, щоб довести свою теорію, платив би людям за фальшиві свідчення на його користь або підтасовував би результати своїх експериментів? Чи не звинувачували б вони медика-шарлатана, який підсовував би підроблені ліки своїм нещасним пацієнтам? Льюїс (Lewis) блискуче викриває таку непослідовність:

Фактично Гай і Тит з повністю некритичним догматизмом присвоюють собі цілу систему цінностей, яка у міжвоєнний період увійшла в моду серед недостатньо освіченої молоді обох класів. Їхній скептицизм щодо цінностей лежить на поверхні — він стосується цінностей інших людей, що ж до власних — вони не настільки скептичні. Таке явище дуже звичне. Багато з тих, хто „викриває“ традиційні, чи (як би вони сказали) „сентиментальні“ цінності, вважають, що їхні власні цінності захищені від процесу викриття. Вони заявляють, що відкидають паразитичні нарости емоцій, релігійні санкції й успадковані табу, для того щоб з'явилися „справжні“, „базові“ цінності<sup>6</sup>.

Нашо їм взагалі потрібно писати книги і викладати свої релятивістські погляди, якщо вони не вважають, що знати правду краще, ніж помилятися<sup>7</sup>?

<sup>6</sup> Див.: С. S. Lewis. *The Abolition of Man*. — New York: The Macmillan Co., 1947. — Р. 18-19.

<sup>7</sup> „... Єдина мета їхніх книг — переконати юного читача в їхній правоті, бо лише дурень або негідник переконує іншого в тому, що вважає неправильним“ (С. S. Lewis. Там само. — Р. 8).

Звичайно, є люди, які у повсякденному житті нехтують своїми моральними обов'язками, втрачають зацікавлення світом моральних цінностей і, подібно до кримінальних злочинців чи надмірних егоїстів, прагнуть лише вдовольнити власну гординю чи хтивість. Однак жоден щирий релятивіст-теоретик не може повністю обійти даність моральної цінності.

Повторюю, як тільки такий релятивіст абстрагується від своїх теорій і входить у безпосередній контакт із буттям, він не може не відкрити даності моральної цінності та її незаперечної реальності. Але проникнути в цю глибшу сферу і збагнути цінності здатен тільки той, хто на питання, чи віддав би він перевагу об'єктивним моральним цінностям, щиро відповідає „так“.

Нам можуть заперечити: якби людина хотіла, щоб підтвердився другий варіант, а не перший, то вона вже не може вважатися неупередженим дослідником, а тому їй загрожує небезпека прийняти бажане за дійсне.

Це, однак, не стосується нашого випадку. Ми маємо на увазі ось що: людина, яка хоче скінчити життя самогубством через те, що втратила надію на існування об'єктивної правди або об'єктивної цінності, щира у своєму переконанні, хоч і чинить неправильно. Але той, хто заперечує існування об'єктивної правди і об'єктивних цінностей і не бачить у цьому трагедії, — чи навіть навпаки, такий світ подобається йому, — така людина таким чином дає нам повне уявлення про психологічні та моральні підстави свого заперечення.

Відмінність між поняттями морального добра і зла, з одного боку, і простою умовністю або чимось „забороненим державою“ — з іншого, є очевидною. Розглядати моральне добро і зло лише як результат позитивного наказу, що виникає з самооборони суспільства перед індивідом, є типовим прикладом спроби звести необхідні, інтелігібельні сутності до контингентних фікцій та конструкцій. Йдучи за цією логікою, ми могли б сказати, що трикутник насправді є квадратом. Таке міркування мало б сенс лише тоді, якби воно означало, що нам часто подають речі під виглядом моральних законів чи моральних цінностей, навіть якщо насправді вони продиктовані інтересами суспільства. Це було б подібним до того, коли хтось говорить про Бога, але, будучи лицемірним, насправді цікавиться лише грошима. Але що б ми сказали про інтелектуальні здібності людини, яка з факту лицемірства робить висновок, що моральне добро і зло насправді є лише іншою назвою егоїстичних інтересів? Така людина в цей спосіб просто заперечила б

лицемірство особи, яке стало причиною її розчарування! В самому висновку свого висновку, а саме в лицемірстві цієї людини, вона чітко відрізняла тартюфа від морально доброї людини — того, ким ця людина прикидається, від того, ким вона є насправді.

Інша форма етичного релятивізму базується на ціннісному суб'єктивізмі, який є зараз дуже популярною теорією цінностей. За цією теорією, коли ми стверджуємо, що щось є цінним (наприклад, коли кажемо, що квартет Бетовена є прекрасним, а діалог Платона — глибоким та блискучим, або коли звеличуємо благородне прощення Йосифом своїх братів), ми насправді маємо на увазі певне відчуття, викликане цими предметами. Хоч ми означуємо якийсь предмет як красивий, добрий чи глибокий, насправді це не що інше, як опредметнені та помилково перенесені на предмет наші душевні стани.

Прихильники цієї теорії шукають підтримки для свого твердження в тому, що такі помилки часто трапляються у повсякденному житті. Ми називаємо якусь їжу здоровою, бо вона сприяє нашому здоров'ю. Однак ми не можемо приписати здоров'я якомусь продуктові харчування в тому значенні, в якому ми говоримо про те, що ми здорові чи що це м'ясо — від здорової тварини. За цією теорією, те саме стосується і суджень про цінності: наприклад, ми називаємо музику прекрасною, а якийсь вчинок — морально добрим тому, що вони викликають у нас певні відчуття, або тому, що ми асоціюємо певні відчуття з думками про відповідні об'єкти.

Звичайно, продовжують прихильники цієї теорії, те, що ми називаємо „прекрасним“, „величним“, „добрим“, „благородним“, не є чистою ілюзією чи вигадкою. Ми позначаємо цими епітетами щось дуже реальне, однак воно є не властивістю предметів, дій чи осіб, а „відчуттям“, яке ми з тієї чи іншої причини пов'язуємо з даним предметом. Так само моральні якості, які ми приписуємо людським вчинкам чи ставленням, насправді є лише відчуттями, пов'язаними з якихось причини із даними предметами. Те, що ми називаємо моральним обов'язком, насправді є лише особливим типом нав'язливої ідеї. У своєму внутрішньому житті людина стикається з різними формами відчуття „мусси“, починаючи від *idee fixe* і до всіх видів заборон. Моральний обов'язок, звернений до нашого сумління, є, отже, лише формою вимушеного відчуття. Психологія легко пояснює це. Приписування цьому обов'язкові об'єктивної реальності, незалежного від нашої свідомості існування — це знову ж таки результат певної психологічної схильності, в цьому разі — схильності до об'єктивізації.

Оскільки цінності загалом і моральні цінності зокрема є суто суб'єктивними переживаннями, а не властивостями речей, і моральний обов'язок також є особливим видом переживання, — то, відповідно, неможливо приписувати об'єктивність моральним цінностям та обов'язкам. Вони — суб'єктивні, а тому відносні. Тому цілком природно, що окремі люди, племена чи цілі культури відрізняються одне від одного за своїми моральними оцінками. Марно очікувати, що кожен переживатиме однакові відчуття щодо тих чи інших предметів. Якщо одна людина, на відміну від іншої, любить гарячу їжу; якщо одна надає перевагу солоному, а інша — недосолому; якщо одна й та сама річ може в однієї людини викликати задоволення, а в іншої — незадоволення, то наскільки зрозумілішим є те, що ми маємо різні „відчуття цінностей“ стосовно тих самих речей, тим більше що в цьому випадку зв'язок з об'єктом набагато слабший, ніж тоді, коли визначальними є фізіологічні фактори.

Головною тезою цього ціннісного суб'єктивізму, як бачимо, є одне з тих невдалих „відкриттів“, яке побудоване за взірцем, що дві явно різні суті насправді є однакові: наприклад, червоне є зеленим, а число *два* фактично дорівнює *трьом*. Неупереджений аналіз даності цінностей неминуче виявить, що ця теорія є не лише голою конструкцією — поверховою, безпідставною, без жодного підґрунтя в царині даного, а й безглуздою внаслідок плутанини понять.

Передусім, немає ані найменшої підстави заявляти, що краса мелодії чи навіть моральна велич милосердного вчинку насправді є відчуттям, а не властивістю предмета. Досвід вказує якраз на протилежне. Краса дана як якість мелодії, а велич — як якість морального вчинку. Це яскраво відрізняється від того, як нам дано наші типові відчуття, наприклад стан депресії чи роздратування.

У випадку здорової їжі ситуація взагалі протилежна. Якщо ми спробуємо встановити, що ми означуємо словом „здоровий“ (коли кажемо, наприклад, що якась мінеральна вода є дуже здоровою), то усвідомлюємо, що використовуємо термін „здоровий“ за аналогією і що первісне значення слова „здоровий“ має зміст лише тоді, коли ми говоримо про здорову людину, тварину чи будь-яку іншу живу істоту. Звідси випливає, що, говорячи про якусь їжу як про здорову їжу, ми маємо на увазі те, що вона служить нашому здоров'ю, сприяючи подоланню хвороби або запобігаючи їй. Мало того, ми чітко бачимо, що зв'язок, виражений словом „служить“ (як, наприклад, у висловлюванні „медицина служить здоров'ю“), є причинним.

Якщо ж запитати себе, на що ми вказуємо, коли говоримо про мелодію, що вона прекрасна, а про вчинок — що він благородний, то виявиться, що ми вживаємо ці слова не за аналогією, немовби вказуючи на щось зовсім інше. Тут нам дано не властивість нашого буття чи наше душевне переживання, яким би ми могли приписати добро чи красу в первісному значенні цих слів. Ми радше маємо на увазі те, що за самою своєю природою може бути тільки предикатом предмета.

Для того щоб збагнути наскільки поверхово й безглуздо зводити цінності до відчуттів, потрібно розглянути сам термін „відчуття“. А він, як ми згодом детальніше побачимо, є терміном багатозначним<sup>8</sup>. Деколи його використовують для позначення певних станів, таких як втома, депресія, роздратування, занепокоєння, інколи — для позначення таких переживань, як тілесний біль або тілесне задоволення, а іноді — для позначення змістовних афективних відповідей, таких як радість, сум, страх, захоплення. Далі ми побачимо суттєву відмінність між простим станом збудження і такою повнозначною та інтенціональною відповіддю, як радість. Поки що буде достатньо розрізнити їх у загальних рисах і подивитися, як теза про суб'єктивність цінностей виглядає на фоні цього розрізнення.

Очевидною є абсурдність твердження, що моральна доброта або краса насправді є лише одним із відчуттів, таким як тілесне задоволення. Ніщо у нашому досвіді не допускає такого висновку — навпаки, він зовсім усуває таку можливість. Тілесне задоволення має протяжність у просторі й часі. Його можна більш-менш локалізувати і чітко виміряти його тривалість. Стверджувати, що краса чи моральне добро протяжні у просторі та часі, є справжнім безглуздом.

Тілесне задоволення однозначно є тим, що можемо відчутти тільки ми самі і що не існує поза нашим відчуттям. Моральне добро і краса проявляють себе як не залежні від наших відчуттів; ми чітко усвідомлюємо, що моральна доброта милосердного вчинку іншої особи жодним чином не залежить від того, чи були ми його свідками чи ні. Навпаки, ми відкриваємо її як даність: бачимо, що цей акт є добрим незалежно від того, знаємо ми про нього чи ні.

Та навряд чи хтось насправді буде намагатися звести моральні цінності чи гідність людської особи до певних тілесних відчуттів або до їхньої проєкції. Така спроба стосувалася лише естетичних цінностей,

---

<sup>8</sup> Цим ми не заперечуємо, що існують деякі спільні риси, які лежать в основі різних значень цього терміна.



наприклад краси. Проте ми не будемо розглядати тут цей особливий випадок. Адже якщо збагнути неможливість зведення цінностей до відчуттів у цілому, то марно намагатися зробити таке зведення і щодо естетичних цінностей.

Коли йдеться про цінності, а особливо про цінності моральні, цей суб'єктивізм стверджує, що вони є проєкцією не тілесних відчуттів, а психічних переживань. За цією теорією, звеличуючи якийсь учинок як морально шляхетний, ми лише даємо *вираження* того факту, що ми радіємо цьому об'єктові, що він зворушив нас чи сподобався нам. Пізніше зміст цих пережиттів переноситься на сам об'єкт, і в наших судженнях ми висловлюємося так, ніби це сам об'єкт наділений певною якістю.

За цією теорією, судження про цінності — це лише плутаний спосіб самовираження. Справжній зміст ціннісного судження мав би бути таким: „Я відчуваю задоволення чи незадоволення від цього об'єкта“ — або: „Об'єкт викликає в мені позитивні чи негативні емоції“. Та якщо порівняти оціночні судження з твердженнями про наші відчуття, то одразу помітимо очевидну різницю. Стверджуючи, що прощення є моральним добрим, а помста — морально злою, ми вказуємо на ознаку настанови, а не на власні відчуття, які виникають, коли ми стаємо свідками цих настанов в іншій людині. Коли ж, навпаки, хтось каже: „Я не переносю сердитих людей, бо вони лякають мене до смерті“, — то він має на увазі відчуття, які викликають у ньому розгнівані люди. Коли хтось називає пейзаж величним або твердить, що людина має вищу цінність, ніж тварина, то під *величним* і *цінністю* він не має на увазі відчуття, які помічає у своїй душі. Велич, моральна доброта, цінність людської особи є або властивостями суцього, або вигадками. Як ми вже побачили, вони ніколи не можуть бути відчуттями, бо означення, які є змістовними і правильними стосовно відчуттів чи психічних реалій, стають безглуздими стосовно цінностей. Теза, що судження про цінності є судженнями про власні відчуття (а отже, що вони самі є відчуттями), — є відверто хибна.

Особливою версією такого ціннісного суб'єктивізму є теорія емоцій Айера (Айер). Він стверджує, що ціннісні судження є не твердженнями стосовно наших відчуттів, а радше *вираженням* відчуття чи припису<sup>9</sup>. Тому, за його теорією, ціннісні судження не можуть бути

---

<sup>9</sup> А. J. Ayer. *Language, Truth and Logic* (Мова, істина і логіка). — London: Victor Gollancz Ltd., 1950. — P. 20-22, 120 і д.

ні істинними, ні хибними. Твердження, що „справедливість добра“, а „несправедливість зла“, за Айером, є рівноцінним простому вираженню відчуття або припису: „Будь справедливим“ або „Не будь несправедливим“.

Термін „вираження відчуттів“ у багатьох відношеннях неточний. По-перше, сам термін „відчуття“, як уже було згадано, є багатозначним. Для того щоб цей погляд мав сенс, потрібно детально дослідити цю даність, для означення якої ми використали термін „відчуття“. По-друге, слово „вираження“ також двозначне. У своєму автентичному значенні цей термін вказує на інтуїтивно дану психічну дійсність, яка „просвічується“ на обличчі людини, в її голосі чи рухах. У такому значенні ми кажемо, що обличчя виражає радість, голос виражає страх, а хода — показну, неприродну поведінку. В такому самому значенні обличчя виражає лагідність, чистоту, інтелігентність. Очевидно, що ціннісні судження неможливо ідентифікувати з вираженням у цьому первісному значенні терміна.

Під „вираженням“ ми можемо також означувати виявлення назовні наших емоцій: сльози можуть бути вираженням смутку, спів — радості, а підстрибування — бурхливої веселості. У такому значенні певні слова чи навіть фрази можна вважати вираженням нашої радості, смутку, страху чи захоплення. Характер таких слів і фраз, очевидно, повністю відрізняє їх від будь-яких тверджень. Вони є чимось цілком іншим порівняно, наприклад, із твердженням, що ми радіємо чи гнівасмося. Вони радше виконують функцію зовнішнього вияву та динамічного прояву наших внутрішніх переживань. Цей тип вираження складася, як стверджує Айер, основну частину наших ціннісних суджень.

У нашому контексті ми можемо залишити поза увагою думку Айера про те, що ціннісні судження не є ні істинними, ні хибними, оскільки вони не є твердженнями. Можемо знехтувати цією частиною тези, бо навіть якби він і визнавав, що ціннісні судження можуть бути істинними чи хибними, основа його релятивізму залишилася б непорушною: якщо ціннісні судження справді стосуються лише наших відчуттів, незалежно від логічної проблеми їхньої істинності чи хибності, то самі цінності будуть цілковито суб'єктивними.

Тут передусім важливо зрозуміти, чи має рацію Айер, коли стверджує, що ціннісні судження є вираженням відчуттів або приписів. Ця теорія явно суперечить нашому досвідові. Велична музика постає перед нами як щось прекрасне; краса однозначно виявляє себе як властивість об'єкта; вона постає перед нами як щось відмінне від таких

психічних відчуттів нашої душі, як радість, спокій, зворушення або смуток і тривога. Моральне благородство акту милосердя виразно дане як властивість цього акту, як об'єктивний аспект, який чітко відрізняється від будь-якого психічного процесу в нашій душі.

Наш первісний контакт із цінностями є не судженням чи актом, через який ми приписуємо предметові якусь властивість, а *сприйняттям* автономної даності. Первісним пережиттям є сприйняття важливості предмета. Лише після цього початкового розкриття цінності ми можемо приписувати її у нашому судженні предметові.

Що стосується вираження, то початковим переживанням є такі емоції, як радість, смуток, страх; слова, якими ми виявляємо ці переживання, не можуть бути витлумачені як словесне формулювання того, що ми сприйняли як властивість об'єкта. Ці динамічні форми вираження аналогічні вигуку „Ой!“ людини, якій завдали болю, чи „Ух!“ мідартівського Папагена, коли той побачив Монострата. Є певні мовні прояви, які у вузькому значенні слова не мають жодного змісту, не пов'язані з жодним об'єктом, а є лише проєкціями психічних переживань. Вони вказують лише на психічні реальності, вираженням яких вони є. Вони свідчать про наявність і характер радості, смутку чи страху.

Таке вираження проявляється лише в активному динамічному процесі виходу почуттів назовні. Як можна вважати, що краса величного мистецького твору, цінність істини, моральна цінність справедливості, гідність особи — все те, що ми первісно пізнаємо у сприйнятті, — насправді є лише вираженням відчуттів?

Уявімо, що ми до сліз зворушені красою мистецького твору. Наше зворушення чітко відрізняється від краси цього об'єкта. Яким чином можна ототожнювати вираження наших емоцій з красою? Або ж як можна вважати, що, називаючи цей мистецький твір прекрасним, ми насправді не констатуємо факт, а лише виражаємо свою реакцію?

Мало того, пізнавальна неспроможність таких теорій, як теорія Айєра, повністю виявляє себе тоді, коли ми аналізуємо такі відчуття, вираженням яких вважаються ціннісні судження. Якщо уважно розглянути цю теорію, стає очевидним, що в ній зовсім не йдеться про такі стани, як втома, роздратування, депресія, *спричинені* певними предметами, але не вмотивовані ними. Очевидно, вони не мають динамічної тенденції до зовнішнього вияву, хоч і „виражаються“ в першому й буквальному значенні цього слова. Те, що має на увазі Айєр, кажучи про відчуття, стосується групи інтенціональних пережиттів, змістовно й свідомо пов'язаних з об'єктом. Такі переживання, як

радість, смуток, ентузіазм, обурення, захоплення, зневага, любов, ненависть, надія і страх, є відчуттями, які, за цією теорією, є джерелом ціннісних суджень.

Хиткість цієї теорії стає очевидною, як тільки ми усвідомимо природу цих актів. Націленість афективних відповідей, їхній змістовний характер як відповідей має з необхідністю *за передумову* пізнання об'єктивної даності, яка є підставою нашої радості чи захоплення. Якщо об'єкт постає як нейтральний чи індиферентний, така відповідь є неможливою. Як вже було зазначено в першій главі, цей елементарний факт став для Фройда точкою відліку в його відкритті феномену пригнічення. Афективні відповіді настільки далекі від того, щоб бути джерелом важливості об'єкта, що, навпаки, мають за передумову знання про цю важливість<sup>10</sup>.

Вважати, що, коли ми твердимо, що справедливість є доброю з моральної точки зору, ми лише виявляємо назовні своє захоплення справедливістю, так само абсурдно, як думати, що твердження  $2+2=4$  є не що інше, як зовнішній вияв нашого переконання. В обох випадках акти, які нібито виявляють себе назовні через твердження, неможливо відділити від об'єкта, існування якого вони з необхідністю передбачають. Не буває *незалежного* захоплення, поваги, пошани, як і *незалежного* переконання. Будь-яка повага — це за своєю суттю повага до когось; будь-яке захоплення — це захоплення чимось; будь-яка пошана — це пошана до якоїсь людини; будь-яке переконання — це обов'язково переконаність у якомусь факті. Відчуття, до яких, за цією теорією, повинні бути зведені цінності, самі передбачають важливість об'єкта.

Отже, Айер плутає *principium* з *principiatum*. Але й попри це цілком очевидно, що зміст якості об'єкта (який ми означаємо як „прекрасний“, „величний“, „героїчний“, „благородний“ тощо) чітко відрізняється від змісту наших відповідей, таких як радість, ентузіазм, любов, захоплення, пошана. Мало того, докорінна відмінність свідомості чогось, сприйняття якогось об'єкта і його якостей від нашої відповіді на нього повинна раз і назавжди виявити неможливість ототожнення сприйнятої нами величі Дев'ятої симфонії Бетовена з відчуттям нашого

---

<sup>10</sup> Звісно, важливість може бути суб'єктивною й тоді, коли йдеться про радість. Але в цьому разі ми усвідомлюємо різницю, оскільки ніхто, втілюючись фінансовим успіхом, не буде говорити про нього, як про щось морально благородне, велике й т. ін. Можна хіба що сказати, що це удача.

зворушення чи нашого захоплення нею. К. С. Льюїс яскраво викриває безглуздя такого тлумачення цінностей:

Навіть зі своєї власної точки зору — з будь-якої можливої точки зору — ніхто не може, кажучи про щось: „*Це так велично*“, мати при цьому на увазі, що *величні його почуття*. Та навіть якщо припустити, що такі якості, як велич, є лише проєкціями на речі наших власних емоцій, все ж емоції, які спонукали б до такої проєкції, залишилися б корелятами, а отже майже протилежностями, до спроектованих якостей. Відчуття, які спонукають людину назвати якийсь об'єкт величним, є не величними відчуттями, а відчуттями благоговіння<sup>11</sup>.

Підсумовуючи, можна сказати: спроба витлумачити цінність як проєкцію відчуттів на об'єкт — незалежно від того, чи об'єкт сам спричинює ці відчуття, чи це ми асоціюємо їх з об'єктом, — зазнає краху. Безглуздість такого тлумачення виявляється одразу, як тільки ми потрудимося показати неоднозначність терміну „відчуття“, а відтак дослідити справжню природу досвіду, в якому ми пізнаємо цінності й відповідаємо на них.

Після детального аналізу будь-яка спроба пояснити ціннісне судження як юридичні постанови, приписи чи накази також зазнає краху. Неможливо пояснити як приписи такі твердження, як: „Дев'ята симфонія Бетовена є прекрасною“, або „цінність людської особи вища за цінність тварини“, або „правда є чимось дорогоцінним“. Який тип припису могли б втілювати такі ціннісні судження? Якщо хтось скаже, що це припис — поцінувати музику, поважати людину чи схилитися перед істиною, то він одразу ж потрапляє у замкнене коло, коли приймає за доведене те, що ще треба довести. Тут мається на увазі щось цілком інше, адже самою підставою для такого припису є якраз *цінність* об'єкта. Це така сама плутанина, якби хтось сказав: „Цезар справді був убитий у 43 р. до Христа“ — і при цьому заявив, що це твердження рівнозначне наказові вірити цьому.

Без сумніву, це зведення цінностей до простих об'єктів приписів обмежується лише моральними цінностями. Таке тлумачення поза-моральних ціннісних суджень як приписів є настільки штучним, що навряд чи хто-небудь буде серйозно говорити про це.

Звісно, в моральній сфері приписи та заборони відіграють значну роль. Саме тут той погляд, який ми розглядаємо, набуває певного

<sup>11</sup> C. S. Lewis. Цит. вид. — Р. 2.

смислу — наприклад, коли хтось заявляє, що вислів „вбивство є моральним злом“ рівнозначний забороні „не вбий!“ або вислів „милосердя є моральним добром“ рівнозначний за змістом заповіді „люби ближнього свого, як самого себе“.

Не важко помітити, однак, що ці два вислови не тотожні за своїм значенням: вони виражають два різні, хоч і взаємопов'язані між собою факти. Стверджуючи, що вбивство є *злом*, ми чітко посилаємося на властивість акту вбивства, але ще не виражаємо заборони. Але ми, певна річ, констатуємо факт, який з необхідністю веде до заборони. Ми вказуємо на те, що, з одного боку, є підставою і основою заборони і з чого, з іншого боку, заборона логічно випливає. Те саме справджується, коли ми твердимо, що милосердя є добром. Треба усвідомити, що зв'язок між двома фактами — добром і наказом робити добро — є вочевидь таким, що добро є *principium*, а наказ — *principiatum*. Отже, неможливо підмінити цінність заповіддю, бо як тільки це моральна заповідь, а не лише позитивний припис на зразок припису із Декалогу: „пам'ятай день суботній“, вона з необхідністю передбачає цінність об'єкта, якого вона стосується.

Настільки ж безглуздо твердити, що правда — це не що інше, як припис бути переконаним у чомусь. Насправді ж припущення про незалежність істинності висловлювання якраз і необхідне для того, щоб вимагати переконання у ньому і вірності йому.

Тож якого типу мав би бути припис у випадку моральних ціннісних суджень? Довільним приписом однієї некомпетентної людини, накинутим іншій? Звичайно, ні. Можливо, це закони суспільства? Це було б рівнозначне вже розглянутому нами релятивізму французької соціологічної школи або принаймні ціннісному позитивізму.

Якщо ж ми вважатимемо цей припис таким, що виходить зі справжнього авторитету (наприклад, глави сім'ї, держави і передовсім Церкви), то цінність закладено уже в самому понятті справжнього авторитету. Але навіть справжній авторитет, який містить у собі поняття цінності, може претендувати лише на роль джерела справжнього позитивного закону. Різниця між просто позитивним законом і моральною заповіддю настільки очевидна і на ній настільки часто наголошували, що немає потреби довше на цьому зупинятись<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Як переконливо показав Гуссерль у част. I своєї праці *Logische Untersuchungen*, некоректно стверджувати, що „логіка — це нормативна дисципліна“, бо логіка не приписує, а виявляє об'єктивну чинність принципу



У наш час психоаналізу настала найвища пора зайнятися психоаналізом релятивізму. Штучні та безнадійні зусилля заперечити найочевидніші реальності і перетворити їх на все, що заманеться, тільки б не визнати їх тим, чим вони є і як себе проявляють, — ось що вимагає такого психоаналітичного дослідження.

---

несуперечності, а також дію логічних законів силогізму. Те саме стосується й етики. Той факт, що якийсь об'єкт наділений цінністю, лежить в основі будь-якої справжньої моральної норми.

# РОЗДІЛ III. ОСНОВНІ АСПЕКТИ СВІТУ ЦІННОСТЕЙ

## ГЛАВА 10 ОНТОЛОГІЧНІ ТА ЯКІСНІ ЦІННОСТІ

**В**казуючи на відмінність між цінністю і просто суб'єктивно задовольняючим, а також на безпідставність приписування цій відмінності лише кількісного, а не суттєвого характеру, ми вже звертали увагу на єрархічну структуру цінностей<sup>1</sup>. Ми згадували, що у світі цінностей існує не лише якась шкала, а й єрархічна градація, яка в підсумку дозволяє нам говорити про цінності вищого й нижчого порядку, про вище і нижче благо — відповідно до його цінності. Так ми оцінюємо якийсь краєвид як гарніший за інший або інтелектуальну глибину і багатство як такі, що об'єктивно стоять вище за невичерпну життєздатність чи палкий характер. Ми слушно вважаємо, що за єрархічним становищем смирення стоїть вище, ніж самоконтроль. І цей єрархічний порядок є настільки істотним, що св. Августин вважає підпорядкування йому в *ordo amoris* (лат.: порядок любові. — *Ped.*) джерелом усього морального життя<sup>2</sup>.

Помилковою, однак, була б думка, що цінності різняться між собою лише за своїм ступенем. Не існує жодної поступової градації, яка передбачала б можливість послідовного зростання у цінності — від найнижчої до найвищої. Правильніше було б вести мову про різні ціннісні сфери, чи роди, цінностей, які відрізняються одна від одної не лише своїм ступенем, а й тематичним характером. Так, можна виділити моральні, інтелектуальні, естетичні та інші цінності.

Неважко помітити, наприклад, що душевна щедрість більш споріднена зі смиренням, цнотливістю та справедливістю, аніж з інтелектуальним хистом, дотепністю чи почуттям гумору. Щедрість, смирення, чистота, справедливість та милосердя належать до одного й того самого ціннісного роду — роду моральних цінностей, характерною

<sup>1</sup> Див. гл. 3 „Категорії важливості“.

<sup>2</sup> *De Civitate Dei* XV, 22.

ознакою яких є прикмета моральної доброти. Своєю чергою, інтелектуальна проникливість і кмітливість, глибина і гострота розуму належать до іншого ціннісного роду — роду інтелектуальних цінностей, які загалом недвозначно відрізняються від своїх моральних „сусідів“. Те саме, *mutatis mutandis* (лат.: змінивши те, що слід було змінити. — *Ред.*), стосується сфери естетичних цінностей. Сюди зараховуємо чарівність, пишність, величність тощо; іншими словами, всі цінності, зосереджені довкола більш загальної і спільної для них цінності — краси. Тепер зрозуміло, що ми маємо на увазі, коли мова йде про одну основну тему кожної ціннісної сфери: для моральних цінностей — це моральна доброта; для естетичних — краса і т. ін. З іншого боку, кожна сфера охоплює декілька цінностей, які якісно відрізняються одна від одної. Так, у моральній сфері окремо виділяємо вірність, надійність, правдивість, справедливість, чистоту, смирення та багато інших. Кожна ціннісна сфера відзначається власною ерархічною структурою. Так, смирення об'єктивно цінують вище, ніж надійність, а інтелектуальну глибину — вище, ніж кмітливість. Не слід, однак, забувати, що відмінність за якістю чи ступенем між цінностями одного роду не витримує порівняння з відмінністю між різними ціннісними сферами. Адже йдеться тут про відмінність не тільки і не стільки якісну, скільки — тематичну і змістовну (за темою та *ratio*). Інакше кажучи, мова йде про різні роди цінностей<sup>3</sup>.

В підсумку, слід розрізнити ерархію в структурі окремого роду цінностей та ерархію родів цінностей. Саме цю останню ерархію ми маємо на увазі, кажучи, що моральні цінності вищі — за своїм становищем — від інтелектуальних. При цьому порівнюємо різні сфери цінностей та ерархічне положення їхніх відповідних тем. Згодом ми ще повернемося до різниці між ціннісними родами, коли у 15-й главі будемо досліджувати особливості моральних цінностей. Поки що хочемо тільки зазначити, що відмінності між ціннісними сферами взагалі

---

<sup>3</sup> Деякі з ціннісних сфер мають менші підсфери, кожна з яких відзначається новою темою, похідною від загальної теми цілої сфери. Так, у сфері інтелектуальних цінностей можна виділити підсферу, яка зосереджується довкола інтелекту у вужчому значенні слова і містить проникливість, інтелектуальну жвавність, *esprit* (франц.: дух. — *Ред.*), гостроту і силу розуму, його глибину. До цієї сфери належить також підсфера тих цінностей, які притаманні мистецькому генієві, зокрема чутливість до естетичних цінностей.

та різними цінностями у кожній сфері зокрема ще не вичерпують тієї диференціації, яка існує у ціннісному світі.

Так коли йдеться про цінність людської особи, про гідність цієї наділеної розумом та вільною волею істоти, про дорогоцінність її безсмертної душі, перед нами постає щось безперечно важливе-у-собі. При цьому, однак, вириває запитання: чи дорогоцінність людської істоти, яка закликає нас виявляти їй нашу повагу і любов, є цінністю в тому самому значенні, що й цінність, притаманна душевній щедрості чи лагідності? Чи їхня відмінність визначається лише їхньою приналежністю до різних ціннісних сфер, чи все ж вона є куди істотнішою? Якщо ж ця відмінність уподібнюється за аналогією до відмінності між моральними та інтелектуальними цінностями, тоді постає питання, до якої ціннісної сфери може належати ця дорогоцінність людини, — за умови, звісно, що вона вже сама по собі не складає окремого ціннісного роду.

Скидається на те, що цінність, якою володіє людська особа (іншими словами, онтологічна цінність особи), не пасує до жодної згадуваної дотепер ціннісної сфери і у багатьох відношеннях відрізняється від усіх якісних цінностей, які входять до моральної, інтелектуальної чи естетичної ціннісних сфер.

Що ж, у підсумку слід провести розрізнення між *онтологічними* (наприклад, цінність живої істоти, людини, ангела) та *якісними* за своїм характером типами цінностей, об'єднаними у різні ціннісні роди. Для ґрунтовнішого з'ясування природи цієї відмінності ми вдамося до ретельного порівняння особливостей типових представників якісних та онтологічних цінностей — скажімо, моральних цінностей з онтологічною цінністю людської особи<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Та перш ніж розпочати детальніший розгляд цього питання, треба відповісти на можливий закид, що наше розрізнення якісних і онтологічних цінностей всього лиш повторює відоме розрізнення морального й фізичного добра. Мовляв, цінність особи як таку завжди вважали фізичним добром, на відміну від так званого морального добра.

У відповідь ми хотіли б зазначити, що класичне розрізнення морального й фізичного добра є справді важливим. Мало того, ми погоджуємося, що в його основі так чи інакше може лежати різниця між якісними та онтологічними цінностями. І все ж, на нашу думку, ці розрізнення не збігаються одне з одним. Адже у розрізненні морального та фізичного добра моральні цінності „протиставлені“ всім іншим, а тому інтелектуальні чи естетичні цінності належать за цією схемою до фізичних благ. Ми ж

Найперше різниця між ними проявляється в тому, що у сфері моральних цінностей для кожної позитивної цінності існує її негативний відповідник, який можемо назвати антицінністю. Так, справедливості протиставлено несправедливість, смиренню — гординю, доброті — злобу, милосердю — злостиву безсердечність, чистоті — нечистоту. Характерно, що антицінності не є лише відсутністю позитивних цінностей, і не більше. Їхня протилежність має виразно якісний характер, подібно до того, як сум протилежний до радості. Це дві відмінні за якістю прикмети, кожна з яких прямо протилежна іншій.

Коли ж ідеться про дорогоцінність людини, *dignitas humanae substantiae* (гідність людської істоти)<sup>5</sup>, ту особливу шляхетність, яка властива тільки наділеній безсмертною душею істоті, про такі прямо протилежні антицінності не може бути й мови. Неособові істоти, позбавлені цієї дорогоцінності, не стають внаслідок цього якимись негативними істотами. Не існує ніяких прикмет, які були б прямо протилежні за своєю якістю до цієї дорогоцінності. Мова може йти лише про її відсутність, яку, проте, аж ніяк не можна вважати антицінністю. Те саме стосується й істоти, якій ми приписуємо наділеність якоюсь цінністю. Навіть якщо й існують морально злі настанови та вчинки (наприклад, ненависть, заздрість, убивство, перелюб), не може існувати такої істоти, яка володіла б негативною цінністю чи антицінністю на противагу дорогоцінності, властивій людській особі вже тому, що вона є тим, ким є. Хоч тварини й не володіють цією дорогоцінністю, її відсутність ще зовсім не складає якоїсь антицінності. Не буває чогось такого як контрарна протилежність до особи. Мова може йти лише про контрадикторну протилежність, якою є небуття цієї особи. Однак таке небуття *саме по собі* не є еквівалентом якоїсь антицінності.

Друга визначальна риса розрізнення між двома типами цінностей виявляється у зв'язку між самою цінністю та її носієм. На відміну від зв'язку дорогоцінності людської особи зі самою особою, моральні цінності більшою мірою вирізняються певною самостійністю, незалежністю від свого носія чи настанови, в якій вони знаходять своє втілення. Вже той факт, що ми здатні без особливих труднощів сформулювати окремі поняття про різні моральні цінності, що маємо власні назви для щедрості, правдивості, смирення тощо, свідчить про цей

---

„протиставляємо“ цінності якісні, зокрема інтелектуальні та естетичні, цінностям онтологічним.

<sup>5</sup> Як у чині приношення Святої Літургії.

особливий характер якісних цінностей<sup>6</sup>. З іншого боку, ми не маємо окремої власної назви для окреслення онтологічної цінності людської особи, а змушені посилатися при цьому на буття, яке втілює у собі таку цінність. Серед іншого, це пояснюється також тим, що природа щедрості, правдивості чи смирення має власний повноцінний *eidōs*. Це, зрештою, й дає нам змогу звертатися до цих цінностей за допомогою субстантивованого іменника без посилання на їхнього носія. На відміну від цього, онтологічна цінність особи не може бути окреслена таким чином і при понятійному зверненні до неї примушує нас постійно посилатися на саму особу.

З особливою очевидністю це проявляється за порівняння онтологічної цінності волі з моральною цінністю *доброї* волі. Моральна цінність людини, яка відмовляється від особистого збагачення, досягнення якого вимагало б від неї зрадити іншу особу, або яка готова радше стерпіти знущання, ніж сказати неправду, виразно відрізняється від онтологічної цінності вільної волі як такої. Онтологічна цінність волі отримує свою *forma*, так би мовити, від самої волі, і для того щоб відрізнити її від інших онтологічних цінностей, немає іншої ради, як звернутися до самої волі. Моральна ж цінність чесності, яку випромінює людська воля, є чимось цілком оформленим самим у собі. У цьому розумінні вона володіє певною незалежністю і має свою власну сутність. Отож при відрізненні чесності від правдивості, милосердя, чистоти чи справедливості перед нами постають виразні сутнісні відмінності між відповідними цінностями за їхнім якісним змістом. При цьому ніхто не заперече, що для кращого розуміння самих цінностей треба також знати багато речей про настанови, дії та вчинки особи. Так, потрібно з'ясувати спрямування волі цієї особи, мету її вчинку чи об'єкт її любові. Однак ця необхідність — удаватися задля належного розуміння моральної цінності до дослідження людської настанови, у якій вона знайшла своє втілення, — аж ніяк не суперечить згаданому характерові незалежності, властивому для всіх моральних цінностей.

Про цю своєрідну „незалежність“ не менш яскраво свідчить спостереження, що однією й тією самою моральною цінністю (наприклад, чесністю) можуть бути наділені різні типи вчинків та

<sup>6</sup> Було б, однак, хибним вважати, що сам факт даності якісної цінності у нашому досвіді автоматично означає, що ми маємо для неї окреме „ім'я“ чи вироблене поняття. Насправді ж існує чимало якісних цінностей, для яких досі немає готових „імен“ і понять, навіть попри те, що вони є об'єктами нашого досвіду



настанов. Втім, вона дає про себе знати також і у сфері пізнання. У пізнанні такої цінності перед нами постає щось цілком визначене, дане нам як таке, що володіє власною правдивою сутністю.

Можливо, відмінність між якісними та онтологічними цінностями якоюсь мірою також пояснює відмінність підходів Платона та Арістотеля до розуміння добра. Для Платона існує *Добро*, „ідея“ добра, яка є джерелом усієї доброти. Щось стає чи є добрим лише через участь у цій доброті. Ця доброта переступає межі будь-якого окремого добра. Для Арістотеля ж такої абсолютної трансцендентної доброти просто не існує. Є лише іманентна досконалість кожного окремого буття. Відповідно, коли мова йде про цінність у найбільш типовому значенні цього слова (тобто про моральну або естетичну цінність), точка зору Платона виглядає більш вірогідною і слушною. Коли ж ідеться про онтологічну цінність, правильнішою видається точка зору Арістотеля.

Третя характерна відмінність між якісними та онтологічними цінностями полягає в тому, що моральні та онтологічні цінності порізноmu відображають Бога. Моральні цінності звіщають про Бога особливо промовисто. Адже Бог є *Самим* Добром, *Самою* Правдивістю, *Самою* Справедливістю, *Самим* Милосердям, і будь-яка моральна доброта людини містить у собі щось від *similitudo Dei* (лат.: подоба Божа. — *Ред.*). Це виразно унаочнюється надприродною мораллю, яку передбачає справжня святість. Звісно, моральність святих за своєю якістю є чимось зовсім новим порівняно зі всією суто природною моральністю. І все ж той факт, що кожний неморальний вчинок „ображає“ Бога, яскраво виявляє таїнственный і тісний зв'язок між Богом та моральною сферою навіть у її природних межах. При подальшому аналізі це стане ще очевидніше, ніж тепер<sup>7</sup>.

Усвідомлюючи моральну цінність учинку якоїсь особи, навіть у межах її природної моральної поведінки, ми водночас розуміємо, що перед нами відкривається вищий від нас світ. Онтологічна ж цінність іншої особи не є над нами у тому самому значенні, що й її щедрість, милосердя чи справедливість. Річ у тім, що моральна цінність має характер більш безпосереднього і особливого відображення Бога. Вона є немов променем сонця безмежного добра, особливим Божим посланням. Онтологічна ж цінність, будучи настільки тісно пов'язаною зі самим буттям людської особи, відображає Бога так, як Його

<sup>7</sup> Див. гл. 14 „Бог і цінності“, а особливо гл. 15 „Природа моральних цінностей“.

відображає це буття. Послання передається, так би мовити, через природу цього буття, яке є *imago Dei* (лат.: образ Божий. — Ред.). І його онтологічна цінність відображає Бога відповідно до онтологічного відображення. Це відображення не є прямим посланням Бога і Його світу, як це притаманне моральним цінностям чи моральності святих. Порівнюючи онтологічну цінність людини та її моральну досконалість, до якої закликає нас Господь, ми бачимо велику відмінність між *imago Dei* та *similitudo Dei*.

Значна різниця між якісними та онтологічними цінностями не менш яскраво виявляється у різному ставленні, яке вимагається від людини щодо її власної онтологічної цінності та щодо якісних цінностей, якими вона наділена. Так, справді смиренна людина ніколи не виставлятиме напоказ своїх якісних цінностей. Це стосується як її краси чи чарівності, так і блискучого розуму, а понад усе її моральних цінностей. Однак смирення аж ніяк не вимагатиме від цієї людини її незнання чи байдужості стосовно її онтологічної цінності *imago Dei*, яку вона завдячує своїй людськості. Применщування цієї онтологічної цінності, цієї гідності власної особи як *imago Dei* чи взагалі нехтування нею не має нічого спільного зі справжнім смиренням. Це було б радше псевдосмирення пантеїста, для якого людина не більш ніж дрібна порохина на тлі безкраїх просторів всесвіту. Буває, пантеїсти навіть звинувачують християн у претензійності через християнське переконання, що Бог може полюбити таку порохину. Справжньому християнському смиренню, однак, властиве чітке усвідомлення дорожності людської безсмертної душі. Смиренна людина сповна усвідомлює ті завдання та відповідальність, до яких її зобов'язує така гідність. Не менш гостро усвідомлює вона і нещасливі наслідки своєї невдачі в цьому життєвому іспиті на відповідальність.

Поза тим, треба додати, що онтологічна цінність особи притаманна її буттю як такому. Щойно таке буття починає існувати, воно володіє своєю онтологічною цінністю, яку пізніше вже не може втратити. Моральні цінності, навпаки, можуть бути, а можуть і не бути втіленими в особі чи її вольовому акті. Саме по собі існування людської особи ще не є запорукою існування її моральних цінностей, які залежать від особливої настанови цієї особи та відповідного спрямування її волі.

Особливо сильно ця відмінність виявляється також у тому, що онтологічна цінність однієї людини не може бути вищою за онтологічну цінність іншої. Тут не існує жодної подібної градації. Щодо онтологічної цінності не може бути й мови про якусь „більше чи

менше“. Інакше з моральними цінностями. Тут розмова про „більше або менше“ має конкретний сенс. Так, ми кажемо, що одна людина — надійніша, справедливіша, щедріша за іншу. І при цьому маємо на увазі, що навіть якщо обидві особи є надійними та щедрими, одна з них володіє цими чеснотами більшою мірою.

Ці міркування, однак, не означають, що у сфері онтологічних цінностей не можна говорити про якусь ерархію. Відомо, що самому буттю притаманна певна ерархічна структура, яка проявляється, зокрема, в тому, що онтологічна цінність живого організму вища за онтологічну цінність неживої матерії. Так само й тварина в плані її онтологічної цінності перебуває на вищому рівні, ніж рослина, а людина — на вищому рівні, ніж тварина.

Щоправда, ця ерархія стосується співзалежності між онтологічними цінностями суцільних, приналежних до різних буттєвих сфер. У цьому вона дещо нагадує ерархію між різними ціннісними сферами. Вищість онтологічної цінності людини над онтологічною цінністю тварини подібна до вищості моральної сфери цінностей порівняно з інтелектуальною чи життєвою ціннісними сферами. З іншого боку, ерархія, характерна для самої моральної сфери, за якою смирення перебуває на вищому рівні, ніж надійність, не має прямої аналогії серед онтологічних цінностей. Пов'язане це з тим, що різновиди онтологічних цінностей (такі як цінність тваринного життя, людської істоти чи ангела) виявляють себе як нові типи цінностей і не становлять окремого ціннісного роду на кшталт роду моральних чи інтелектуальних цінностей.

Зауважмо, що йдеться про відсутність „прямої аналогії“, а не аналогії взагалі, оскільки серед онтологічних цінностей існує певна ерархія різних людських здатностей. Інтелект цінують вище за чуття, волю — вище за звичайний інстинкт. Навіть якщо абстрагуватися від якісних цінностей, якими може і повинна бути наділена людська воля, духовний акт вільної і свідомої волі значно перевершує у своїй онтологічній гідності звичайний інстинкт. З цього випливає, що навіть якщо й не існує ерархічної градації в структурі онтологічної цінності людини, яка відповідала б ерархічній шкалі окремої ціннісної сфери, щось подібне до цієї ерархії знаходимо при розгляді різних людських здатностей. Так, говоримо про вищий рівень духовної сфери порівняно зі сферою життєвою чи ірраціональною. Те саме стосується за аналогією різних тілесних чуттів. Ми говоримо, наприклад, що зір важливіший чи навіть шляхетніший за відчуття смаку.

Це, однак, не змінює того факту, що градація, наявна у сфері якісних цінностей, не існує в тому самому вигляді у сфері цінностей онтологічних. У межах одного й того самого типу буття одне суще цього типу володіє своєю онтологічною цінністю не більше, ніж інше. Неможливо, щоб гідність людської природи чи безсмертної душі людини більшою мірою була притаманна одній людині, аніж іншій. З іншого боку, немає нічого неможливого в тому, щоб одна особа була смиреннішою, розумнішою, красивішою, ніж інша.

У цьому відношенні треба, однак, остерігатися певного непорозуміння. Буває, про якусь особу говорять, що вона втілює *ідею* людини більшою мірою, ніж інша. Так, про видатну особистість кажуть: „Оце справді — людина“. При цьому здається, що в такій людині своє найвище сповнення знаходять всі основні людські здатності і що завдяки цьому вона на голову вища від решти людей. Чи не це мають на увазі, коли вирізняють справді видатну особистість з-поміж усіх інших? Але зверніть увагу, що тут уже саме вживання слова „особистість“ замість „особа“ вказує на те, що не йдеться про онтологічну цінність людини як такої. Вживаючи слово „особистість“, ми посилаємося на всі якісні цінності, які людина покликана реалізувати у своєму житті і до яких вона призначена згідно зі своєю природою. Сама по собі онтологічна цінність не може належати одній особі більше, ніж іншій. Навіть щодо людини несповна розуму було б хибно стверджувати, що їй властива менша чи нижча онтологічна цінність. Від нормальної особи вона відрізняється фактором зовсім іншого порядку, який більше нагадує відмінність між потенційною можливістю та її фактичною актуалізацією, аніж відмінність щодо рівня цінності.

Ще одна характерна відмінність між онтологічною цінністю особи та її моральними цінностями стосується способів реалізації їх. Як уже було зазначено, онтологічна цінність, або дорогоцінність людської особи як такої, реалізується вже через сам факт існування людини. Лише за цілковитого знищення людської особи, якби, скажімо, Бог припинив підтримувати її існування, перестала б існувати й її онтологічна цінність. Своєю чергою, моральні цінності стають реальними на основі вільної настанови особи, наприклад через наділеність її якоюсь чеснотою. Відповідно, моральна цінність перестає існувати, коли людина втрачає цю чесноту. Причому втрата чесноти таким шляхом вважається моральним злом. Якщо ж смиренна особа перетворюється в гіпно внаслідок припинення *concursum divinum* (лат.: Боже співдійня *Red.*), моральна цінність, властива її смиренню, хоч і

перестає існувати *hic et nunc* (лат.: тут і тепер. — *Ред.*), але зовсім по-іншому, ніж це відбувається через втрату чесноти, внаслідок чого людина наділяється моральним злом. Таке руйнування було б злом фізичним, а не моральним. У попередньому прикладі, навпаки, йдеться про справжнє знищення моральної цінності, яке передбачає виступ проти неї самої, тоді як в останньому — лише про вилучення онтологічної основи, необхідної для реалізації цієї моральної цінності.

Хоч людська особа гіпотетично може бути знищена внаслідок припинення *concursum divinum* (що ми, зрештою, відкидаємо), скидається на те, що онтологічна цінність людської особи ніколи не перестає бути реальною доти, доки існує ця особа. Людина, однак, настільки призначена для досягнення своєї моральної досконалості, що невдача в цьому не може не позначитися й на її онтологічній цінності і навіть означає її змарнування.

І нарешті, останнє, що стосується відмінності між онтологічними та якісними цінностями. Вони відрізняються також за способом їхньої приналежності до наділеного ними суцього. Деякі з уже згаданих ознак яскраво унаочнюють цю відмінність. Як було вже зазначено, онтологічна цінність настільки тісно пов'язана з відповідним суцям (у нашому випадку — з людською особою), що просто неможливо окреслити цей зв'язок як участь у цінності. Стосовно ж моральної доброти, існує навіть якась схильність розглядати акт прощення як такий, що *бере участь* у моральній цінності щедрості та милосердя<sup>8</sup>. У цьому розумінні онтологічна цінність іманентна, а моральні цінності — трансцендентні щодо наділеного ними суцього.

Наведені міркування аж ніяк не означають намагання звести онтологічну цінність до самого суцього чи якось отождивити це суще з його онтологічною цінністю. Про це вже була мова. Йдеться лише про бажання дати належне пояснення численним фактам нашого досвіду, які стосуються онтологічної цінності того чи іншого суцього. Так, мабуть, не випадково при посиланні на онтологічну цінність якогось

<sup>8</sup> Наведені міркування аж ніяк не означають, що тим самим моральні цінності мають якусь окрему *дійсність*, де вони реально існують незалежно від будь-якого суцього. Свою остаточну, субстанційну дійсність вони мають у Богові, а в сотвореному світі стають конкретною дійсністю тільки внаслідок втілення їх в актах людської чи ангельської особи. За своєю суттю, однак, вони відзначаються згаданим трансцендентним характером, що дає нам можливість пережити їх як неповторне післання від когось вищого від нас Бога.

сушого говорять про *добро*, тоді як у моральній сфері — про моральну *цінність*. Річ у тім, що онтологічна цінність настільки вбудована в саме буття сушого, настільки злучена з ним, що просто напрошується бажання сформувати одне поняття, яке охоплювало б усе — і це окреме суще, і його цінність. Інакше — з моральними цінностями, трансцендентний характер яких підштовхує нас до формування поняття об'єктивної важливості як такої.

Як видно з попередніх міркувань, у сфері цінностей, окрім відмінності між різними ціннісними сферами, існує ще більш вагома відмінність — між онтологічними та якісними цінностями. Вона вочевидь не обмежується лише однією зі своїх конкретизацій — відмінністю між онтологічною цінністю особи та її моральними цінностями. Цей приклад мав прислужитися нам для кращого уявлення глибини відмінності між суттю цих цінностей. Адже існує також онтологічна цінність матерії, яка дає про себе знати в її твердості, динамізмі та силі, онтологічна цінність рослинного та чуттєвого життя й т. ін. З іншого боку, не менш типовими — порівняно з моральними — представниками якісних цінностей є цінності естетичні.

Підсумовуючи, зауважуємо „двополюсність“ ціннісного світу, де на одному боці перебувають найрозмаїтіші онтологічні цінності: величність матерії, велич життя, цінність людини чи ангела, а на іншому — не менш розмаїті ціннісні сфери, кожна з яких вміщає декілька цінностей якісного характеру. В основі цієї „двополюсності“ лежить набагато глибша відмінність, ніж та, що існує між кількома ціннісними родами. Це дає нам право стверджувати, що онтологічну цінність — порівняно з якісною — можна вважати цілковито інакшим типом цінності.



## ГЛАВА 11

### ЄДНІСТЬ ЦІННОСТЕЙ

Як вже згадувалося, характерною рисою якісних цінностей є те, що кожній позитивній цінності відповідає протилежна їй антицінність. За своїм характером це зовсім не контрадикторна протилежність. Докорінна відмінність між цінністю та антицінністю не зводиться також і до звичайної якісної протилежності. Адже спосіб заперечення несправедливістю справедливості, скнарістю — щедрості, моральною злобою — моральної доброти не є способом заперечення, властивим контрадикторній протилежності (оскільки йдеться про щось більше, ніж звичайну відсутність позитивної цінності). Не є це протилежність і того кшталту, яка існує між білим та чорним, зеленим та червоним кольорами чи навіть між насолодою і болем. Антицінність є настільки якісно визначеною, настільки характерною за своєю якістю, що її просто не можна кваліфікувати як суто контрадикторне заперечення.

З іншого боку, антицінність настільки прямо протилежна до позитивної цінності, настільки залежна у своїй суті від заперечення її, що вона просто не може перебувати на тому самому рівні буття, що й позитивна цінність. Якщо взяти для порівняння протилежність зеленого та червоного кольорів, то одразу побачимо, що зелений колір є настільки ж самим собою, як і червоний. А тому його можна збагнути без усякого посилання на червоний. Навіть у разі потреби встановлення суттїсної ідентичності чорного та білого кольорів, де білий здається позитивнішим, замало було б назвати білий позитивним полюсом цієї протилежності, а чорний — її негативним полюсом. Так само щодо болю і насолоди: навіть якщо назвати біль негативним, а насолоду — позитивною, значення цього протиставлення полягатиме не у ствердженні, що біль за своєю якістю передбачає якесь скерування проти насолоди та означає її заперечення, а тому з необхідністю передбачає і віднесення до неї. Негативний аспект болю є його звичайною якісною ознакою, яка вказує на ворожий характер болю, як і на те, що він є напастю, яка не повинна існувати і якої слід позбутися.

Обсяг цієї книги не дозволяє нам присвятити цій тематиці достатньо уваги і таким чином детально проаналізувати якісну протилежність, яка існує між моральним добром і злом, красою й потворністю,

розумом і дурістю, поверховістю та глибиною й т. ін. У сфері онтологічних цінностей, як уже було вказано, про таку контрарну протилежність немає й мови. Що стосується онтологічної цінності людини, гідності та дорогоцінності людської особи, наділеної безсмертною душею і здатної здійснювати духовні акти, антитеза полягає лише в небутті цієї цінності, а не в якійсь якісно визначеній антицінності, протилежній до неї.

У сфері цінностей, однак, існує й інший, доволі-таки своєрідний, тип протилежності, який ми назвемо „полярністю“. Ця полярність існує не стільки між негативними та позитивними цінностями, скільки як серед самих позитивних, так і негативних цінностей. Так, одна й та сама річ навряд чи може бути настільки ж величною, приголомшливою й захопливою, як, скажімо, Гімалайські гори, і водночас настільки милою, чарівною й тендітною, як квітуча вишня чи фіалка. Полярними, а отже й непокєднувальними в одній речі, також виглядають ціннісні прикмети урочисто-трагічного й потішно-комічного. Одна й та сама людина не може бути наділена величезною життєдіяльністю та неземною ніжністю. Подібним чином, одна й та сама річ не може бути одночасно нудною та загрозливо страшною або одна й та сама людина — похмуро апатичною, байдужою і водночас надзвичайно запальною та нервово-дратівливою.

Виключність, притаманна подібній полярності, аж ніяк не тягне за собою якогось протиставлення чи антагонізму. Це видно хоча б з того, що полярність можлива серед самих цінностей (або антицінностей). Тому вона є не протилежністю якихось ворожих одне одному елементів, а радше комплементарною (чи навіть привітною) полярністю, якщо мова, звісно, йде про якісні цінності. Виключність полярних цінностей не є наслідком їхнього нібито якісно протилежного характеру, а радше є наслідком простої нездатності одного й того самого об'єкта бути одночасно наділеним цими різними цінностями чи антицінностями. Ця виключність, певна річ, передбачає й певну якісну відмінність, чи навіть полярність, позитивних цінностей, але закорінена вона, зрозуміло, не в їхній позитивності як такій.

Такі взаємовиключні прикмети є, отже, позитивними цінностями і переважно навіть належать до однієї ціннісної сфери. Так, велична грандіозність і тендітна чарівність є естетичними цінностями, кожна з яких по-своєму відображає одну-єдину красу. Тут немає й мови про якийсь протистояння між ними в значенні якісної несумісності чи ворожожї протилежності. Радше навпаки, вони є посланцями однієї й

тієї самої абсолютної краси, не ворогуючи, а взаємно доповнюючи одна одну.

Подібна виключність є наслідком метафізичної обмеженості сотворених сущих. Обмеженість контингентного суцього у його здатності бути носієм полярних якісних цінностей пов'язана з обмеженістю його онтологічних досконалостей. Відповідно, що вищого рівня сягає якесь суще в ерархії буття, і що більшою є його онтологічна повнота, то більший діапазон якісних цінностей воно може втілювати, хай якими відмінними та „віддаленими“ є вони між собою.

Так, обмеження, притаманні матерії, пояснюються тим, що її онтологічні цінності належать лише до однієї сфери, тоді як людська особа містить у собі онтологічні цінності та досконалості різного порядку — наприклад, матеріального буття, органічного життя та духовного існування. У нашому контексті йдеться, щоправда, про цінності, які не є віддаленими одна від одної в значенні досконалостей різного порядку, як, скажімо, тілесна досконалисть сили від духовної досконалості знання. Нас радше цікавить дистанція між якісними цінностями, які належать до однієї й тієї самої ціннісної сфери, але займають у ній настільки віддалені позиції, що, здавалося б, майже протистоять одна одній.

Так от, виключність таких цінностей означає лишень те, що, наприклад, одна й та сама *особа* не може володіти обома *віддаленими* цінностями нараз. Для порівняння: якщо певні цінності взагалі не можуть належати окремим типам сущих (наприклад, моральні цінності принципово не можуть належати неособовим сушим), то дві полярні цінності цілком можуть бути властивостями одного й того самого роду чи виду, але не одного і того самого представника цього роду чи виду.

Для того щоб виокремити своєрідну природу цієї „привітної“ полярності серед цінностей, слід вказати на чотири типи виключності. Перший та найбільш формальний — це виключність між існуванням та неіснуванням. Її назвемо контрадикторною виключністю.

Другий тип стосується більш вагомої антитези, яка, порівняно з попередньою, має якісно новий характер. Це протилежність між правдою і неправдою, а понад усе — між добром і злом. Тут відмінність від попереднього типу виключності визначається тим, що негативний відповідник не є лише відсутністю позитивного, а володіє власною *суттю*. Так, скажімо, моральне зло не є лише відсутністю морального добра. Мало того, воно більше протилежне моральній доброті, ніж сама її відсутність. Це щось якісно і принципово несумісне з нею, навіть вороже щодо неї. І в цьому полягає друга ознака цього типу

виключності: ворожість, суперечність, засудження негативного позитивним, бунт негативного проти позитивного. Ця риса дає про себе знати також і у практиці посилання на одне (тобто добро) як щось позитивне, а на інше (тобто зло) — як щось негативне, навіть якщо тут негативне аж ніяк не є синонімом відсутності позитивного. Це передбачає абсолютну першість позитивного стосовно негативного<sup>1</sup>.

По-третє, існує також антитеза, для якої навіть якщо й характерна певна ворожість, неминуха боротьба одного „полюса“ проти іншого, все це „вирівнюється“ чи „компенсується“ в її плодах. Іншими словами, це антитеза, яка веде до вищого синтезу. Ця плідна полярність виявляється, для прикладу, в історії, особливо в історії людської думки, у сфері культури, а також у відносинах між народами. Саме її стосуються слова Геракліта: *Polemos pater panton* (Війна є батьком усіх речей), які певною мірою можна вважати слушними, якщо, звісно, замінити слово *panton* (усі речі) словами „багато речей“. Саме тут також знаходить певне виправдання гегелівська триада: теза, антитеза, синтеза.

По-четверте, серед цінностей існує також полярність, яка нас безпосередньо цікавить. Це цілковито доповнювальна полярність, яка не лише є плідною, а й має привітний характер і зовсім не передбачає якогось протиставлення. Її можна порівняти з полярністю чоловічої та жіночої статі. Ця полярність не лише сумісна з внутрішньою єдністю цінностей, а й передбачає таку єдність. Дві цінності такого гатунку, як, скажімо, милосердя та могутня сила, лагідність та незворушність *miles Christi* (Христового воїна), є променями одного сонця. Своєю інакшістю вони виявляють безмежність абсолютного добра і краси, а також підтверджують слова св. Якова: *Pater omnium luminum* — Отець усього світла (Як. 1, 17).

Що вищого рівня істота, то більше вона здатна реалізовувати відмінні та віддалені одне від одного цінності. На надприродному рівні лише участь у житті Бога дає людині змогу здійснити далекоюжне *coincidentia oppositorum*, поєднання протилежностей. Зрозуміло, це *coincidentia oppositorum* за ніяких обставин не стосується антитези позитивних цінностей та антицінностей, як не стосується воно і протилежності існування та неіснування. Його місце серед цінностей та

<sup>1</sup> Неможливо й навіть абсурдно називати Бога *coincidentia oppositorum* у ширшому як цієї контрарної, так і вже згаданій контрадикторній виключності.

досконаlostей, які виключають одна одну внаслідок обмеженості самого сушого<sup>2</sup>.

У цьому контексті нас цікавило передусім те, щоб відрізнити цю виключність від антитези, властивої негативним та позитивним цінностям. З іншого боку, цікаво зазначити, що виключність, яку знаходимо у сфері позитивних і навіть негативних якісних цінностей, аналогічна тій, яка по-своєму характерна для цінностей онтологічних.

Онтологічна цінність кольору відрізняється від тієї, якою володіє звук, хоча б тому, що колір як колір не може одночасно бути звуком. Тож такі цінності просто не можуть зустрітися в одній і тій самій „точці“ всесвіту. Щоправда, буває, що суще вищого порядку володіє онтологічною цінністю й досконалістю сушого нижчого порядку. Це справедливо, наприклад, щодо тварини, яка, окрім вегетативного виміру життя, володіє ще й його чуттєвим виміром. З іншого боку, рослини наділені деякими цінностями та досконаlostями, яких немає у тварин. Якщо ж вести мову про абсолютне буття, неможливо не визнати, що воно володіє всіма можливими онтологічними та якісними цінностями *per eminentiam* (лат.: найвищими. — *Ред.*).

При цьому треба взяти до уваги, що виключність якісних цінностей зумовлена передусім чи навіть виключно обмеженістю контингентного буття, тобто неможливістю реалізації цих цінностей в одному й тому самому сушому, тоді як їхня полярність виразно закорінена у їхньому якісному характері. Їхня полярність не є звичайною „інакшістю“, якою, наприклад, визначається характер виключності онтологічних цінностей кольору та звуку. Щоправда, їхня протилежність стосується не їхнього ціннісного характеру, а суто їхньої якості. Водночас це антитеза дружніх елементів, які доповнюють одне одного. А тому така полярність аж ніяк не порушує засадничої єдності всіх позитивних цінностей, справжньою протилежністю до яких є лише антицінності.

---

<sup>2</sup> Див.: Dietrich von Hildebrand. *Transformation in Christ* (Преображення у Христі). — New York: Longmans, Green and Co., 1948.

## ГЛАВА 12

### ЦІННІСТЬ І БУТТЯ

Однією з найголовніших проблем метафізики було і залишається питання зв'язку між буттям та цінністю. В цьому контексті ми не ставимо собі за мету запропонувати систематичне дослідження цієї проблеми чи відповісти на всі пов'язані з нею запитання. Наше завдання — лише подати деякі причетні до неї факти, здатні висвітлити специфіку цієї проблематики та вказати напрям для її глибших досліджень.

Перший вагомий факт стосовно цього зв'язку між буттям і цінністю полягає в тому, що *поняття добра не ідентичне із поняттям буття*. Хай який зв'язок є між ними, неможливо виробити поняття важливості сущого лише на основі ствердження, що воно існує. Про це вже була мова в нашому дослідженні важливості у першій главі. Це залишається справедливим і стосовно зв'язку між внутрішньою важливістю, або цінністю, й буттям. Про це свідчить будь-яке намагання з нашого боку встановити, чи якесь реально існуюче суще є добрим чи ні, чи має воно якусь цінність чи не має ніякої. І пояснюється це тим, що знання про реальне існування якогось сущого ще аж ніяк не означає, що ми знаємо, добрим чи злим воно є. Так, почувши про якусь політичну партію, ми починаємо детально вивчати її політичну платформу — для того щоб дізнатися, якою ж є її мета: доброю чи злою, а отже, добром чи злом вважати її існування. Констатуючи існування чого-небудь, ми ще не порушуємо питання про його цінність<sup>1</sup>. Звісно, досліджувати якесь суще, його природу та існування можна й не звертаючись до його цінності. Такий підхід дуже поширений — зокрема, в наукових дослідженнях матерії та життя чи

---

<sup>1</sup> Це дуже чітко висловив св. Августин: *Hoc autem interest, quod ad cognoscendum satis est, ut videamus ita esse aliquid vel non ita, ad iudicandum vero addimus aliquid, quo significemus posse et aliter; velut cum dicimus: „Ita esse debet“, aut: „Ita esse debuit“, aut: „Ita esse debebit“, ut in suis operibus artifices faciunt.* (Бо вистеється про те, що для пізнання достатньо, щоб ми бачили щось і бачили, яке воно: таке чи таке, та щоб додали до судження щось, чим ми означаємо, що може бути й інакше; наприклад, коли ми кажемо: „Так повинно бути“, чи „Так повинно було бути“, чи: „Так повинно буде бути“, як [це] чинять митці у своїх творах). *De Vera Religione* (Про істинну релігію), 58.



навіть у щоденному житті з його дещо прагматичним підходом до багатьох речей, якими за таких обставин цікавляться лише як практичними засобами.

Мало того, самі слова із Книги Буття: „І побачив Бог, що воно добре“, — свідчать про різницю між поняттями добра та буття. Адже ці слова означають щось значно більше, ніж: „Він побачив, що воно існує“. Хай якою тут є цінність, на яку вказує слово „добро“, воно аж ніяк не є синонімом слова „існування“.

Стверджуючи, що поняття цінності й буття не є тотожними, ми маємо на увазі не лише якісні, а й онтологічні цінності. Мало того, це також стосується й тієї цінності, якою володіє кожне суще вже через те, що воно є чимось реальним.

І тут ми підходимо до другої важливої думки у цьому контексті: існує так звана загальна цінність, властива буттю як такому. Це не означає, що цим твердженням ми постулюємо за означенням, що *цінність* є властивістю буття. Мається на увазі, що шляхом філософського аналізу дійсності можна досягти розуміння, що буття як *таке* володіє певною цінністю. Тільки виробивши поняття цінності на основі тих ситуацій, де особлива природа цінності виявляє себе найяскравіше (наприклад, в якісних цінностях), можна очікувати на успіх дослідження стосовно загальної цінності буття та її інтуїції. Кожне суще володіє певною цінністю вже з огляду на те, що воно є *чимось*, що воно існує. Ми можемо вловити цю цінність, зокрема, порівнюючи суще з простою вигадкою.

Якщо порівняти змістовну порожнечу, а тим більше беззмістовність, які нерідко трапляються у сфері чогось вигаданого, з його залежністю від гри нашої уяви, з автономною сталістю буття, яка певним чином зобов'язує нас, важко не помітити цієї найзагальнішої цінності буття як такого, його гідності, величності й важливості.

Не менш яскраво ця унікальна цінність, властива самому буттю, проявляється при дослідженні таїни буття, а особливо при його порівнянні з небуттям (наприклад, з об'єктом помилки чи ілюзії). Таке споглядання буття, тобто буття як такого, а не диференційованого у різних його формах, властиве лише філософії. В нашому нефілософському підході до дійсності нас цікавить не так буття загалом, як його конкретизація в окремих сущих. Тож не дивно, що за таких обставин цінність, властива буттю як такому, здебільшого не усвідомлюється.

В попередній главі ми розрізнили якісні та онтологічні цінності. Очевидно, формальна цінність буття як такого не є якісною цінністю,

такою як моральна цінність чистоти чи естетична цінність краси. Вона також відрізняється і від онтологічних цінностей. Її, шоправда, без будь-яких застережень можна назвати онтологічною. Мало того, вона більше ніж будь-що заслуговує на таку назву. Річ, однак, у тім, що вона таки відрізняється від тієї цінності, яку ми назвали онтологічною і яка закорінена у специфічній природі окремого сушого (наприклад, цінність рослини чи живої істоти, цінність людської особи, її гідність та важливість). Загальна цінність буття набагато формальніша за будь-яку онтологічну цінність, втілену в особливій природі окремого сушого.

Тоді як онтологічні цінності закорінені у специфічній природі окремого сушого, в його особливій якісній формі, загальна цінність буття міститься в бутті як такому, у його статусі як заперечення небуття. Вона завдячує свій ціннісний характер тому фактові, що буття є „чимось“, що це „щось“ „просто“ має суть та існування, хай якими є особливості його природи. Формальність цієї цінності є настільки суттєвою, що вловити її можна лише на шляхах вельми абстрактного мислення, а саме: за допомогою третього ступеня абстракції, за аристотелівсько-томістичною термінологією. Отже, різниця між цілковито загальним, формальним типом цінності буття як такого та цінностями, які ми свого часу назвали „онтологічними“, є очевидною.

Однак ця цінність буття як такого є настільки формальною, настільки віддаленою за своїм характером від якісних цінностей, що ніколи не виявляється у своїй повноті та величі в окремому сотвореному сушому. У всіх сущих, приналежних до вищих рівнів буття, якісні та онтологічні цінності настільки виразно перебувають на передньому плані і за своєю важливістю настільки перевершують цю формальну цінність буття, що вона немовби розчиняється в якісних та онтологічних цінностях цих сущих. Іншими словами, формальна цінність „буття чимось“ у його характері протилежності до небуття поглинається цінністю специфічної суті окремого сушого. Формальна цінність існування поглинається цінністю існування *саме цього* наділеного онтологічними та якісними цінностями об'єкта.

Це, однак, не означає, що на тлі таких сущих, як, скажімо, бракований інструмент, позбавлених усіх якісних та будь-яких помітних онтологічних цінностей, а тому нейтральних та незначних з аксіологічної точки зору, формальна цінність буття як такого виділятиметься яскравіше. Як показує досвід, радше навпаки. Річ у тім, що така цінність притаманна передусім буттю загалом і виявляється лише тоді, коли ми на певному рівні абстрактного мислення розглядаємо буття як

таке. Участь бракованого інструмента в цій цінності не стає помітнішою внаслідок його відносної нейтральності і виразно відрізняється за своєю „інтимністю“ від того, як кінь чи людина втілюють свої онтологічні цінності. Тож без відповідної абстракції не обійтись і тут.

Для того щоб виявити величність і дорогоцінність, якою володіє навіть нікому не потрібний інструмент з огляду на його формальний статус чогось реального та існуючого, нам треба дещо дистанціюватися від самого суцього і подумати про буття як таке. Іншими словами, цією цінністю володіє буття загалом, окреме ж суще нижчого за рівнем буття служить радше прикладом такої цінності, ніж справді втілює її.

Тож не дивно, що усвідомлення цієї цінності приходить до нас деінде, а не у нашому звичному підході до життя, де багато суцих виявляють свою відносну нейтральність. У бракованому знарядді праці чи камені, що лежить на дорозі, ми вбачаємо щось нейтральне, незначне, щось таке, що не має особливої цінності. Те саме стосується й багатьох фактів, які сприймаються як неминучі реалії (наприклад, що камінь має певну вагу або що він впаде, якщо випустити його з рук). Лише в особливих ситуаціях може прийти певне усвідомлення загальної цінності буття як такого.

Так, ця цінність буття може набути певного досвідного звучання у голосі сумління, яке застерігає нас утримуватися від брехні. Адже брехня є типовою неповагою до гідності та величі буття. Брехун поводиться так, ніби реальність перебуває в його повному розпорядженні чи під його всевладдям. Він схильний заперечувати існування якогось факту, як тільки, на його думку, цей факт із тієї чи іншої причини не підходить для його мети або якщо визнання його може потягнути за собою неприємні для нього наслідки — наразити на якусь небезпеку чи просто збентежити. Якщо абстрагуватися від пов'язаного з брехнею обману, який, до речі, сам по собі не завжди є морально неправомірним, внутрішня неморальність будь-якої брехні полягає, зокрема, у вияві неповаги до цінності буття як такого. Ця неповага проявляється передусім через свідоме непідпорядкування нашого твердження дійсності, незважаючи на те що вже сама природа твердження вимагає від нас щось зовсім протилежне. Інша вагома підстава неморальності брехні — зловживання даним нам привілеєм за допомогою наших тверджень немовби „копіювати“ дійсність. Тут брехня межує з виявом неповаги до величі та незмінного значення дійсності.

Отож, усвідомлюючи обов'язок говорити правду та утримуватися від лжі, ми у характерний спосіб відповідаємо на цінність буття як

такого. Адже саме тут вона дає нам про себе знати найбільш помітно, зобов'язуючи при цьому підпорядковуватися їй. Окрім усього іншого, цінність буття як такого відображається також у величі та красі самої правди.

Базова цінність буття не менш яскраво впадає в око й тоді, коли ми усвідомлюємо, що переважно людина воліє за краще знати хай яку безрадісну дійсність, але все ж таки дійсність, аніж залишатися в полоні щасливих ілюзій. Якщо ж ми усвідомимо, що тут ідеться навіть не так про фактичний стан справ, як про повинність, тобто що так і *повинно* бути, на такому тлі наша цінність показує себе справді „у повній красі“. Гідність і внутрішня велич буття закликають нас визнати і потвердити його. Вони забороняють нам нехтувати дійсністю й шукати притулку у світі ілюзій та мрій, хоч якими втішними вони можуть бути. При цьому, однак, постає запитання: якщо це правда, що будь-яке суще володіє цією загальною цінністю, чи ж можна тоді називати одні речі нейтральними та протиставляти їх іншим як таким, що наділені цінністю?

Відповідь не забариться. Якщо якесь суще не володіє жодною якісною та онтологічною цінністю (або навіть якщо й володіє, то настільки незначною, що нею можна просто знехтувати — *quantité négligeable*), його й справді можна вважати якоюсь мірою нейтральним.

Ця нейтральність — у розумінні відсутності якісних та онтологічних цінностей — повністю виправдовує ставлення до такого сушого як до чогось нейтрального *загалом*, навіть якщо воно й бере участь у загальній цінності буття як такого. Звісно, буває, що й загальна цінність буття може зобов'язати нас до визначеної відповіді, однак це стається не надто часто. Ще краще це видно, якщо не просто взяти до уваги фактичну різницю між формальною цінністю буття й онтологічними та якісними цінностями, а й пригадати собі відмінність характеру та глибини зв'язку сушого з цими різновидами цінностей. Щодо загальної цінності буття можемо сказати, що окреме, конкретне суще лише демонструє її, а щодо онтологічної та якісних цінностей — що воно їх втілює.

Врешті-решт, йдеться ні про що інше, як про усвідомлення того, що різниця між об'єктами, які виявляють себе нейтральними, та об'єктами, наділеними цінністю, цілком закорінена в самих речах, тобто має за підставу *fundamentum in re* (лат.: основа в речі. — *Ред.*).

Підсумовуючи, можна сказати: існує формальна цінність буття як такого, яку слід чітко відрізнити від онтологічних, а *тим більше* від якісних цінностей. Тільки при розгляді буття загалом вона здатна

проявитись у повноті своєї величі та глибини. Будь-яке суще, однак, хай якою є його природа та інші особливості, так чи інакше бере участь у цій цінності.

У нашому буденному підході до життя і світу така цінність не відіграє значної ролі. Лише вряди-годи вона справді красномовно промовляє до нас, особливо ж тоді, коли адекватна відповідь на неї стає для нас — не більше й не менше — моральним обов'язком. Це, наприклад, стосується обов'язку утримуватися від брехні, плекати чесноту пошани, а також недопустимості втечі від дійсності у світ мрій.

При цьому, однак, треба згадати, що існує кілька настанов, які, здавалося б, передбачають усвідомлення загальної цінності буття, хоч у дійсності все відбувається дещо по-іншому. Якщо стосовно якоїсь речі чи ситуації ми лише дотримуємося нейтральної внутрішньої логіки речей, то навряд чи відповідаємо таким чином на саму цінність буття. Зрозуміло, що для досягнення своєї мети ми повинні *зважати* на внутрішню логіку речей. Так, для конструювання якоїсь машини, треба зважати на закони механіки, для кип'ятіння води — на закони, встановлені природою, для збереження здоров'я — на біологічні закономірності. І тут, і там, щоб дотриматися внутрішньої логіки речей, навряд чи знадобиться усвідомлювати якусь загальну цінність буття. Ця логіка речей зв'язує нас не з точки зору цінності, а як щось неминуче, якщо ми тільки не відмовимося від досягнення будь-якої мети взагалі. В ній ми не відчуваємо скерованого до нас заклику до підпорядкування. Радше вона зв'язує нас із характерною для себе байдужістю, немовби змушуючи нас до цього.

Що ж, для того щоб дотримуватися внутрішньої логіки речей, немає особливої потреби усвідомлювати цінність буття. Та й узагалі така потреба виникає не часто. Лише святі по-справжньому здатні, навіть за цих обставин нейтрального пристосування до дійсності, пам'ятати про загальну цінність буття і відповідати на неї. Втім, тоді це буде відповіддю вже на щось більше, ніж суто цінність буття як такого. Їхня відповідь стосуватиметься цінності, яку кожне суще завдячує своєму характерові Божого творіння, своєму статусові *imago Dei*, скінченному образу Безмежного Добра. Згодом ми зрозуміємо природу цієї цінності трохи краще.

З цим ми впритул наближаємося до наступного твердження. Ні онтологічні, ні тим більше якісні цінності не можуть бути виведені з загальної цінності буття як такого. Це, зокрема, означає, що знання про наділеність сущого цією цінністю ще не дає нам права судити про

наділеність цього суцього онтологічними чи якісними цінностями. На основі звичайної констатації реального існування якогось суцього, що дає нам змогу твердити про його загальну цінність, ще не можна судити про його особливу онтологічну, а тим більше якісну цінність. Мало того, немає підстав вважати формальну цінність буття як такого основною, чи то базовою, цінністю, до якої можна було б звести всі інші види цінностей чи розглядати її як їхнє джерело. Навіть спостереження, що будь-яка цінність має загальну цінність буття за передумову, а за своєю абстрактністю значно поступається їй, не є вагомою підставою для надання формальній цінності буття якоїсь аксіологічної переваги перед усіма іншими цінностями. Рівень абстракції, який вимагається від людини з метою усвідомлення чогось, аж ніяк не збігається зі становищем, яке займає це суцше в ієрархії цінностей. Переконавання, що прилучення до щораз вищих сфер буття і вренті-рентг до самого Найвищого Буття відбувається на шляху дедалі більшої абстракції, є більш ніж просто помилкою. Це неминуче закінчується чимось на зразок спінозівської тези, що Бог перебуває *поза* добром і злом, чи неоплатонівської концепції, що Богові не можна приписати ні того, що Він існує, ні того, що Він не існує.

Навіть якщо цінність буття як такого, завдяки своєму загальному та формальному характерові, притаманна всякому суцшому, онтологічні та якісні цінності цього суцього якоюсь мірою все ж таки перевершують і поглинають її. А тому навряд чи можливо вважати загальну цінність буття найвищою цінністю.

З іншого боку, однак, немає підстав вважати загальну цінність буття найнижчою цінністю. Намагання представити зв'язок між нею й онтологічними та якісними цінностями як такий, що загальна цінність буття займає стосовно них нижче місце в ієрархії ціннісного світу, не відображає дійсного стану справ. Щоправда, можна сказати, що на рівні конкретного суцього його онтологічна цінність здебільшого таки переважає загальну цінність буття, а саме коли відображає у собі порівняно високий буттєвий ступінь цього суцього. Так, онтологічна цінність людської особи значно переважає загальну цінність буття, якою ця особа, зрозуміло, також наділена. Ще більшою мірою це стосується якісних цінностей суцього, наприклад моральних цінностей особи. Якщо ж розглянути загальну цінність буття не як властивість окремого контингентного суцього, а як властивість буття взагалі, тут уже не скажеш, що вона перебуває на нижчому рівні, ніж онтологічні та якісні



цінності. Тут їхня перевага має вже дещо інший, не ерархічний, характер.

У твердженні, що Бог є Безмежним Милосердям, ідеться вочевидь про щось більше, ніж лише про те, що Він є Безмежним Буттям. Нехай перше твердження й має друге за передумову, все ж таки не можна не погодитися, що змістовна велич першого переконання незрівнянно перевершує змістовне багатство другого.

В Богові усі цінності є чимось одним. Розглядаючи будь-яке суще у світлі Божого творіння, ми одразу ж помічаємо, що окрім своїх онтологічних чи якісних цінностей воно володіє також і цінністю Божого творіння, творіння Безмежного Добра та Святості, а не лише загальною цінністю буття. Вже йшлося про те, що онтологічна цінність по-своєму відображає Бога, якісна ж цінність відображає Його ще глибше і безпосередніше. Так само й загальна цінність буття є відображенням Бога, а точніше — Божого безмежного буття. Своєю чергою ця нова цінність стосується сущого внаслідок його особливого зв'язку з Богом, а саме внаслідок факту його сотвореності Богом. Як наслідок, цей зв'язок із Богом як Безмежним Добром та Абсолютною Святістю „денейтралізує” дійсність, наділяє її тією непрямою гідністю, живе і безпосереднє пережиття якої є в якомусь сенсі привілеєм справді святих людей.

При цьому, однак, може постати запитання, чи не анулює наявність у кожному сущому гідності Божого сотворіння тих аксіологічних відмінностей, які існують між сущими завдяки наділеності їх певними онтологічними чи іншими цінностями. У відповідь не зашкодить зайвий раз наголосити, що гідність, якою кожне суще володіє внаслідок свого походження від Бога та участі у Божій Славі, аж ніяк не порушує ерархічних стосунків ні між онтологічними, ні між якісними цінностями. Усвідомлення ерархічного порядку у сфері цінностей настільки важливе, що без нього просто безглуздо було б говорити про повноцінне розуміння самих цінностей.

Наше наступне, цього разу четверте, твердження щодо зв'язку буття і цінності стосується того, що будь-яка цінність вже сама по собі є об'єктивно якимось буттям. Так, цінність буття як такого, онтологічна цінність окремого сущого, а також його якісні цінності, є буттям. Чи не було би безглуздом „приписувати” буттю те, що саме не є буттям? З одного боку, зрозуміло, що поняття цінності й буття не є ідентичними, що онтологічні, а тим більше якісні цінності не можна звести до чогось іншого чи вивести безпосередньо з поняття буття. З іншого ж боку,

цінності самі є буттям. Тут перед нами, без перебільшення, своєрідна таїна, яку нашому розумові під силу констатувати, але навряд чи можливо сповна збагнути.

Наступне, п'яте, твердження стосується аксіологічного зв'язку між якісними цінностями та їхнім існуванням. Якісні цінності повинні бути реалізовані, адже саме їхнє існування має у собі цінність. Якісні антицінності не повинні бути реалізовані, адже тут чимось добрим у собі є їхня відсутність. Не дивно, що наше прагнення до моральної досконалості містить у собі бажання як нашої наділеності чеснотами, так і знищення наших моральних вад. Так само метою справжнього аскетичного життя є покінчення з надмірною і невпорядкованою прихильністю до земних благ, знищення панування над нашою душею гордині та хтивості. А це, власне, й передбачає, що поява чеснот і знищення моральних вад вже самі по собі є чимось добрим.

Щось подібне ми відчуваємо й тоді, коли переймаємося злим вчином (хоч ким здійсненим) і хотіли б, щоб цього ніколи не трапилось. Адже вже саме *здійснення*, скажімо, акту вбивства є чимось злим. Таким ж є *існування* ненависті в душі конкретної людини. А це означає, що виникнення або існування морально злої настанови вже самі по собі є злом.

Не дивно, що за таких обставин ми кажемо, що було б краще, якби усього цього не сталося. І при цьому ми не лише бажаємо, щоб замість злого було здійснено добрий вчинок (скажімо, замість вибуху ненависті — прояв милосердя). Ми маємо також на думці, що в такій ситуації краще б узагалі нічого не діялось, ніж мало статися те, що сталося.

Звичайно, питання реалізації якісних цінностей чи антицінностей може виникнути лише в контексті можливої наділеності конкретного сушого тими якісними цінностями, які воно здатне чи навіть призначене втілювати. Лише стосовно такого конкретного сушого можна сказати, що було б не просто краще, щоб його якісні антицінності не існували, але так повинно бути. Вельми часто, однак, якісні цінності є настільки пов'язані з *raison d'être* цього сушого, що втілення ним якісних антицінностей обертається проти нього самого, а саме проти його онтологічної цінності, а також проти загальної цінності буття, яким воно володіє. Обертається так, що, можна сказати, було б краще, якби цього сушого взагалі не існувало або щоб воно перестало існувати. Насамперед це стосується багатьох акцидентів. Так, було б краще, якби ненависть і нечистота не з'являлися взагалі. Також

краще залишатися без ніякої музики, аніж завжди слухати посередню, неприємну чи вульгарну музику. Було б краще також, якби ніколи не існувало ересі, а філософська помилка ніколи не з'явилася.

Твердження св. Августина<sup>2</sup>, що навіть моральне зло, зрештою, може бути використане Богом на добро і що це більше, ніж усе інше, виявляє Божу всемогутність, зовсім не суперечить наведеним щойно думкам. Це треба пояснити, адже тут присутні два моменти, між якими потрібно провести чітке розрізнення. Що це за моменти?

Зрозуміло, що моральне зло саме по собі не повинно існувати; вже сама його поява є злом, і було б краще, якби його взагалі не було. Лише розуміння цього факту дає змогу збагнути значення думки св. Августина. Адже саме перегляд цього закону Божим Провидінням (тобто закону, що моральні антицінності не повинні існувати) й зумовлює винятковий і незвичний характер *felix culpa* (лат.: щаслива провина. — *Ред.*). А тому цей перегляд аж ніяк не суперечить істинності даного закону. Він не лише не скасовує його, але й має цей закон та його істинність за передумову. Він немовби ставить на ньому новий знак, надає йому нового значення, роблячи його однією з ланок причинного ланцюга, який веде до щораз вищого добра. При цьому, однак, не слід забувати й важливості того факту, що внаслідок наділеності якісними антицінностями було б краще, якби окремі суцї навіть не існували.

Усвідомлення загальної цінності буття ще не розкриває перед нами повної картини світу. Не виключено, що й матеріаліст здатний усвідомити цю формальну цінність буття, адже матерія також володіє нею. Матеріалістичний всесвіт, однак, був би, поза всяким сумнівом, обділеним всесвітом, позбавленим вищих онтологічних, а тим більше всіх вищих якісних цінностей.

Загальна цінність буття, якою кожне суцце наділене вже завдяки самому своєму існуванню, аж ніяк не гарантує того, що основний стрижень цього світу не є негативним з точки зору якісних цінностей. Представлення загальної формальної цінності буття радикальному песимістові не є аргументом проти песимізму. Це не тільки не переконає його особисто в безпідставності його власного песимізму. Воно виявиться безсилим і щодо того, щоб об'єктивно спростувати

---

<sup>2</sup> „Він не позбавив їх цієї влади (влади вільної волі), знаючи, що використати її зіпсутість на добро вимагатиме від Нього більшої могутності, ніж не допустити існування зла взагалі“. *De Civitate Dei* XII, 1.

песимістичні погляди як такі. Усвідомивши, що наділеність суцього якісними антицінностями може обернутися проти його ж онтологічної цінності і що реальне існування грішного ангела замість того, щоб бути добром, стає справжнім злом, — ми здатні також зрозуміти, що факт наділеності формальною загальною цінністю буття ще не дає нам підстав судити, яким насправді з аксіологічної точки зору є цей світ, чи є він у своїй основі добрим чи, навпаки, злим.

## ГЛАВА 13

### БЛАГОВІСТЬ ЦІННОСТЕЙ

**Н**амагаючись відповісти на питання, яким же є цей світ, що розгортається перед нами, годі заперечити, що зустрічаємося у ньому як зі світлом, так і з темрявою, як з добром, так і зі злом, як з радісними, так і зі сумними подіями. У цій незбагненній для розуму двоїстості, у цьому до болю реальному „співіснуванні“ цінностей та антицінностей, об'єктивного добра та об'єктивного зла для особи, у цьому чергуванні радостей і нещастя полягає, мабуть, одна з найхарактерніших ознак світу, в якому минає наше людське життя.

Мало того, негативна, трагічна сторінка людського життя була і є настільки визначальною, що Церква продовжує називати землю „долиною сліз“, немовби переосмислюючи слова Господні: „У світі страждатимете. Та бадьортеся! Я бо подолав світ“ (Ів. 16, 33). У Святому Письмі, а також у літургійних текстах знову і знову натрапляємо на свідчення про незаперечну і приголомшливу реальність зла у світі. Очікування обраним народом Месії, яким наповнені усі століття до приходу Христа, усвідомлення народом Ізраїля потреби у спасінні якраз свідчать, що дисгармонія та присутність зла є чимось дуже характерним для світу, в якому нам доводиться жити.

Чи ж можна собі уявити більш відверте визнання *реальності* зла, ніж це відбувається в акті спасіння людини через смерть на хресті Боголюдини — Христа? Чи ж могло б Євангеліє осмислено говорити про сатану як про втілення зла, князя цього світу, без визнання *реальності* зла? Чи можна було б узагалі зрозуміти ідею пекла без такого визнання?

Хай як прикро це визнати, але реальність зла усіх видів у „долині сліз“ є справді незаперечною. У *Benedictus* [“Благословен Господь, Бог Ізраїля” — гімн св. Захарії (див.: Лк. 1, 68-79), який співають на закінчення кожного богослужіння літургійного дня в латинському обряді (див. „Бревіарій”, латинський Часослов). — *Прим. ред.*] про тих, хто ще не визволені Христом, сказано, що вони „сидять у тіні смертній“. І навіть у язичницькій античності раз у раз знаходимо натяки на трагічне становище людини та присутність зла у цьому світі.

Тому, аби не поривати адекватного зв'язку з дійсністю, мусимо визнати реальну присутність у світі зла усіх видів. Для деяких філософів

це, щоправда, стало такою собі спокусою до формулювання песимістичної метафізики, а отже й переконання, що зло є остаточною реальністю.

Що стосується основних різновидів зла у світі, то першими серед них є, мабуть, якісні антицінності *людини*, особливо моральне зло, а крім того поверховість, дріб'язковість, глупота й подібні до них інтелектуальні антицінності. По-друге, існує широкий спектр об'єктивного зла для людини: усі види страждань — як фізичних, так і духовних, усі різновиди тілесних та психічних хвороб, вразливість перед сліпими силами природи, існування злих людей, непостійність друзів, наша власна обмеженість, яка дається взнаки у стількох ситуаціях нашого життя, а більш за все — смерть.

Усі ці різновиди зла є передусім об'єктивним злом для особи. Втім, з цього випливає й те, що вони самі теж є антицінностями. Трагічне становище людини є не лише злом *для* неї. Воно є чимось негативним *у собі*. Якщо на певний час відкласти вбік усе знання, отримане з Об'явлення, і подивитися на дійсність із перспективи суто природного досвіду, перед нами постане неспроста картина людського життя. З одного боку, ми опинимось у світі, наповненому численними онтологічними та якісними цінностями, незліченними об'єктивними благами для людини, багатьма радісними подіями та ситуаціями, — одне слово, усім тим, що спонукує нас тішитися щасливою долею людини та звеличувати обставини її життя. З іншого боку, перед нами постане світ, переповнений якісними антицінностями: неморальністю людини, її помилками та поверховістю, всіма видами об'єктивного зла для людини, руйнацією її власної природи, протистоянням нижчого в людському бутті вищому (що його так красномовно описав Платон у „Федрі“), — одне слово, настільки ворожими та загрозливими силами, що при погляді на такий світ не залишається нічого іншого, як лише зі сумом і тривогою констатувати справжню трагедію людського життя.

Більшість великих філософів усвідомлювали цю дуальність позитивного та негативного у світі, відому всім нам з особистого досвіду. Деякі філософи, однак, із тих чи інших причин помічали лише один з цих аспектів, виключаючи при цьому другий і стаючи або метафізичними песимістами, як Шопенгауер (Schopenhauer) чи Сартр (Sartre), або метафізичними оптимістами, як Ляйбніц (Leibniz) чи, в дещо іншому значенні, Руссо (Rousseau).

Втім, після усвідомлення існування обох аспектів буття і визнання їхньої реальності постає логічне запитання: „Який же з них має за собою остаточне слово?“ Проблема не в тому, чи справедливість



справді й за всяких обставин є добром, а несправедливість — злом. Йдеться, отже, не так про остаточний та абсолютний характер цінностей, як про засадничий зв'язок між цінністю і буттям, про те, чи на добро очікує остаточний і метафізичний триумф, чи безнадійна поразка. Йдеться, таким чином, про те, чи добро, правда і краса є лише ідеальними сутностями, чи повноцінною субстанційною дійсністю. А відтак, чи триумфує-таки в кінцевому підсумку благородне та величне у цьому світі над злим та підлим, попри далеко не привабливий вигляд світу. Це зміст першого великого запитання.

Друге засадниче питання стосується самої *людини*. Чи є гармонія і щастя *нашою* остаточною долею? Чи існує інший, вищий світ, де всі наші найшляхетніші прагнення, наша туга за абсолютною гармонією, абсолютним добром, вічним життям будуть здійснені, а всі наші негарзди навіки подолані?

Ці два питання надзвичайно тісно пов'язані між собою. Адже позитивна відповідь на друге можлива лише за позитивної відповіді на перше. Позитивна відповідь на перше, однак, не обов'язково веде до позитивної відповіді на друге.

Без допомоги Об'явлення ми навряд чи могли б знайти відповідь на друге питання. Відповідь на перше, однак, можна знайти вже у межах метафізики. Важливо пам'ятати, що перше питання стосується не загальної цінності буття. Питання полягає не в тому, чи залишається за цією цінністю остаточне слово, що означало б тільки, чи буття як таке в кінцевому підсумку триумфує над небуттям. Навіть матеріаліст відповів би на таке питання ствердно. Така ствердна відповідь, однак, анітрохи не спроможна спростувати погляди песиміста, та й нас вона, чесно кажучи, не особливо розрадить.

Лише зосередившись на розгляді якісних цінностей та характерові їхнього послання про дійсність, можна дійти до справжньої суті цього питання. Краса чудового заходу сонця, чистота Йосифа в його непроступливості супроти спокус жінки Потіфара, внутрішнє добро глибокого каяття — все це завдяки своєму ціннісному характерові є немовби посланням зверху. Мало того, у цьому всьому відчувається щось на зразок *обіцянки*, що велич та внутрішнє світло, якими виблискують цінності, є не лише суто їхньою якісною характеристикою, а й переможною метафізичною *дійсністю*. Навіть якщо якісні цінності й не мають тут, на землі, ні субстанційного характеру, ані достатньої сили, щоб раз і назавжди підпорядкувати собі все те у зовнішній чи людській природі, що не відповідає покликанню та гідності людини, важливо не прогледіти

характерної для них обіцянки метафізичної влади, їхньої претензії на остаточне слово в порядку реального буття. Це тим більш важливо, бо виглядає, що у світі, знаному нам з особистого досвіду, вищі за гідністю суші виявляються надзвичайно вразливими на різні напасти і постійно наражаються на руйнування нижчими силами. Не інакше, як цю трагічну ситуацію мав на думці Паскаль (Pascal), коли написав:

Людина є лише крихкою очеретиною, і не знайти нічого крихкішого від неї у цілій природі. Вона є, однак, не простою, а мислячою очеретиною. Не потрібно озброюватися цілому всесвітові, щоб розчавити її. Для цього вистачило б і подуву вітру чи однієї краплини води. Та навіть якби цей всесвіт і знищив її, від цього вона не перестала б бути більш значною та благороднішою від свого убивці. Адже, на відміну від всесвіту, людина знає про свою смерть, всесвіту ж невідомо нічого про його перевагу над нею<sup>1</sup>.

Якісні цінності (а з них найбільш красномовно — цінності моральні) настільки відверто свідчать про свій глибинний зв'язок з остаточною реальністю, що це не могло не позначитись на думці Платона про ідею добра як вершину справжнього буття. Ствердження первинності та вищості ідеї добра, однак, ще нічого не вирішує ані щодо фактичного тріумфу вищих за своєю гідністю суших над жорстокими силами цього світу, ані щодо остаточної перемоги якісних цінностей над усім злом, що існує. Так, навіть якщо, за Платоном, ідеї й є найповнішим буттям, а ідея добра — вершиною у світі ідей, ця вищість і ця повнота не стосуються переваги в могутності, а тим більше всемогутності.

Лише збагатившись ідеєю абсолютної, всемогутньої особи, можна дійти висновку, що ця особа *мусить* бути безмежною мудрістю, безмежною красою та безмежним добром. Навіть якщо у цьому світі сотворене добро завжди наражається на небезпеку наділеності якісними антицінностями, а загрози руйнування вищого за гідністю сушого нижчим майже неможливо уникнути, навіть якщо сили зла часто беруть гору над силами добра, а слова Христа про сатану як „князя цього світу“, здавалося б, тільки підтверджують це невтішне спостереження, — це все ще аж ніяк не означає, що за злом залишається остаточне і вирішальне слово. І чи може бути інакше, якщо Абсолютне Буття за самою своєю суттю не може бути наділене якісними антицінностями. Мало того, найвище Буття може бути лише Абсолютним Добром. І це

<sup>1</sup> Pascal. *Pensées*, VI, 347.

далеко не тавтологічне твердження, яке просто *e definitione* (лат.: за означенням — *Ред.*) проголошує, що цінність рівнозначна буттю. Радше це є неймовірним за глибиною і важливістю інтелектуальним проникненням у саму суть речей. Саме в цьому усвідомленні й полягає докорінне розходження між християнською природною теологією та радикальним метафізичним песимізмом.

Таким чином, що стосується Абсолютного Буття, наш розум, відштовхуючись від живого розуміння цінності та її природи, здатний осягнути не менш живе розуміння нерозривності зв'язку між цінністю та буттям. Саме на усвідомленні цього суттєвого взаємозв'язку й виростає наше переконання, що Абсолютна Особа Божа мусить бути не інакше як Абсолютним Добром та Абсолютною Красою.

Це усвідомлення стає водночас прямим підтвердженням тієї благовісті, що міститься, навіть якщо й неявно, у всякому реальному сушому, наділеному якісною цінністю. Це усвідомлення немовби підтверджує дотримання обіцянки, що її дають нам усі цінності, а особливо цінності моральні, коли висувають претензію на володіння особливою метафізичною силою. Про природу цього зв'язку якісних цінностей з буттям свідчить також те, що якби припущення, що Абсолютне Буття є нейтральним або злим, виявилось правдивим, це відразу ж перетворило б послання якісних цінностей на звичайнісіньку *брехню*.

Вже було наголошено, що зв'язок між буттям та добром, який існує в Богові, суттєво різниться від того, який існує у сотворіннях. Якщо людина стає доброю лише через участь у добрі, то Бог є добрим за Своєю суттю. Він є Самим Добром. Тому й каже святий Тома Аквінський про Бога, що „Він є, отже, Сам добром усього добра“<sup>2</sup>.

З усього сказаного впливає одна надзвичайно важлива річ. Суттєва доброта Бога з необхідністю означає абсолютне субстанційне існування найвеличніших якісних цінностей. У сотвореному світі вони ніколи не є субстанціями. Платон, для прикладу, вважав, що вони існують у світі ідей, і тим самим надавав їм щонайбільше значення архизразків для конкретних, „реалізованих“ цінностей. Ми ж ідемо далі і стверджуємо, що в Богові якісні цінності знаходять своє остаточне і щонайважливіше субстанційне здійснення. При цьому всі ми відчуваємо, що лише в Об'явленні з приголомшливою, проникливою та блискучою простотою виражено те, що лише невиразно розуміється на обхідних шляхах метафізики: *Deus caritas est* — Бог є Любов.

---

<sup>2</sup> *Est igitur Ipse bonum omnis boni. Sent., I, 40.*

## ГЛАВА 14

### БОГ І ЦІННОСТІ

**Я**к уже було зазначено, поняття цінності є частиною нашого поняття про Бога. Втім, передбачено це поняття і в природній теології, особливо коли мова йде про Безмежну Доброту і Абсолютну Мудрість Бога. А тому ідея Бога, в якій безмежно досконале буття мислилося б як цілковито нейтральне, була б не менш безглуздою і не менш моторошною, ніж ідея злого Бога.

Ще більше зростає і стає більш відчутним значення цінності в понятті Бога в контексті Об'явлення. Весь Старий Завіт переповнений об'явленням Божої справедливості й доброти. Псалми прославляють Боже милосердя і мудрість, Божу велич і ласку: ... *quoniam in aeternum misericordia ejus* (...бо милосердя Його повіки) (Пс. 117, 1); *Gustate et videte quam suavis est Dominus* (Спробуйте й подивіться, який добрий Господь) (Пс. 33, 9). Такі самі слова ми чуємо й від Христа: „Ніхто не благий, хіба один Бог“ (Лк. 18, 19).

Вже сам акт поклоніння передбачає відповідь не лише на *ens a se* (лат.: буття-само-із-себе. — *Ред.*), не лише на абсолютну метафізичну владу та всемогутність Бога, а й на Його безмежну доброту. Справжній страх Божий, а тим більше любов до Бога мають за передумову усвідомлення цінності. Те саме стосується надії<sup>1</sup>, поклоніння, звеличення та довіри до Бога. Всі вони мають значення лише тоді, коли усвідомлюється Божа безмежна доброта. Навіть рабський страх перед Богом до кінця неможливий без хоч найменшого усвідомлення Божої безмежної справедливості — щоправда, лише за умови, що зло, якого ми боїмося, сприймається як кара, що її накладає на нас Вічний Суддя<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Це не стосується „псевдонадії“, яка є наслідком певної жвавості характеру і не володіє жодною з характерних прикмет справжньої природної, а тим більше надприродної надії.

<sup>2</sup> Цікаве розрізнення щодо видів релігійного страху належить Митрополитові Андрею Шептицькому. Відштовхуючись у своїх міркуваннях від святоотцівської традиції, він виділяє два різновиди так званого страху перед карою, або страху перед пеклом (див.: Митрополит Андрей Шептицький. *Твори (аскетично-моральні)*. — Львів, 1994. — С. 183-185).

Перший — це рабський страх у буквальному значенні слова. Це страх стоїстичний, корисливий, страх за себе. У цьому страху людина боїться пекла

Вже згадувалося, що зв'язок між будь-якою втіленою у сотвореному суцюзом цінністю і Богом має характер певного відображення. Кожна така цінність по-своєму відображає Бога, Який є повнотою всіх цінностей. Отож за своїм змістом це відображення буває дуже різним і залежить від особливої природи тієї чи іншої цінності.

Основна відмінність, звісно, пов'язана з відмінністю між онтологічними та якісними цінностями. Стосовно онтологічних цінностей, таке відображення можна назвати „відображенням наслідування“. Його можна побачити в кожному суцюзом. Зрозуміло, що залежно від конкретної природи добра це відображення у різних сферах буття буває дуже різним як за своїм змістом, так і за гідністю. За цієї різноманітності, однак, у шкалі екземпляризму не можна не помітити справді стрижневого розрізнення між двома способами відображення божественної доброти. У традиційній філософії його дуже влучно окреслювали термінами *vestigium* (слід) та *imago* (образ)<sup>3</sup>.

У цьому значенні всі неособові субстанції є лише „слідами“ Бога. І тільки людина, одна-єдина з усіх відомих нам із досвіду істот, є його „образом“. Це пояснюється тим, що особливість „відображення наслідування“ завжди безпосередньо залежить від онтологічної цінності відповідного суцюзом. Тому, коли ми розглядаємо щось не тільки як сотворене Богом, а й як його відображення, фокусом нашої уваги стає його онтологічна цінність, або, іншими словами, гідність і внутрішня велич буття.

Цінність, будучи сокровенною частиною цього відображення, посланням Бога як Безмежного Добра і Повноти Цінностей, просто унеможливорює суто нейтральний підхід до аналізу суцюзом, за якого його онтологічну цінність взагалі не брали б до уваги.

---

як джерела болю, терпіння, страждань, найбільших неприємностей. Бог анітрохи не цікавить таку людину. Його вона сприймає суто як деспота і абсолютного суддю, без будь-якого уявлення про його доброту чи справедливість. Такий страх навряд чи є спасенним.

Інший різновид страху перед карою — це страх перед гріхом як станом душі, в якому вже більше немає місця для Бога. Щоб пережити цей страх, людина мусить наперед усвідомити, що Бог є її Найбільшим Добром, що у Ньому — її спасіння. Тож вона боїться пекла як стану чи місця, в якому людина внаслідок свого гріха може наввіки бути відокремленою від Бога як Джерела справжнього життя і щастя. Іншими словами, вона боїться втратити самого Бога. Лише цей страх перед пеклом є по-справжньому спасенним.

Тож, якщо вже бути точним, фон Гільдебранд має на увазі саме такий страх, хоч і вживає для його окреслення термін „рабський“. (Прим. ред.).

<sup>3</sup> Bonaventura. *Itinerarium mentis in Deum* (Путівник душі до Бога) I, 2.

Зрештою, зовсім не обов'язково починати з поняття Бога для того, щоб усвідомити онтологічну цінність якогось сушого. Для деяких цінностей, однак, це може бути якоюсь мірою навіть необхідним. Це стосується, зокрема, формальної загальної цінності буття, яка, як відомо, ґрунтується на протилежності буття і небуття. Таку цінність і справді нелегко усвідомити без згадки про Бога. Це, звісно, не стосується більшості онтологічних цінностей. Так, не має потреби посилатися на Бога для того, щоб збагнути величність і цінність живої істоти. Не потрібно цього й для усвідомлення гідності людини, принаймні в значенні усвідомлення її як розумної істоти, здатної здобувати знання, вільно діяти та по-справжньому любити. А що до такого усвідомлення люди можуть дійти і таки доходять без якогось посилання на Бога, виявляється хоча б у тому, що навіть атеїсти здатні визнати вбивство страшним злом, а завдання комусь страждань без будь-якої на те необхідності — чимось цілковито аморальним.

Але навіть якщо такі цінності й можна збагнути без якогось посилання на Бога, Його існування є їхньою об'єктивною передумовою. Щось подібне стосується зв'язку між існуванням Бога та існуванням контингентних речей. Існування та природу контингентних суших можна збагнути й без усвідомлення, що Бог існує. В онтологічному ж порядку їхнє існування з необхідністю передбачає існування Бога. Так само і з пізнанням цінностей: навіть якщо онтологічну цінність сушого й можна збагнути без посилання на Бога, в об'єктивному порядку речей вона таки закладає Його існування. Вдаючись до термінології традиційної філософії, можна сказати, що *quoad se* (лат.: щодо себе. — *Ред.*) онтологічна цінність передбачає Бога, тоді як *quoad nos* (лат.: щодо нас. — *Ред.*) веде до Нього.

При цьому не йдеться, що таке „піднесення“ до Бога є чимось на зразок чіткої демонстрації Божого існування, як це, скажімо, відбувається в аргументі „від контингентного до необхідного буття“. Це, однак, не означає, що таке „піднесення“ не може стати принаймні вихідним пунктом щодо існування Бога, вказівкою чи натяком на Його буття. Цей стан справ є також підставою для так званого четвертого аргументу про існування Бога, який, ґрунтуючись на спостереженні досконалості в бутті, передбачає поняття цінності. Зрозуміло, що відношення онтологічних цінностей різних суших до Бога не є телеологічним зв'язком. Онтологічна цінність є радше відображенням безмежної онтологічної доброти Бога.



Що ж стосується якісних цінностей, зв'язок між ними і Богом набуває відчутно нового змісту. Як уже згадувалось, якісні цінності загалом містять у собі таке „послання“ Бога, яке за своєю безпосередністю та сокровенністю перевершує все те, що передається через онтологічні цінності.

Ще більшою мірою це стосується моральних та естетичних цінностей, які, до речі, можна вважати чи не найтиповішими представниками якісних цінностей. Навіть якщо найбільш яскраво й рельєфно цей характер вишнього послання проявляється саме в моральних цінностях, це глибше відображення Бога, яке більшою чи меншою мірою притаманне усім якісним цінностям, по-особливому відчувається також у природній красі.

У кількох раніше опублікованих статтях<sup>4</sup> я вже звертав увагу на своєрідну таємницю, якою позначена краса видимих і почутих речей і яка полягає у відвертій неспівмірності між якісним змістом цієї краси та онтологічним рівнем її носіїв. Це стосується як краси природи, так і творів образотворчого чи музичного мистецтва. На моє переконання, ця краса не є таким собі „буянням“, безтілесною гармонією тілесних суущих чи звукової послідовності, в яких вона проявляється. За своїм якісним змістом вона відчутно перевершує онтологічну гідність подібних речей. Навіть якщо це й не місце для більш ґрунтовного обговорення цієї проблеми, все ж треба наголосити, що у чудовому пейзажі (наприклад, такому, що відкривається з Парфенону в Афінах чи з Джанніколо у Римі) відчувається особливе послання Бога, особливе відображення Його безмежної краси. З не меншою силою присутність цього послання відчувається у величі таких церков, як, скажімо, св. Марка у Венеції, чи у звуках Дев'ятої симфонії Бетовена.

Ця краса звіщає про вишній світ. Вона — немов промінь світла від Отця всього Світла. Тому вона підносить наш дух та наповнює серця солодкою тугою за цим вишнім світом. Велична краса природи перевершує онтологічну цінність своїх носіїв, а за своєю якістю глибинніше відображає Бога.

---

<sup>4</sup> Див.: Dietrich von Hildebrand. Beauty and the Christian (Краса і християнин) // *Journal of Arts and Letters*. — Summer 1951, v. III, № 2. — P. 100-111; а також: Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren (До проблеми краси того, що бачимо і чуємо) // *Mélanges Maréchal*. — Brussels: Edition Universelle, 1950, v. II. — S. 180-191.

В одній зі своїх університетських проповідей Кардинал Ньюмен із глибоким відчуттям справи „перекладає“ вишне „послання“, притаманне музиці, на мову слів:

У гамі є лише сім нот (нехай їх буде навіть чотирнадцять) — все одно яке мізерне спорядження для такого грандіозного починання! Яка ще наука досягає так багато майже з нічого? З яких це елементів творить якийсь великий майстер цей новий світ? Чи, може, вся ця багата винахідливість є лише такою собі майстерністю чи мистецькою спритністю, як деякі ігри чи теперішня мода — без реальності та змісту?... Чи ж можливо, щоб це невичерпне розгортання та розміщення нот — наскільки багате, настільки й просте; наскільки заплутане, настільки й впорядковане; наскільки розмаїте, настільки й величне — було лише звичайним звуком, що пролунає і зникає? Чи ж можливо, щоб ці незбагненні хвилювання серця та сильні душевні емоції, дивні прагнення невідомо чого та невимовні враження невідомо звідки були викликані чимось несубстанційним, чимось, що приходить та відходить, що має початок і кінець? Це не так. Це не може бути так. Ні, і ще раз ні. Вони походять із якоїсь вищої сфери, вони мусять бути відлунням вічної гармонії, втіленої у створеному звукові. Вони є відгомоном нашої Домівки, голосом ангелів, славослов'ям святих, животворними законами божественної влади чи божественними ознаками. Вони є чимось більшим від себе самих, тим, чого нам ні не зрозуміти, ні не висловити, — навіть якщо смертна людина й має дар викликати їх<sup>5</sup>.

Цікаво, що моральні цінності втілені в людській особі або людському вчинкові зовсім іншим способом, ніж втілено в її носіях красу речей, які ми бачимо та чуємо. Так, прекрасні гори чи велична морська затока є просто підставою для своєї краси, глашатаєм Божої благовісті. Смирення, щедрість, чистота і моральна доброта сповна втілені в певних діях та ставленнях людини. Окрім того, моральних цінностей не стосується та дивовижна розбіжність між онтологічним рівнем носія якісної цінності та її величиною, що притаманна красі речей, які ми бачимо та чуємо. Адже моральні цінності можуть бути втілені лише в особі, а хто, як не особа, має високу онтологічну цінність.

Окрім того, що моральні цінності сповна втілені в діях та ставленнях людської особи, вони відрізняються від естетичних цінностей

<sup>5</sup> John Henry Newman. *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford* (П'ятнадцять проповідей, виголошених в Оксфордському університеті). London: Rivingtons, 1880. — XV. — P. 346-347.

ще й в іншому розумінні: вони ще більшою мірою мають характер „вишнього послання“. Адже відображають вони Бога справді унікальним чином. У природній сфері моральні цінності є Його сокровенним відображенням та посланням.

Мало того, звеличення Бога набуває тут цілком нового виміру. Так, якщо якісні цінності загалом містять у собі мовчазне звеличення Бога, моральне добро звеличує Його набагато красномовніше. З іншого боку, моральні антицінності є прямою образою для Бога.

Отже, як бачимо, якісні та онтологічні цінності відображають Бога дуже по-різному. Також помічаємо, що ця різниця є інакшою, ніж різниця між *imago* та *vestigium*.

Усе ж відображення Бога якісними цінностями залишається лише *відображенням* і нічим іншим. Так, було б безглуздо наголошувати на якійсь вищості якісних цінностей, маючи при цьому на думці, що вони дають нам змогу осягнути щось на зразок природної інтуїції Бога.

Відображення у зовсім новому і глибшому значенні в поєднанні з повною прославою Бога здійснюється лише у надприродній моралі, моралі святих. Воно, отже, здійснюється у чеснотах нового творіння в Христі, які святий Павло називає „плодами Святого Духа“ і які, попри їх якісно новий характер, є водночас остаточним сповненням всієї природної моралі.

# ЧАСТИНА ДРУГА

---

## РОЗДІЛ І. ЦІННІСТЬ І МОРАЛЬНІСТЬ

### ГЛАВА 15

#### ПРИРОДА МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

**В**же була мова про те, що, коли ми називаємо якийсь вчинок чи настанову морально добрими, благородними, щедрими чи справедливими, важливість, яку при цьому маємо на увазі, є цінністю (або важливістю-в-собі), а не просто суб'єктивно задовольняючим чи об'єктивним добром для особи. Згодом ми довідалися, що моральні цінності, багато в чому відрізняючись від цінностей онтологічних, належать до так званих якісних цінностей і внаслідок цього рельєфніше виявляють той своєрідний характер, який, власне, і робить цінність цінністю. Ми також побачили, що у межах якісних цінностей моральні цінності складають окрему і при тому чи не найважливішу ціннісну сферу.

Настала черга розглянути суттєві особливості моральних цінностей і вказати на ті їхні ознаки, якими вони відрізняються від решти якісних цінностей. Без перебільшення, це одне з найважливіших завдань усієї етики. Тут, щоправда, ми ставимо перед собою завдання не стільки дослідити природу окремих моральних цінностей, скажімо справедливості, чистоти чи смирення, скільки розкрити загальну природу моральної цінності. Таким чином, нас цікавлять питання характерних прикмет моральної сфери чи існування особливих ознак, які відрізняли б моральні цінності від цінностей, скажімо, інтелектуальних чи естетичних тощо.

Першою виразною ознакою моральних цінностей є їхній нерозривний зв'язок з особою. Безособове буття за самою природою не може бути наділене моральними цінностями. Іншими словами, ніколи не можна вести мову про моральну доброту чи зло безособового буття. Жодне матеріальне тіло, жодна рослина, жодна тварина не може бути

морально доброю чи злою. Було б, без перебільшення, абсурдно говорити про справедливий камінь, віддане дерево чи цнотливу тварину. Такі вислови можуть мати якийсь сенс, лише коли вживаються аналогічно чи в поетичному контексті.

Жодне безособове буття не може бути морально добрим чи морально злим<sup>1</sup>. Такими можуть ставати лише особа, її акти і ставлення. Естетичні цінності, наприклад краса, тим і відрізняються, серед іншого, від цінностей моральних, що можуть бути цілком притаманними горі, дереву чи тварині, а особливо творам мистецтва. Отже, стає очевидним, що першою справді визначною рисою моральних цінностей є їхній нерозривний зв'язок з особою, що, по суті, вони є цінностями *особи*, або особовими цінностями<sup>2</sup>.

Втім, під „особою“ тут маємо на увазі не лише людську істоту. Чи ж не маємо ми на думці саме чистоти, доброти, благочестя і милосердя, тобто типових моральних цінностей, коли говоримо про святість ангелів? І чи ж не вважаємо втіленням усього морального зла та гріховності Люцифера — грішного ангела, а не людську особу?

Наприкінці глави в нас ще буде нагода повернутися до цього питання. Поки що досить просто наголосити, що характеризуючи моральні цінності (наприклад, справедливість, чистоту, щедрість, милосердя) як нерозривно пов'язані з особою, ми аж ніяк не маємо на увазі лише людську особу. Очевидно, розпочинати дослідження моральних цінностей слід саме з людських істот, як єдиних осіб, яких ми знаємо з природного досвіду. Не вважаючи, однак, особовість властивістю лише людських істот і водночас сприймаючи людський характер особовості лише як відображення Абсолютної Особи Бога, ми так само не маємо права обмежувати моральні цінності лише людськими істотами як їхніми носіями, навіть якщо природний досвід і дає нам змогу відкривати їхню присутність лише в людях.

Хоч яким важливим є твердження про нерозривний зв'язок моральних цінностей з особовим буттям, його ще зовсім недостатньо

---

<sup>1</sup> Можна, певна річ, цілком змістовно і дослівно говорити про моральність чи неморальність суспільства, принципів, теорій чи творів мистецтва. І все ж спосіб наділеності цих безособових суших моральними цінностями чи антицінностями докорінно відрізняється від того, як наділена ними особова істота.

<sup>2</sup> Ось що стверджує щодо цього Ансельм Кентерберійський: „Очевидно, що справедливість не притаманна жодній природі, яка не здатна збагнути належності“ (див.: *De Veritate* XII).

для належного розуміння їхньої природи. Хоча б тому, що існують ще й інші типи цінностей, пов'язані виключно з особою, — як, наприклад, інтелектуальні цінності. Так, возвеличуючи можливості людського розуму, скажімо філософський геній Платона чи Арістотеля, захоплюючись неземною обдарованістю геніальних Бетовена та Мікеланджело, ми зосереджуємо нашу захоплену увагу на чомусь, що має характер справжньої цінності, причому такої, яка може належати лише особам. Жодне фізичне тіло, жодна рослина чи тварина не можуть бути наділені інтелектуальними цінностями у прямому розумінні цього слова. Глибина та багатство розуму великих мужів людства, яскравість думки, велич та сила мистецьких геніїв, дотепність і почуття гумору видатних письменників — усе це, без сумніву, типово особові цінності. Вони, однак, навіть будучи цінностями особи, відверто відрізняються від типово моральних цінностей. А тому відзначення особового характеру моральних цінностей ще не дає нам повного уявлення про особливості їхньої природи. Адже моральні цінності такі справді володіють унікальним характером, який не тільки вирізняє їх серед усіх інших цінностей, а й пояснює їхню незрівнянну вищість.

Перше, що впадає в око у зв'язку з цим, — це те, що, на відміну від усіх інших особових цінностей, за свої моральні цінності людина вважається відповідальною. Так, ми, бува, картаємо людину за її скнарність, непристойність чи несправедливість, але аж ніяк не за брак розуму, відсутність обдарованості чи життєвої енергійності<sup>3</sup>. Коли людина, маючи найкращі наміри, усе ж через брак розумових здібностей не досягає успіху, вона, зі зрозумілих причин, не може вважатися відповідальною за крах своїх зусиль. Коли ж людина діє зі злим наміром, вона несе пряму відповідальність за свої дії. Вина та заслуга — суто моральні категорії. Морально негативні цінності завжди пов'язані з моральною провинною, морально позитивні — з моральною заслугою.

Цей зв'язок з відповідальністю становить чи не основну ознаку моральних цінностей у їхній відмінності від усіх інших цінностей. Стверджуючи, однак, що між моральними цінностями та відповідальністю існує нерозривний зв'язок, ми не можемо також не помітити суттєвого взаємозв'язку між моральними цінностями та свободою волі. Адже відповідальність за своєю суттю передбачає свободу. Так, тварина, будучи позбавленою свободи волі, не може вважатися відповідальною

---

<sup>3</sup> „Лише добро чи зло людських актів заслуговує на похвалу чи осуд“ (Тіма Аквінський. *Summa Theologica* 1a-2ae, XXI, 2).



за будь-що. Навіть маленька дитина, будучи особою, а тому суттєво наділеною свободою волі, ще не може відповідати за свої вчинки, оскільки ще не вміє застосовувати цю свободу. Навіть дорослу людину не можна вважати відповідальною, якщо вона з поважних причин не здатна вільно впливати на те, що мимоволі сама спричиняє. Іншими словами, аби довести, що особа не є відповідальною за щось, треба лише показати, що це „щось“ було поза сферою її вільного впливу. Так само для доведення її відповідальності досить показати, що вона діяла, сповна володіючи своєю свободою.

Це доводить, що всі моральні цінності мають за передумову свободу особи. Лише завдяки цій свободі особа здатна володіти моральними цінностями. Лише завдяки своєму вільному рішення людина може ставати морально доброю чи злою. Жодна інша особова цінність — чи то розумність, чи то великий музичний талант, дотепність, блискуче красномовство чи могутня життєва енергійність — не виникають зі свободи. Вони не походять із вільного рішення людини, а мають, радше, характер дарунку. Адже людина не може наділити саму себе такими цінностями. Відповідно, вони не передбачають свободу людини і наділеність ними не пов'язана з її вільним рішенням.

Таким чином, ніщо не може краще висвітлити докорінну відмінність моральних цінностей від усіх інших особових цінностей, ніж факт їхнього нерозривного зв'язку зі свободою особи, а отже, і з особистою відповідальністю кожного за наділеність ними. Людина стає винною, зловживаючи свободою волі, а належне застосування її веде людину до моральної заслуги.

З цим фактом надзвичайно тісно пов'язана та життєва серйозність, яка властива тільки моральним цінностям і тим самим чітко вирізняє їх на тлі інших цінностей особи. З появою моральної цінності зміст життєвої ситуації, без перебільшення, кардинально змінюється. Згадуючи, наприклад, Макбета та жахливу гріховність його учинків, ми відразу усвідомлюємо всю вагомість моральної сфери. Усі інші здібності й таланти Макбета, хай яке захоплення вони можуть викликати самі по собі, видаються просто ніякими, дріб'язковими порівняно з фактом його моральної вини.

Цей унікальний характер моральних цінностей вирізняється ще більш рельєфно на тлі ще однієї їхньої ознаки. Йдеться про те, що усвідомлення морального краху впливає на наше сумління. Усвідомивши за собою щось морально зле, ми немовби будимо тасмичний голос у нашій душі — голос, який називаємо „сумлінням“, або

„совістю“. Цей голос, промовляючи до нас, неблаганно порушує мир і спокій нашої душі, обтяжує нас незносними тягарями. Ніхто не заперечує, що нас також і аж до болю може хвилювати наша інтелектуальна неспроможність, що ми нерідко до глибини душі сповнюємося гіркою через нашу слабку життєздатність, однак ці та їм подібні гнітючі почуття аж ніяк не порівняти з тією жадливою дисгармонією, яку породжує в людині нечисте сумління. І ця дисгармонія, яку не заспокоїти ніякою розвагою, не розвіяти ніяким задоволенням, яка проникає в наше життя зі самої глибини нашої душі, яку не розігнати й не замаскувати нічим іншим, хай що б ми для цього робили, походить виключно з моральної сфери. Унікальний характер нечистого сумління, його зв'язок з моральною виною особливо виразно проявляються в заключній частині „Орестей“. Орест після убивства своєї матері Клітемнестри зазнає переслідувань від богинь помсти еріній і не може віднайти спочинку. Ця персоніфікація нечистого сумління в ерiniaх демонструє, що вже античні греки глибоко усвідомлювали унікальне значення неблаганного голосу, яким супроводжується будь-яка моральна провина. Таким чином, у цьому зв'язку моральних цінностей із сумлінням перед нами знову постає та унікальна важливість і серйозність моральних цінностей, яка, як уже згадувалось, відокремлює їх від усіх інших цінностей особи.

Ще одна ознака моральних цінностей полягає у їхній своєрідній „необхідності“. Пояснити це можна на прикладі. Шкода, ще й як шкода, коли людина не відзначається навіть середніми розумовими здібностями, а її життя — особливою привабливістю. Але більш ніж шкода, коли людина є несправедливою, непристойною чи невірною. Що означає оце „більш ніж шкода“? Річ у тім, що морально зла людина не виконує свого засадничого завдання, не здійснює того, що очікується, і навіть вимагається від неї як від людини. Доки залишається морально доброю, брак розуму, артистичного таланту чи дотепності не сприймаються як якийсь крах її основного людського покликання. Годі очікувати від кожного геніальності чи непересічної життєвої чарівності. Ми чудово розуміємо, що вимагати таких речей від кожного було б, об'єктивно кажучи, щонайменше нерозумінням суті справи. Але перед кожним без винятку стоїть вимога здійснення моральних цінностей. Мало того, їхня необхідність має ще й інший вимір. Так, здається цілком природним, якщо якась людина володіє не всіма можливими інтелектуальними дарами, а лише деякими з них. На відміну від цього, кожна людина повинна володіти всіма моральними цінностями. Немає

нічого дивного в тому, що хтось каже: „Я — музикант і, можливо, навіть непоганий музикант, однак зовсім не маю філософського таланту“. Або коли чуємо від іншого: „Я спеціалізуюсь у наукових дослідженнях, а мистецтво залишаю тим людям, які мають до цього хист“. Було б, однак, нерозсудливо і навіть безглуздо казати: „Я спеціалізуюсь у питаннях справедливості, а справи добropорядності й чистоти залишаю своїм колегам“. Поділ цінностей, цілком природний для всіх інших цінностей особи, не стосується моральної сфери. Тут від кожного вимагаються всі моральні цінності остільки, оскільки він чи вона є людьми.

У цьому значенні всі моральні цінності є необхідними для людини. І в цьому, власне, проявляється тісний зв'язок між моральністю і основним покликанням людини. Моральні цінності належать до *unum necessarium*, до „єдиного на потребу“. Вони є тим, що насамперед вимагається від людини як *людини*. Моральна доброта у цьому значенні є, по суті, метою людського існування і людського призначення. З цієї перспективи ще рельєфніше постає перед нами унікальна важливість і серйозність моральних цінностей. Вони мають свою частку в остаточній серйозності *unum necessarium*, яким є Бог.

Наступна ознака моральних цінностей полягає в їхньому зв'язку з покаранням та винагородою. Те, що моральна провина вимагає покарання, є самозрозумілою даністю. Адже унікальна дисгармонія, витворена моральною провиною, імперативно вимагає спокутування. І це ми досвідчуємо, усвідомлюючи вину як інших осіб, так і нашу власну. Цей досвід, однак, не слід плутати з інстинктом помсти. Помста стосується лише завданого *нам* зла. Це зло може бути як чимось суб'єктивно неприємним чи болісним, так і об'єктивним злом для нас, об'єктивним порушенням наших прав чи прав нашої сім'ї, клану тощо.

Суб'єктивна реакція, характерна для всіх видів помсти, не входить в усвідомлення того, що моральна провина з необхідністю закликає до покарання та спокутування, яке, зі свого боку, може стосуватися виключно антицінності морально злого вчинку чи ставлення. Непохитне усвідомлення того, що моральна вина вимагає покарання, по-особливому виявляє велич моральної сфери, а завдяки своїй урочистій об'єктивності просто не має нічого спільного з темним і пристрастним потоком мстивих почуттів.

Також те, що ми не спроможні відокремити розуміння нашої власної моральної вини від усвідомлення, що вона заслуговує на покарання і вимагає спокутування, ще раз яскраво свідчить, що тут ідеться

не про почуття помсти. Зв'язок провини зі спокутуванням має настільки самозрозумілу природу, що його присутність ми відкриваємо у свідомості навіть найпримітивніших племен. Не забуваймо також про численні спроби поган, втілені у різних формах їхніх культів та священних обрядів, здійснювати це спокутування за свої гріхи шляхом жертвоприношення тварин. На відміну від моральних, усі інші антицидності (такі як брак розуму, таланту, хисту чи життєвої енергійності) взагалі не закликають до якогось покарання та спокутування. Дисгармонія, витворювана ними, є настільки відмінною, що не містить жодного зв'язку з покаранням чи спокутуванням.

Так само ми усвідомлюємо, що моральні здобутки людини заслуговують на винагороду. Навіть якщо глибокий розум чи непересічний мистецький талант і заслуговують на визнання та можливість для реалізації, вони не заслуговують на винагороду в прямому значенні цього слова<sup>4</sup>. Моральні ж здобутки заслуговують на це. Наше розуміння суттєвого зв'язку між моральними заслугами та винагородою за них особливо яскраво проявляється в усвідомленні несправедливості страждань морально шляхетної людини, моральні цінності якої залишаються без винагороди. Кант був одним з тих, хто вважав цей зв'язок настільки принциповим, що навіть побудував свої міркування про існування вічного життя після фізичної смерті на основі невтішного спостереження, що у цьому житті зв'язок між моральними заслугами та винагородою дуже далекий від належного. Він вважав цю вимогу винагороди за моральні заслуги настільки імперативною, що наважився ствердити неможливість для земного життя бути остаточним здійс-

---

<sup>4</sup> Те, що цілком нормальним і справедливим вважається віддавати шану геніальній людині чи видатному полководцеві або нагороджувати їх за визначні досягнення, на нашу думку, анітрохи не суперечить згаданій відмінності між моральними та іншими цінностями. Зв'язок між моральною заслугою і нагородою, якою може бути тільки щастя, докорінно відрізняється від зв'язку між знаками шаноби та визнання і позаморальними цінностями та досягненнями. Нагорода за моральні заслуги має глибший і безпосередніший характер. Її метафізична глибочінь та докорінна відмінність від так званої „нагороди“ за позаморальні заслуги проявляється ще яскравіше на тлі усвідомлення, що „неотримання“ цієї нагороди у повному сенсі слова означає тим самим не просто її відсутність, а покарання людини. Лише Бог має владу уділяти цю нагороду чи відмовляти в ній. Своєю чергою, пошанування позаморальних цінностей чи досягнень має виразно соціальний, людський характер. Воно належить до визнання, що надходить від окремого народу чи людства загалом.

ненням, а для фізичної смерті — остаточною крапкою людського існування.

Інша характерна ознака моральних цінностей полягає в тому, що для людини як особи об'єктивно краще бути наділеною саме цими, ніж якимись іншими цінностями. Раніше вже йшла мова про цю першість моральних цінностей, а саме — коли ми аналізували відоме твердження Сократа, що „людині краще зазнати несправедливості, ніж здійснити її“. Тут на шальки терезів було покладено наділеність моральним добром, з одного боку, та володіння об'єктивними благами для особи, такими як багатство, впливовість, популярність, — з іншого. Відтак висновок Сократа, що збитися з морального шляху повинно вважатися більшим і набагато гіршим злом для особи, ніж будь-який вид страждань, — безумовно, свідчить про унікальне значення моральних цінностей порівняно з усіма іншими цінностями: чи то розумністю, чи то великою життєвою енергійністю. Зрозуміло, що думка Сократа полягає не в тому, що людині краще зазнавати несправедливості, ніж мати посередній розум чи слабку життєву силу. Він твердить, що краще людині постраждати від несправедливого ставлення з боку інших, ніж самій піти на здійснення *несправедливості*.

Те, що моральне добро має для людини більше значення, ніж будь-що інше в її житті, Сократ збагнув не за допомогою божественного об'явлення, а розмірковуючи над природою моральних цінностей. Справді, моральні цінності володіють трансцендентним виміром у тому значенні, що вказують, натякають на вічність, а також на те, що людське існування аж ніяк не обмежується лише земним життям. У цьому вони водночас виявляють своє вирішальне значення для вічного життя людини. Очевидно, ці натяки висловлені не надто чітко і виразно. Тут не йдеться про обіцянку, що міститься в багатьох якісних цінностях, а саме — обіцянку вишнього світу і сповненої гармонії дійсності, про яку вже була мова в одній з попередніх глав. Йдеться, радше, про незбагненний вплив, який здійснює моральне питання на людство в цілому. Йдеться про особливе значення морального добра у нашому житті, яке виражається в його характері об'єктивного добра для нас. Мало того, значення цього об'єктивного добра для нас виходить поза межі нашого земного існування.

Навіть якщо внаслідок якихось хибних раціоналістичних міркувань людина таки не приймає безсмертя людської душі, вона навряд чи буде заперечувати (за умови справжньої моральної пробудженості та чутливості до моральних цінностей), що моральні цінності містять у

собі сокровенний зв'язок із вічністю і тим самим беруть участь у визначенні вічної долі людини. Вона, звісно, може твердити, що цей характер моральних цінностей є лише ілюзією. Нехай і так. Але навряд чи вона справді заперечуватиме саму наявність такого характеру, властивого лише для моральних і ніяких інших цінностей людської особи.

Зрозуміло, що трансцендентність моральних цінностей тісно пов'язана з їхніми характерними прикметами, особливо з їхньою необхідністю та зв'язком з винагородою і покаранням. Вже було згадано, що згідно зі своєю природою моральна провина вимагає покарання і заслуговує на нього. Те саме, з іншого боку, стосується й моральної заслуги та винагороди.

При цьому як покарання, так і винагорода з необхідністю передбачають поняття Бога. Адже остаточно і справді *належну* відповідь на моральне зло, відповідь, яка остаточно виправила б чи принаймні приборкала безлад, спричинений гріхом, може дати лише Абсолютний Суддя, Абсолютна Особа, яка є Самою Справедливістю. Всі відносні покарання, накладені людською владою (наприклад, державою чи батьками), не здатні замінити собою божественне покарання. Мало того, вони можуть бути слухними — навіть незважаючи на свій обмежений характер — тільки тому, що така влада частково репрезентує Бога.

Те саме стосується *mutatis mutandis* і винагороди<sup>5</sup>. Разом з розумінням, що моральна вина заслуговує на покарання, приходиться усвідомлення трансцендентного характеру морального питання, тієї остаточної серйозності морального добра і зла, яка за своїми наслідками виходить за межі знаного нам з досвіду світу. Чи ж не тому моральна сфера настільки тісно пов'язана з релігією? Так, моральне зло завжди вважалося так чи інакше спрямованим проти божественного, а моральне добро, навпаки, таким, що перебуває у гармонійному зв'язку з ним. Либонь, у тому й полягає унікальність природи моральних цінностей, що моральна сфера, на відміну від інших видів досконалості, втішається привілеєм прямого зв'язку з релігією. Хай навіть тут чи там моральні уявлення й бувають нечистими чи забобонними, сам зв'язок між моральною та релігійною сферами залишається непорушним.

До того ж треба визнати, що привілейованість моральної сфери пояснюється також тим значенням, яке вона має для зв'язку при-

---

<sup>5</sup> Необхідний зв'язок між поняттям нагороди та ідеєю Бога доволі ґрунтовно висвітлено у моїй статті *Zum Wesen der Strafe* (До природи покарання), що в книзі *Zeitliches im Lichte des Ewigen* (Часове буття у світлі вічного) (Regensburg: Habel, 1930).

родного з надприродним. Так, у процесі беатифікації святість людини намагаються довести на основі ствердження її героїчної праведності. Вирішальним моментом у цьому всьому є не її розум, таланти, здібності чи невичерпна життєва енергія, а героїчна міра її чеснот.

Тут вочевидь ідеться про повноту саме надприродних чеснот. Значення героїчної чесноти в процесі беатифікації, однак, не тільки не затіняє, а ще більше унаочнює зв'язок між моральністю та надприродною сферою. Адже, попри свій якісно новий характер, ці надприродні чесноти є остаточним сповненням усієї моральності.

Так само й *advocatus diaboli* (лат.: „адвокат диявола“; функція певної духовної особи в процесі канонізації, яка полягає у вишукуванні всіх негативних, „тіньових“ сторін у житті кандидата на проголошення святим, щоби це проголошення відбулося неупереджено та безсторонньо. — *Прим. ред.*), коли висуває свої заперечення проти святості кандидата, посилається не на брак блискучого розуму чи непересічного мистецького таланту. Він звертає увагу на моральні хиби кандидата, які могли б становити нездоланну перешкоду для його канонізації. Те, що лише гріх як руйнування стану Божої благодаті в душі людини вважається ознакою духовної смерті, яскраво свідчить про унікальне місце моральної сфери у людському житті порівняно з усіма іншими цінностями особи.

Підкреслюючи якісно нову повноту і багатство чеснот нового творіння у Христі, не треба, однак, забувати, що вся природна моральність знаходить тут своє сповнення. Вся моральна доброта вже завчасно звіщає про можливість такого сповнення. При цьому, однак, чесноти нового творіння у Христі перевищують будь-яку природну моральну доброту не тільки і не стільки своєю незрівнянною величиною, а й своєю неймовірною новизною. Що ж, хоч якою разючою є відмінність між святістю та звичайною природною моральністю, не можна також не помітити глибокого внутрішнього зв'язку між ними. Чи ж не тому сказав Христос: „Не думайте, що Я прийшов усунути закон чи пророків: Я прийшов їх не усунути, а здійснити“ (Мт. 5, 17)? І чи не сказав Він про дві основні заповіді — любов до Бога і любов до ближнього, — що від них залежить увесь закон і всі пророки?

Чи ж не вирізняються вже природні моральні цінності з-поміж усіх інших — онтологічних, інтелектуальних чи життєвих — цінностей саме своєю остаточною глибиною та серйозністю? Цього не можна не помітити. Унікальний характер та неперевершена вагомість природної



справедливості, непохитної вірності, правдивості, шанобливості, співчуття дають нам змогу зрозуміти, чому саме моральні цінності, на відміну від усіх інших природних цінностей, належать до *unum necessarium*.

Розумна людина чи не зовсім, приваблива чи не дуже, здібна чи навпаки, дотепна чи ні — хай якими бажаними є всі згадані цінності для людини, їхня наявність чи відсутність не вирішує питання, буде людина спасенною чи ні. Вони не відіграють ніякої ролі у визначенні того мірила, за яким нас буде судити Господь. Всі природні моральні цінності, однак, передбачені у святості (навіть якщо й незрівнянно перевершені в ній). Усі ж моральні антицінності становлять перешкоду для нашого вічного призначення. Ними ми ображаємо Бога, відокремлюємо себе від Нього. Лише переродившись у Христі — *cum ipso, per ipsum et in ipso* (лат.: з Ним, через Нього і в Ньому. — *Ред.*), — ми можемо досягнути *similitudo Dei*, в якій перевершується вся природна моральність. Все ж усі без винятку природні чесноти — чи то позиція Сократа, який не лише навчав, що краще постраждати від несправедливості, аніж вчинити її, а й жив згідно з цією істиною; чи то жертва Альцести, побожність і моральна сила Антігони, вірність Пілада — усі ці моральні перемоги в їхній зворушливій красі та глибині є відображенням безконечної Божої доброти.

Слід усвідомити, що трансцендентність людини проявляється вже в тому, що вона здатна і покликана реалізовувати моральні цінності та ставати морально доброю, адже моральна доброта передусім належить Богові і лише за аналогією може належати людині. Просто неможливо збагнути природу моральних цінностей, таємничу важливість-у-собі моральної доброти, так само як і природу її протилежності — морального зла, якщо дивитися на моральну сферу як на суто людський феномен. Про те, що моральне зло не є виключно людською дійсністю, яскраво свідчить той факт, що втіленням морального зла є не людина, а сатана — грішний ангел. Своєю чергою вся людська моральна доброта є лише провіщенням *similitudo Dei*. Чи ж не каже Христос: „Ніхто не благий, окрім одного Бога“ (Мк. 10, 18)? Йому ж належать слова: „Тож будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий“ (Мт. 5, 48). І тут йдеться про Бога, Який об'являє Себе не лише як Той, Хто є: *Ego sum qui sum* (лат.: Я той, хто є / Вих. 3, 14. — *Прим. ред.*), а й як Той, Хто є Самою Любов'ю. Звернення „будьте досконалими“ стосується того, що є самою суттю і джерелом всієї моральної доброти, а саме — Божого безконечного добра, Його щедрості та благодаті, Його милосердя. Слід стерігтися тлумачення слів „будьте досконалі, як Отець ваш небесний

досконалий“ в термінах участі в онтологічній доброті Бога, що могло б стати згубним перекрученням цих слів на зразок смертоносної обіцянки сатани: *Eritis sicut Dei* (Ви будете, як боги — Бут. 3, 5), тобто такими, як Сам Бог.

Якщо абсолютну онтологічну досконалість уже закладено в поняття Бога, доступне для людського розуму, якщо це розуміння можна простежити також у словах Старого Завіту *Ego sum qui sum*, то те, що Він є *Самим Добром, Самим Милосердям, Самою Справедливістю, Самою Правдивістю, Самою Благодаттю*, є цілковито новим Об’явленням Бога, яке було подароване людині у величному і прекрасному посланні Христового Євангелія.

## ГЛАВА 16

### МОРАЛЬНІСТЬ І РОЗСУДЛИВІСТЬ

**П**ри розгляді моральних цінностей постають два фундаментальні питання. По-перше, які настанови чи дії людини можуть бути наділені моральними цінностями або антицінностями? Так, уже зараз можна сказати, що морально добрим чи злим може бути лише так званий *actus humanus* (свідомий та зумисний людський вчинок. — *Ред.*), і ніколи — просто *actus hominis* (дія людини, яка може відбуватися без її прямого вольового впливу / див.: S. Th. 1,2 q.1 a.1. — *Ред.*). Звичайна хода чи чхання не можуть бути ні морально добрими, ні злими. Залишається, однак, питання, які саме настанови серед свідомих та зумисних людських учинків можуть бути наділені моральними цінностями чи антицінностями.

Кожен погодиться, що вольові акти загалом і вчинки зокрема можуть бути морально добрими чи злими. Також не викликає якихось непорозумінь твердження, що пізнавальні акти як такі не є об'єктом моральної предикації. Що ж стосується ролі у моральній сфері так званих афективних відповідей (таких як радість, пошана, ентузіазм, любов, каяття), а також чеснот, то тут у поглядах існують поважні розходження. Втім, досвід підказує нам, що можна цілком осмислено говорити як про морально благородну радість, так і про зловтіху, як про моральну ницість заздрості чи ненависті, так і про моральну велич милосердя. Отже, перше запитання мало б на меті виявити ті настанови людини, які можна з повним правом окреслювати як морально добрі чи злі.

Важливішим, однак, є друге запитання. Що є джерелом моральної доброти чи зла тих настанов, звичок, вчинків, які ми можемо окреслити як морально добрі чи злі? Від виконання яких умов залежить моральна доброта чи зло людської волі? Які елементи складають моральну цінність чи антицінність учинку? Що потрібно зробити для того, щоб вольовий акт чи вчинок були наділені моральною цінністю?

У своєму дослідженні ми обмежимося розглядом лише тих настанов та актів особи, які є морально добрими чи величними самі по собі. Таким чином, нам доведеться знехтувати всім, що з моральної точки зору є просто нейтральним, а отже таким, що не лише не впливає на моральну цілісність особи, але й не бере в ній прямої участі. Таким чином, предметом нашого аналізу стануть лише ті прояви особового

життя, які дають нам право судити про моральну настанову особи та визнавати її моральну велич.

Від того, що хороша людина їсть або спить, її моральність не змінюється, навіть якщо ці процеси й мають відношення до неї напрямим чином. Не можна назвати людину морально доброю чи величною тільки *тому*, що вона їсть або спить<sup>1</sup>. Це можливо лише тоді, коли вона великодушно прощає іншу людину або коли воліє радше постраждати від несправедливості, аніж вчинити її.

Не обговорюючи поки що питання, чи бувають повністю нейтральні з моральної точки зору вчинки та дії людини, все ж треба так чи інакше відрізнити настанови, наділені справжніми моральними цінностями — а отже, такі, що є морально добрими за самою своєю природою і дають нам можливість справжнього *sapere* (смакування) морального добра, — від тих настанов, які з моральної точки зору є суто нейтральними. З одного боку, отже, слід виділити ті дії людини, які, заслуговуючи на моральне схвалення, виявляють саму суть моральності. З іншого боку, слід вказати й на протилежні до них дії, наділені справжніми моральними антицінностями. Їх своєю чергою треба відрізнити від дій, які не наділені якоюсь моральною цінністю чи антицінністю і набувають морального значення тільки непрямо, — чи то завдяки додатково накладеній інтенції, чи внаслідок виконання їх на тлі загальної моральної настанови особи.

Ми, зрозуміло, змушені обмежитися лише тими настановами, які вирізняються безпосередньою присутністю моральних цінностей, адже очевидно, що лише таким чином можна сподіватися, що ми врешті-решт довідаємося, які ж елементи у людських настановах є причиною їхньої моральної доброти чи зла.

Прийнято вважати, що моральне добро настанови чи вчинку бере свій початок із чогось на зразок „відповідності“ цієї настанови до якоїсь норми. Характер цього зв'язку та й самої норми потребує подальшого вивчення. Так, можна виділити принаймні два суттєво відмінні типи обмеження людської суверенності. Інакше кажучи, існує два різновиди норм, які можуть вимагати від нас підпорядкування.

---

<sup>1</sup> Див.: Платон. Горгій // *Діалоги*. — С. 175: „...З чого випливає, що ані добрим, ані поганим ти називаєш те, що іноді бере участь у доброму, а іноді — у злому, часом — у жодному, як, наприклад, *сидіти, ходити, бігати, плавати*“.

„Якщо розглядати вчинок сам по собі, він може бути й морально нейтральним...“ (Тома Аквінський. *Summa Theologica* 1a-2ae, XVIII, 9).

По-перше, ми змушені підпорядковуватися природі суцх і зважати на її іманентні закони. Адже уже сама природа того чи іншого суцього накладає певні обмеження на нашу суверенність. Так, бажаючи переміститися з місця на місце, ми не можемо вийти через вікно і піти по повітрю, а повинні вийти за двері й піти по землі. Бажаючи досягти чогось, ми повинні зважати на природу речей, яка є не нашим винаходом, а чимось заданим уже наперед. Так, для того щоб сконструювати якусь машину, ми повинні підпорядковуватися законам механіки, а для того щоб що-небудь довести, — законам силогістики. Якби ми хотіли осягнути якусь мету (байдуже, йдеться про щось складне чи зовсім просте, матеріальне чи духовне), завжди знайдуться якісь умови, які треба було б узяти до уваги; якісь засоби, які слід було б використати; іманентна логіка речей, якої слід було б дотримуватися; певні дії, які треба було б виконати за визначеними правилами. Розуміння іманентної логіки речей і поінформованість щодо засобів, необхідних для досягнення якоїсь мети, є важливою частиною розумності людини. Тому й людину, яка не спроможна зрозуміти цю іманентну логіку речей і віднайти потрібні засоби для досягнення мети, називають обділеною. Той же, хто нехтує іманентною логікою речей, відмовляючись підпорядкуватися їй і таким чином обрати відповідні засоби для якоїсь мети, діє просто нерозсудливо, якщо не сказати по-дурному<sup>2</sup>. При цьому важливо усвідомити, що такі обмеження мають суто фактичний характер. Тут немає ніякої „повинності“, вони просто собі є, і крапка.

Зовсім іншого характеру другий різновид норм. Вони накладають на людську совість певну повинність і передбачають наказ, виклик, заклик. Такими є усі моральні обов'язки. За умови конфлікту між бажанням людини та якоюсь моральною нормою, коли совість немовби промовляє „Ти не повинна цього робити“, людина може на досвіді переконатися у справді істотній різниці між таким обмеженням своєї

---

<sup>2</sup> Без сумніву, така відмова теж буває небездоганною з моральної точки зору, особливо коли вона закорінена в гордині чи хтивості, які схилиють нас піддатися своїм мінливим настроям. У цьому контексті ми можемо абстрагуватися від розгляду цих особливостей, відкладаючи його до четвертого розділу другої частини „Корені морального зла“. Тут же ми маємо чітко усвідомити відмінності між фактичними обмеженнями нашої довільності та моральним зобов'язанням. Те, що в основі нашого нехтування фактичними законами можуть лежати неморальні мотиви, анітрохи не применшує цієї принципової різниці.

суверенності та звичайною вимогою підпорядкуватися іманентній логіці буття. Тому людина, яка нехтує моральними нормами, діє не лише нерозсудливо чи по-дурному, а й морально погано. Вона заплямовує себе моральною виною.

В підсумку, можна виділити такі відмінності між згаданими різновидами обмежень:

По-перше, іманентна логіка буття має суто фактичний і нейтральний характер. Моральні ж норми закорінені в цінностях і, на відміну від нейтральності іманентних законів буття, володіють невідомою важливістю.

По-друге, іманентна логіка буття накладає на нас свої вимоги лише гіпотетично, або, іншими словами, її норми мають суто гіпотетичний характер. Це означає, що вони немовби звертаються до нас із такими словами: „Якщо ти справді хочеш досягнути що-небудь, ти мусиш підпорядкуватися таким і таким правилам, обрати такі, а не інакші засоби“. При цьому, однак, не має жодного обов'язку вибирати саме цю мету. „Якщо бажаєш, щоб це м'ясо було ніжне, вари його протягом визначеного проміжку часу; якщо не хочеш прогавити прихід своїх друзів, то краще вже йди; якщо хочеш здолати цю хворобу, то краще відпочинь“ і т. ін.

Таким чином, різниця між гіпотетичним і категоричним обов'язками, як-от: „Не вбивай“, „Не свідчи ложно проти свого ближнього“, є очевидною. Існують, щоправда, й такі обов'язки, які набувають характеру такої необхідності, що їх уже навряд чи можна назвати просто гіпотетичними. Так, в імперативі: „Якщо хочеш жити, то мусиш їсти“ — нам пропонують мету, яка не є аж настільки довільною, як, скажімо, мета імперативу: „Якщо хочеш потрапити на цю виставу, квитки треба придбати заздалегідь“. Там мета є справді необхідною, тоді як тут — вона є радше справою особистого смаку чи прихильності. Ця *неминучість* приймання їжі, однак, аж ніяк не перетворює згаданий імператив у категоричний обов'язок, властивий для моральної сфери. Адже звичайна фактична неминучість якоїсь мети сама собою не може наділити цю мету моральною силою, силою „повинності“.

По-третє, наше підпорядкування нейтральним фактичним обмеженням є, звісно, чимось позитивним. Недарма саме це й називають розсудливістю. Розум приписує нам засоби, здатні підвести нас до мети. Відповідно вибираючи ці засоби, ми підкоряємося вказівкам нашого розуму. Сама по собі наявність такої розсудливості у діях людини ще не означає, однак, наділеності їх моральною цінністю. Так, подібні

вказівки виконуються, коли людина правильно ремонтує якийсь прилад, чи використовує відповідні засоби для вивчення мови, чи добре їздить на машині, — інакше кажучи, коли добре виконує будь-яку діяльність відповідно до її іманентної логіки. Від цього, однак, усі ці настанови не стають ні морально добрими, ні морально злими<sup>3</sup>.

Річ у тім, що морально добра настанова у прямому розумінні цього слова (тобто така, що наділяє людину моральною цінністю) передбачає щось більше, ніж просто підпорядкування іманентній логіці нейтрального сушого. Звичайно, годі й заперечувати, що моральність є, зі свого боку, найвищим здійсненням розсудливості, якщо тільки ввести до поняття розсудливості також заклик цінностей і послух щодо нього. Ніколи не можна, однак, вивести поняття моральності з поняття розсудливості. Лише після незалежного усвідомлення специфічної природи моральності можна зрозуміти, що вона водночас є новою і вищою формою розсудливості. Така розсудливість має моральність за передумову, а не навпаки. Спочатку, отже, треба усвідомити новизну та характерну інакшість обов'язку підпорядкування цінностям, перед тим як зрозуміти, чому підпорядковуватися їм є *також* розсудливо. Відповідно, якщо неявно ввести цінності та їхній заклик до самого поняття розсудливості, тоді й підпорядкування цьому закликові є розсудливим, хоч і в новому та вищому значенні слова. Тому щоб бути розсудливим у цьому значенні, слід діяти морально добре. Усе це свідчить, що характерну природу моральності неможливо вивести з розсудливості. Радше, саму розсудливість таких дій можна збагнути тільки після того, коли зрозумілими стають специфічні витоки моральності наших настанов та вчинків. Інакше ми потрапляємо у замкнене коло, намагаючись пояснити розсудливість підпорядкуванням заклику цінностей, а заклик цінностей — розсудливістю.

Нам можуть заперечити: „Так, це правда, що звичайне підпорядкування іманентній логіці нейтрального буття не наділяє людську настанову моральним добром у вузькому значенні слова. Так, це правда — не будь-яке підпорядкування, а лише підпорядкування особливій природі певних суших може стати джерелом морального добра у цьому значенні. Моральна доброта залежить насамперед від того, чи відповідає наша настанова *людській* природі, а якщо точніше — *духовній*

<sup>3</sup> Це так, навіть попри те, що підпорядкування іманентній логіці засобів може отримати непряму моральну цінність чи антицінність залежно від моральної значущості цілей. Джерела ж цієї непрямой цінності чи антицінності завжди залишаються за межами звичайної розсудливості.



природі людини“. З цієї точки зору, лише такий *actus humanus* може бути морально добрим, який перебуває у відповідності до людської духовної природи, завдяки чому людина є особовою духовною істотою. Одне слово, вчинок вважається добрим лише тоді, якщо він є *secundum naturam*, тобто відповідним до людської природи. Поняттю *secundum naturam*, однак, властиві ті самі проблеми, що й поняттю розсудливості.

Йдеться передусім про певну двозначність цього терміну. Для початку, *secundum naturam* може стосуватися всіх тих речей, які походять з іманентних телеологічних зв'язків в окремому суцюзі. Так, фізіологія вивчає іманентні телеологічні зв'язки, притаманні людській тілесності, а звідси дізнається, які ж тілесні дії, які потреби, схильності чи інстинкти є *secundum naturam*, а які — *contra naturam*. Внутрішні схильності, об'єктивна цілеспрямованість окремих тілесних органів чи частин, так само як ентелехія цілого тіла дають нам змогу розрізнити нормальне й аномальне, здорове і нездорове тощо.

Намагаючись застосувати це значення *secundum naturam* до моральної сфери, одразу бачимо, що це просто неможливо. Не дивно, що схильність античних грецьких філософів наголошувати на аналогії між медициною та етикою ставала джерелом численних помилок, адже в кожній з цих сфер ситуація складається зовсім по-іншому. Можна, звісно, встановити іманентну логіку тілесності як щось нейтральне і суто фактичне і відповідно до цього визначити *secundum naturam* — тобто те, що є нормою здорового тілесного життя. З іншого боку, досліджуючи душу людини з точки зору її фактичних тенденцій та іманентної логіки людської природи і досягаючи на цьому шляху багатьох цінних результатів (особливо що стосується проблеми „психічного здоров'я“), ми ніколи не зможемо таким способом встановити той критерій, який дав би нам змогу розрізнити моральне добро та моральне зло.

Як на такому шляху встановити, що, наприклад, егоїзм є *contra naturam*, якщо при вивченні іманентних нахилів людської природи фактично виявляється щось зовсім протилежне: в людині існує природна схильність до самоствердження і прагнення суб'єктивного задоволення? Чому щедрість і справедливість повинні вважатися більшою мірою *secundum naturam*, ніж скнарність і несправедливість? Ніякий аналіз лише фактичних тенденцій, таких як іманентні ентелехійні відрухи людської душі, ніколи не зможе пояснити нам, чому полігамія чи навіть розпуста і кровозмішання є чимось неморальним, так само як не пояснить він і того, чому чистота чи

вірність є *secundum naturam*. Лише ввівши в поняття людської природи її призначення для світу цінностей, а в кінцевому підсумку — для самого Бога, лише звільнившись від суто іманентної концепції людини і ввівши в її природу її призначення реалізовувати моральні цінності, ми зможемо з повним правом ствердити, що всі морально добрі вчинки є *secundum naturam*.

Для того, однак, щоб судити, що людина за своїм призначенням та природою покликана бути морально доброю, спочатку треба зрозуміти, чим саме є моральна доброта. Тому наше розуміння моральної доброти аж ніяк не може бути виведеним з аналізу природи людини. Для того, отже, щоб збагнути, що справедливий вчинок є добрим, а несправедливий — злим, що вірність є морально шляхетною настановою, а невірність — морально підлою, нам не треба вдаватися до аналізу людської природи. Радше, навпаки. Щоб належно оцінити природу людини, а також її найбільш самотужню ознаку трансцендентності, щоб зрозуміти покликання людини до моральної доброти не як суто фактичну схильність, а як об'єктивну „повинність“, слід насамперед пізнати самі моральні цінності. Ми певні, що справедливість є *secundum naturam*, тому що знаємо, що бути справедливим — добре. Своє розуміння доброти справедливої настанови ми здобуваємо, однак, не з того факту, що така настанова є *secundum naturam*. Аналіз людської природи, який абстрагується від моральної доброти, не може привести нас до розуміння, чому справедливе життя є *secundum naturam*. Радше, якраз усвідомлення доброти справедливості дарує нам розуміння, що людина теж призначена брати участь у цій доброті.

Якщо, отже, зміст терміна *secundum naturam* включає в себе узгодженість із моральним добром, тоді він виростає з такого поняття людської природи, яке вже наперед включає в себе зв'язок людини зі світом моральних цінностей, а також і те, що людина покликана долучитися до цього світу цінностей і відгукнутися на їхній заклик. Як наслідок, поняття моральної цінності є для нашого знання *principium*, а характер *secundum naturam* — *principiatum*.

Треба зазначити, що цей зв'язок між *secundum naturam* та цінністю стосується не тільки порядку пізнання, але *a fortiori* й порядку буття. Справедливе ставлення до інших є морально добрим не тому, що воно відповідає нашій природі. Радше, тому, що воно є добрим саме по собі, воно є також призначенням і нашої природи. Іншими словами, гідність людської природи полягає, зокрема, у тому, що людина, стаючи спра-

ведливою і діючи справедливо, здатна долучатися до чогось настільки величного, як справедливість. Це є ще одним підтвердженням своєрідного характеру цінності, завдяки якому будь-яка спроба замінити її внутрішню важливість чимось іншим є цілковито марною. Якщо, аналізуючи буття, нехтувати цінністю і залишатися виключно в межах нейтральної іманентної логіки буття, на цьому шляху ніколи не знайти витоків людської моральності. Підстави для моральних цінностей людини можна знайти лише у світі, сповненому цінностями. Підставою для них може стати лише людська відповідь на блага, наділені цінностями, і, принаймні у непрямий спосіб, відповідь людини Богові, Безконечному Добру.

Ми вже дослідили зв'язок між онтологічними та якісними цінностями, а особливо між онтологічною цінністю людини та її моральними цінностями. Також ми упевнилися, що якісні цінності людини неможливо тлумачити як передумови для ентелехійного розгортання людського буття. Об'єктивною підставою людської моральності не є таке собі дотримання внутрішньої логіки людської природи в значенні нейтральної фактичності людського буття. Наділеність людини моральними цінностями впливає радше з її відгуку на заклик Бога, який міститься у світі цінностей, її самопідпорядкування вищому від себе світові, її послуху Богові як Безконечній Доброті і підпорядкування Його божественним законам.

Неможливість виведення моральних цінностей із *secundum naturam* залишається незмінною навіть тоді, коли під цим виразом хтось матиме на увазі всі суттєві для людини стосунки як з Богом, так і з її ближніми чи спільнотою. Адже поняття цінності вже передбачене у будь-якій розмові про зв'язок людини з Богом. Дослідження людської природи, яке послідовно ігнорувало б усі без винятку цінності, ніколи не дало б нам змоги, відштовхуючись від цього поняття людської природи, зробити висновок, що людина повинна поклонятись і коритися Богові. Тільки з усвідомленням безконечної доброти Бога, а також Його святості, виникає можливість розуміння, що послух Богові належить до моральних обов'язків людини і є сам по собі чимось добрим. Уявлення про Бога, яке без залишку абстрагувалося б від Його вічної доброти і святості, могло б щонайбільше пояснити нашу абсолютну залежність від всемогутньої істоти, а звідси, як наслідок, неминучу необхідність нашого підкорення Богові. Воно, однак, не могло б обґрунтувати морального обов'язку покори і поклоніння Йому. Наш послух Богові є добрим не тому, що така дія відповідає нашій природі, а внаслідок

безконечної доброти і абсолютної могутності Бога, Який заслуговує на таку відповідь. Те саме стосується й справедливого ставлення до своїх ближніх. Те, що ми повинні бути справедливими, а не навпаки, не можна вивести з розгляду суспільної природи людини — з розгляду, який абстрагувався б від усіх цінностей і зосереджувався лише на іманентній логіці людського буття (як це, скажімо, робиться у деяких видах психіатрії).

Ніхто не заперечує, що ізоляція чи самотність чужі людській природі, адже людина саме завдяки своїй суспільній природі яскраво виявляє схильність до спілкування. Однак як простий психологічний факт, тобто без порушення питання цінності людської спільноти, це спостереження ще не зачіпає самих основ моральності. На цьому шляху нам ніколи не вдасться по-справжньому зрозуміти слова Псалмоспівця: *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum* (Глядіть, як добре і як любо, коли брати живуть укупі) (Пс. 132, 1).

Що стосується справедливості, то саме по собі спостереження фактичного зв'язку кожної окремої людини з іншими людьми не дає нам права судити не тільки про моральну доброту справедливої поведінки, а й навіть про існування суто психологічної схильності до такої поведінки. А без розуміння внутрішньої доброти, або, іншими словами, цінності справедливості, нам ніколи не зрозуміти й того, чому людина повинна бути справедливою. Без усвідомлення гідності людської особи, закорінених у ній прав і недоторканності їх не зрозуміти нам і того, чому людина повинна бути справедливою щодо своїх ближніх. Для того ж, щоб збагнути цю гідність і недоторканність, треба прорватися крізь сферу нейтральних спостережень і визнати існування цінностей.

Підсумуємо сказане. Безнадійно виводити поняття моральної цінності з факту звичайного дотримання іманентних законів людської природи (навіть якщо ввести до цього поняття всі можливі зв'язки), якщо виходити з нейтральної концепції цієї природи і цілковито абстрагуватися від самого поняття цінності. Тільки тоді, коли під зв'язками з іншими істотами мають на увазі не будь-яке відношення до них узагалі, а саме стосунок до їхніх цінностей, тільки тоді, коли в саме поняття відповідності до нашої природи введено ідею, що людина покликана давати правильну відповідь на ці цінності, такі відповіді можна назвати *secundum naturam*. Для цього, однак, нам уже задалегідь треба зрозуміти їхню моральну доброту. Те саме стосується й онтологічної основи всього сущого. Правильна відповідь Богові чи нашому

ближньому є доброю не тому, що вона якимось чином відповідає нашій природі, а тому, що саме на таку відповідь *zasluguє* Бог завдяки Своїй безконечній доброті чи наш ближній завдяки своїй людській гідності. Саме тому, що така поведінка є морально доброю, людина призначена для неї. Таким чином, це дає нам право стверджувати, що тут людина поводить ся *secundum naturam* у найшляхетнішому значенні цього слова.

Нереальність виведення моральності з нейтрального і суто фактичного розуміння терміна *secundum naturam* яскраво виявляється також у запитанні, чому ми *повинні* діяти відповідно до нашої природи? Що ми таки *повинні* діяти згідно зі своєю природою, вважається чимось самозрозумілим у всіх без винятку спробах вивести моральну доброту чи зло на підставі відповідності чи невідповідності нашої поведінки до людської природи. Та чи є це насправді аж настільки самозрозумілим? Одне з двох: або діяти згідно зі своєю природою є чимось *морально* добрим, а тому саме моральна доброта є підставою повинності такої поведінки, а не навпаки; або ж нам залишається просто твердити — у разі повного вилучення з розгляду усіх моральних цінностей, — що йти за фактичними чи природними нахилами нашої природи належить до нашого обов'язку. Це останнє твердження, однак, є далеко не очевидним. У такому разі, тобто коли мається на увазі сам *факт* підпорядкування і нічого більше, це твердження може означати або те, що людина просто змушена силою природної необхідності діяти відповідно до своєї природи, або те, що їй слід так робити, якщо вона хоче чогось досягти. Таке підпорядкування, однак, ніколи не може стати для нас моральним обов'язком.

Підсумовуючи сказане, треба додати, що дослідження підстав моральної доброти і морального зла не повинно розпочинатися запитанням: „Що відповідає людській природі?“ Адже самі по собі основні імпульси, чи, інакше, іманентна логіка людської природи, які піддаються нейтральному аналізу, скажімо, психолога чи психіатра, ніколи не відкриють для нас підстав моральності. Вони не здатні пояснити, чому ми *повинні* діяти, чому нам слід діяти особливим чином, тобто що ми морально *зобов'язані* діяти *так*, а не інакше. Це, проте, не означає, що етика повинна знехтувати дослідженням людської природи. Радше навпаки. Адже розуміння змістовного характеру людських духовних актів, свободи людини дозволяє зрозуміти також і те, що уможливорює її наділеність моральними цінностями чи антицінностями. Тому дослідження людської природи з огляду на наявність світу цінностей є одним з найважливіших завдань етики.

Дослідження підстав морального добра і зла в людині повинно починатися з дослідження тих дій, наділеність моральними цінностями яких не викликає жодних сумнівів. Адже саме дослідження таких дій допоможе нам виявити ті фактори, які є визначальними для їхньої моральної доброти. Вирішальним у такому дослідженні є розгляд тих благ, до яких людина призначена не внаслідок якихось ентелехіальних потреб та нейтральних нахилів її природи, а через їхню внутрішню цінність.

Тому наш наступний крок стосуватиметься розгляду актів людини, в яких вона звертається до таких благ і їхніх цінностей. В таких актах людина виходить за межі простих потреб і виявляє своє ставлення до Бога і ціннісного світу.

## ГЛАВА 17

### ВІДПОВІДЬ НА ЦІННІСТЬ

Однією зі справді визначальних відмінностей у сфері свідомого життя людини є відмінність між інтенціональними і неінтенціональними пережиттями. Термін „інтенціональний“ стосується свідомого, раціонального зв'язку між особою та об'єктом<sup>1</sup>. Не всі людські пережиття передбачають такий зв'язок. Усі так звані стани, наприклад стан втоми, поганий настрій, роздратування тощо, не мають жодного свідомого зв'язку з об'єктом. Для них не характерна та особлива полярність, згідно з якою об'єкт немовби стоїть супроти особи. А тому за своїм характером вони не виводять нас поза сферу нашої свідомості.

Ми не втомлюємося *стосовно* чогось. Утома є лише станом, переживанням чогось, якісно пов'язаного з нашим тілом. Вона, однак, не має жодного змістовного зв'язку з яким-небудь об'єктом. Цей стан, звісно, *спричинений* чимось. Не треба, однак, плутати об'єктивні причинні зв'язки з інтенціональними стосунками. На відміну від втоми, для відчуття якої не потрібно й найменшого знання про її безпосередню причину, будь-яке інтенціональне пережиття (скажімо, радість) за самою своєю суттю передбачає таке знання про причину нашого пережиття, тобто про той об'єкт, який мотивує це переживання. Радість тим і різниться від простого стану веселості, що є інтенціональною за своїм характером. Втома залишається тією самою — байдуже, відомо нам про її причину чи ні. Чи ж не шукаємо ми часто причину нашої

---

<sup>1</sup> Тут ми вживаємо термін *intentional*, однак використовуємо його не у поширеному в англійській мові значенні „чогось, зробленого з певним наміром“, а відсилаємо читача до термінології, введеної в обіг Гуссерлем, де *intentional* означає свідомий, змістовний взаємозв'язок з об'єктом. (Ми також вважали за доцільне не відходити від цієї термінології й зберегли технічний переклад цього слова. В українській мові значення цього терміна можна передати ще словом „предметний“, наприклад „предметний зв'язок“. Однак, на наш погляд, більш поширене українське значення цього слова, що відповідає словосполученням „предметна розмова“ чи „безпредметні звинувачення“, може призвести до певної плутанини там, де філософська чіткість і ясність більш ніж необхідні. Тому ми надали перевагу перекладу терміна *intentional* словом „інтенціональний“, тільки час від часу, коли дозволяв контекст, вживаючи також „предметний“. — Прим. ред.).



втоми, допитуючись у самих себе, чи вона є наслідком надмірної роботи, хвороби чи сильних емоцій? Незнання про причини втоми не впливає на якісний характер її пережиття. Її інтенсивність не змінюється, знаємо ми про її причини чи ні. Звичайні стани існують в нас як прості факти. Факт їхнього об'єктивного спричинення „заощаджує“ нам знання про саму причину. Мало того, наявність такого знання навіть у найменшому не перетворює зв'язок цих станів з їхніми причинами на свідомий та змістовний зв'язок.

Якщо порівняти такі стани з різноманітними переживаннями зовсім іншого характеру, наприклад з будь-яким сприйняттям чи відповідями (такими як переконання, сумнів, радість, сум, любов чи ненависть), можна без труднощів помітити, що всі ці переживання, хай якою є відмінність між ними в інших відношеннях, мають інтенціональний характер. Так, сприйняття суттєво передбачає зустріч особового суб'єкта з об'єктом. За самою своєю суттю воно є трансцендентним пережиттям, *усвідомленням* чогось на боці об'єкта, завдяки якому людський розум входить у справжнє володіння буттям об'єкта духовним способом. Тут зв'язок розуму з об'єктом є дійсно свідомим зв'язком, який має раціональний, змістовний характер. Сприйняття з необхідністю є сприйняттям *чогось* зовнішнього щодо себе самого (принаймні функціонально). Кожне сприйняття обов'язково стосується *протилежного* до нас об'єкта. Це справедливо взагалі щодо будь-якого виду знання, за допомогою якого ми аналізуємо об'єкт або ж проникаємо в нього. Ситуація не змінюється навіть тоді, коли об'єктом нашого знання є частина нас самих. Так, у будь-якому рефлексивному аналізі своєї радості чи захоплення ці переживання постають (функціонально) перед нами як об'єкти. В цей момент вони є чимось стороннім для нашого розуму і чітко відрізняються від самого акту, в якому ми аналізуємо їх. Разом з „*усвідомленням*“ об'єкта, який постає перед нашим розумом, ми входимо в область принаймні функціонально зовнішню щодо тієї сфери, до якої належать акти сприйняття, пригадування, уявлення чи інтелектуальної інтуїції. Таким чином, ми беремо інтенціональну (*intentionaliter*) участь у бутті сприйнятого нами об'єкта, який за самою логікою речей знаходиться перед нами.

Що ж, різниця між такими інтенціональними актами та звичайними станами стає справді очевидною. У пережитті простого стану, скажімо втоми, перед нами не постає ніякого об'єкта. Ми відчуваємо себе втомленими і все. Даною є лише ця властивість у нашому тілі,

нічого більше. У нашому пережитті втоми і сама втома не є якимось об'єктом, який би ми усвідомлювали, і вона не стосується жодного іншого об'єкта, зовнішнього щодо самого пережиття.

Якщо порівняти з простим станом будь-який акт, що має характер відповіді, його інтенціональний характер виявляється на цьому тлі ще рельєфніше. Скажімо, наше переконання завжди стосується чогось. Немає чогось такого, як просто переконання, воно завжди є переконанням у чомусь. У кожному переконанні можна вказати наявність свідомого, змістовного зв'язку з чимось об'єктивним, тобто таким, що принаймні функціонально перебуває за межами самого акту переконання, не є його реальною частиною. Переконання є відповіддю на об'єкт. У ньому ми немовби виголошуємо своє „так“ у відповідь на існування чогось. І саме цей характер відповіді, мабуть, найбільш виразно доводить, що стосовно переконання йдеться про інтенціональний зв'язок з об'єктом. Адже відповідь, зі зрозумілих і очевидних причин якраз і передбачає двополюсність: особи та об'єкта.

Раціональний, змістовний зв'язок з об'єктом є самою серцевиною переконання. Немає такого зв'язку — немає і переконання. Адже, будучи переконаними у чомусь, ми звертаємося до якогось об'єкта з певним раціональним змістом. Йдеться, як уже згадувалося, про наше „так“ у відповідь на існування об'єкта. У своєму інтенціональному характері переконання виразно відрізняється від усіх можливих тільки-становів, яким, власне кажучи, бракує інтенціональності.

Не менш рельєфно ця відмінність проявляється і при порівнянні пережиття радості зі звичайним станом. Радість є завжди радістю завдяки чомусь. Вона з необхідністю передбачає змістовний зв'язок з об'єктом, ніколи не виникаючи, на зразок стану, шляхом простої причинності. Саме тому радість неможлива без хоч би якоїсь обізнаності з об'єктом, який її мотивує. Наприклад, ми починаємо радіти, коли чуємо про приїзд когось із наших добрих друзів. Доки ми не здогадувалися про цей приїзд, нічого схожого на радість не могло виникнути в нашій душі. Щоб радість з'явилась у нашій душі, ще зовсім не достатньо самого факту приїзду, навіть якщо це вже dokonаний факт. Мусить бути знання цього факту, його чітке усвідомлення. Стан, навпаки, виникає в нашій душі радше як наслідок об'єктивної причини і не передбачає ані найменшого знання про цю причину. Мало того, навіть якщо нам і стане відомою причина того чи іншого стану, сам стан не виникає внаслідок цього знання. Він, радше, виникає як звичайний наслідок причини (чи то фізичної, чи то

психічної), про яку ми переважно дізнаємося лише „заднім числом“. Тут ідеться, отже, про причинність, яка не проходить через зону нашої свідомості, а діє, так би мовити, „без відома“ свідомого духовного ядра нашої особи.

Радість є відповіддю на об'єкт, причому відповіддю позитивною. Радіючи, ми виявляємо своє позитивне ставлення до об'єкта, відгукуємося на його позитивну важливість. Таким чином, докорінна відмінність між радістю та усіма звичайними станами є більш ніж очевидною.

Ця відмінність — між інтенціональним та неінтенціональним — у нашому свідомому житті поділяє наші психічні переживання на дві різні сфери, з яких вочевидь інтенціональна сфера є набагато важливішою. В нашій свідомості, однак, ми відкриваємо присутність ще одного типу пережиттів, які, на відміну від простих станів, виявляють певну спрямованість до об'єкта і все ж не належать до інтенціональних пережиттів. Це так звані телеологічні нахили людської природи. Для кращого розуміння природи інтенціональності було б доцільно ще раз подивитися на неї, але цього разу через призму порівняння з телеологічними процесами в людині<sup>2</sup>.

Відчуваючи спрагу чи голод, ми недвозначно усвідомлюємо, що ці пережиття не є звичайними станами, адже вони виявляють іманентне спрямування до чогось. Їм притаманний внутрішній рух у напрямі до об'єкта, пошук сповнення чи заспокоєння. На відміну від статичного характеру простих станів, вони виявляють певний динамізм. Під динамікою, однак, тут слід розуміти не драматичний ритм, яким можуть володіти й деякі стани (такі як сильний тілесний біль), а певну напругу та спрямування до сповнення — байдуже, чи це сповнення полягає у привласненні чогось, у звільненні життєвої енергії чи ще у чомусь іншому.

У зв'язку з цим, зрозуміло, постає питання про відмінність між іманентною схильністю, яка підштовхує нас до чогось, та нашим інтенціональним, змістовним відношенням до об'єкта. Наше завдання дещо ускладнюється тим, що інстинктивні збурення у певному сенсі теж є змістовними. Завдяки їхньому телеологічному характерові можна говорити про певну зрозумілість цих пережиттів, яку ще можна назвати їхньою „до-цільністю“. Кожна до-цільна причина, однак, передбачає існування розуму чи волі як джерела до-цільності. Стосовно згаданих

<sup>2</sup> Тут ідеться лише про ті телеологічні нахили, які людина свідомо переживає, адже тільки стосовно них можлива небезпека плутанини з інтенціональними актами.

пережиттів мова, зрозуміло, не йде про людський розум. Адже ні наш розум, ні наша воля не є творцями наших інстинктів. Розум та воля Бога<sup>3</sup> є причиною іманентної та неусвідомлюваної фінальності наших інстинктивних пережиттів — щось подібне до того, як легені та нирки отримали своє до-цільне призначення здійснювати визначене завдання у нашому тілі. Річ, однак, у тім, що ми залишаємося немовби осторонь змістовності та *ratio* цих пережиттів. Їхнє змістовне спрямування розкривається в нас, так би мовити, не зважаючи на авторитет нашого особового ядра.

Таке до-цільне призначення не є особовим стосунком, яким вирізняється інтенціональність. Недарма ж у живому досвіді спрямованість наших інстинктів ми переживаємо як сліпий поштовх до чогось. Про об'єктивне, змістовне значення цих поштовхів ми, як правило, дізнаємося лише згодом, немовби „ззовні“, подібно до того, як це стається з пізнанням до-цільності фізіологічних процесів. Річ у тім, що ця до-цільність не досвідчується у самому пережитті інстинктів.

Іntenціональні ж пережиття, навпаки, відзначаються свідомо здійснюваним та цілком змістовним спрямуванням до свого об'єкта, стаючи виявом раціональної особової природи людини<sup>4</sup>. Їхня змістовність, отже, є виразно особовою, адже тут ми діємо саме як особи, відповідно до нашої особової природи. Таке відношення до об'єкта здатна встановлювати виключно особова істота. В безособовому світі не існує нічого подібного до інтенціональності. Не має з нею нічого спільного й так званий телеологічний зв'язок.

---

<sup>3</sup> Тут ідеться лише про природні інстинкти та потяги, а не про збочені інстинкти чи невпорядковані потяги, що їх християнська віра вважає наслідком первородного гріха.

<sup>4</sup> Фактична наявність тісного зв'язку між окремими сліпими інстинктами та інтенціональними актами не повинна вводити нас в оману щодо докорінної відмінності між ними. Спрага є одним з таких нахилів, спрямованим до якоїсь рідини чи радше процесу її споживання телеологічно, а не інтенціонально. Відчувши спрагу, людина починає шукати воду, прагнути її, причому це прагнення відзначається інтенціональною націленістю на об'єкт, а отже, передбачає його пізнання. Це буде ще ясніше, якщо порівняти відчуття спраги з волевиявленням, умотивованим нею. Уявімо, що ми спрагли, а тому вирішуємо випити води. Це волевиявлення має однозначно інтенціональний характер і, на відміну від спраги, відзначається свідомим, змістовним зв'язком зі споживанням води. Таким чином, бачимо, що, навіть будучи такими близькими сусідами у своєму існуванні, інтенціональність і телеологічні нахили залишаються докорінно відмінними одне від одного.

Не дивно, що саме інтенціональність є чи не вирішальною ознакою духовності. Чисто телеологічні відношення є радше феноменом недуховного світу. Навіть свідомий характер деяких телеологічних тенденцій, таких як інстинкти чи тілесні потяги, не здатен нічого змінити у цьому відношенні. Від цього вони не стають духовними. Непрямо це підтверджується й тим фактом, що аналогічні інстинкти та потяги знаходимо також і у тварин.

У сфері інтенціональних пережиттів (тобто у сфері людських актів) слід провести ще одне важливе розрізнення: між пізнавальними актами та відповідями.

Якщо говорити про пізнавальні акти, до них передусім належать акти сприйняття у найширшому значенні цього слова. Зрештою, про пізнавальний акт можна говорити щоразу, коли об'єкт — будь-якої природи — відкривається нашому розумові. Відповідно, пізнавальні акти охоплюють не тільки сприйняття кольорів<sup>5</sup>, тонів та ін. — одне слово, всі так звані відчуття наших чуттєвих органів (зору, слуху, дотику тощо). Це також і сприйняття простору, самих матеріальних речей, а не тільки їхніх якостей, відношень, інших осіб, цінностей, навіть сутностей речей (за допомогою інтелектуальної інтуїції). Уяву та пам'ять теж можна в якомусь сенсі зарахувати до пізнавальних актів, навіть попри їхню значну відмінність від сприйняття.

Своєю чергою, такі акти, як переконання і вираження своєї думки, сумнів, надія, страх, радість, сум, піднесення, обурення, повага чи зневага, довіра чи недовіра, любов чи ненависть, є так званими відповідями. Спільним як для пізнавальних актів, так і для відповідей є те, що вони мають інтенціональний характер. Між ними, однак, існує докорінна відмінність, яка проявляється у природі їхньої інтенціональності.

Для пізнавальних актів характерно передусім те, що вони мають форму „усвідомлення чогось“, тобто об'єкта. Що стосується нас, то ми стаємо немовби порожніми, а весь зміст перебуває на боці об'єкта. Скажімо, коли ми бачимо червоний колір, зміст нашого акту бачення — червоність — перебуває на боці об'єкта. Ми не є червоні, ми лише маємо усвідомлення червоного.

В почутті радості, навпаки, зміст перебуває на боці суб'єкта. Він є в нас, ми не порожні, а „сповнені“ радості. І цей зміст нашої душі ми

<sup>5</sup> Маючи у собі елементи пізнання, наше сприйняття кольору не є, як це часто твердять, цілковито позбавлене будь-якої раціональності і, таким чином, не перебуває на тому самому рівні, що й візуальне бачення, притаманне тваринам.

скеровуємо до об'єкта. Радість не є просто усвідомленням чогось іншого, вона вже сама по собі є свідомою дійсністю, свідомо здійсненою реальністю. Якісний зміст міститься в нашому акті, тобто на боці суб'єкта, а не об'єкта<sup>6</sup>.

По-друге, в пізнавальних актах інтенція скерована, так би мовити, від об'єкта до нас. Об'єкт відкривається нашому розумові, він промовляє, а ми слухаємо. У відповідях інтенція спрямована від нас до об'єкта. Це відчувається хоча б у тому, як ми передаємо словами подібні пережиття: „ми сповнені радістю через щось“, „ми захоплені чимось“. Відповіді є нашим словом, скерованим до об'єкта. Йому ми адресуємо зміст наших актів. Це *наші* відповіді на об'єкт.

По-третє, всі пізнавальні акти мають сприймальний, або рецептивний характер. Це, проте, не означає, що вони є суто пасивними. Якщо хочете, їх можна хіба що назвати активною пасивністю, а ще краще — активно здійснювана рецептивністю. Цей рецептивний момент належить до самої суті будь-якого пізнання. Відповіді, на відміну від цього, не є сприймальними. Вони, радше, мають відверто спонтанний характер.

У світлі цих міркувань докорінна відмінність між двома типами інтенціональних пережиттів мала б стати очевидною. Хочеться тільки додати, що ця відмінність аж ніяк не перекреслює існування суттєвого зв'язку між ними. І полягає цей зв'язок у тому, що всі відповіді з необхідністю мають за передумову якийсь пізнавальний акт. Перш ніж стати об'єктом нашої відповіді, суще мусить відкритися нам у своїй природі. Лише на такому ґрунті людина здатна вступити у справжній діалог із буттям.

---

<sup>6</sup> Порівняно зі спонтанними діями, пізнавальні акти немовби вичерпують свою якісну природу в їхньому інтенціональному зв'язку з об'єктом пізнання. Вони немовби не мають свого власного якісного змісту, а лише „повторюють“ зміст об'єкта. Тут свідомість немовби абстрагується від своєї особливої ідентичності, стає „анонімною“. Це, до речі, могло підштовхнути Макса Шелера до думки, що правдивий „осідок“ особи перебуває не в інтелекті, а у серці, в афективній сфері людини. У цьому сенсі він вважав пізнавальні акти „надіндивідуальними“ — не в значенні якогось пантеїзму, а в тому розумінні, що неповторна індивідуальність того, хто здійснює їх, не виходить тут на поверхню. Заради справедливості треба все ж сказати, що Шелер мав тут радше на увазі пізнавальні дії нижчого порядку, як-от так звані функції чуттєвого сприйняття, висновування, асоціацію та ін. (*Прим. ред.*)

У цьому діалозі між людською особою та всім суцям пізнавальні акти відіграють неабияку роль. Вони становлять основу для усіх інших дій та відповідей. Первинний контакт з об'єктом завжди має форму певної пізнавальної дії. Саме в таких актах людина бере особливу участь у бутті речей. Суцце стає об'єктом нашого розуму. Перш ніж сповнитися радістю через приїзд нашого найкращого товариша, ми мусимо довідатися про цей приїзд. Щоб могли полюбити людину чи зненавидіти її, треба знати принаймні про її існування. Сприйняття у найширшому значенні цього слова є дією, за допомогою якої людина встановлює діалог із буттям. Лише після прямого або непрямого усвідомлення якогось факту, речі, особи ми можемо також відповісти на них. Іншими словами, лише пізнана нами річ може стати мотивом для відповіді нашої душі.

Таким чином, усі без винятку відповіді принципово мають за передумову якийсь пізнавальний акт. Вони немовби надбудовуються на пізнавальних діях. У схоластичній філософії ця засаднича істина виражалася так: *Nihil volitum nisi cogitatum* — Ніщо не може стати об'єктом волі, доки воно не стало змістом пізнання. *Volitum* служить тут узагальненням для всіх відповідей, *cogitatio* — для пізнавальних актів<sup>7</sup>.

У сфері відповідей можна виділити три основні групи. Існують, по-перше, такі відповіді, як переконання, сумнів, сподівання, які можна назвати „теоретичними“. По-друге, існують вольові акти у прямому значенні слова. Їх можна назвати „вольовими“ відповідями. Є, по-третє, такі відповіді, як радість, сум, любов, ненависть, страх, надія, повага, зневага, захоплення, обурення, які можна назвати „афективними“ відповідями.

Теоретичні відповіді, залишаючись, по суті справи, справжніми відповідями, за своїм значенням настільки пов'язані зі сферою пізнання, що їх, бува, навіть зараховували до самого знання. Це, зрештою, не дивно, особливо якщо зважити, що їхня тема, якою є існування речі чи правда про неї, збігається з провідною темою всіх пізнавальних актів, таких як сприйняття, висновок, інтелектуальна інтуїція, вивчення тощо. У теоретичних відповідях (скажімо, переконанням чи вираженням своєї думки про щось) ми немовби висловлюємо своє „так“

<sup>7</sup> Існує, щоправда, й обернений зв'язок між знанням і волею. Так, згодом ми побачимо, що можливість пізнання передбачає наявність певного скерування волі. Однак характер цієї залежності, з формальної точки зору, вельми відрізняється від зв'язку, вираженого у твердженні: *Nihil volitum nisi cogitatum*.



суті та існуванню об'єкта, який відкривається нашому розумові. Як пізнавальні акти у вузькому значенні, так і теоретичні відповіді зосереджуються довкола проблем, спільних для всієї сфери, пов'язаної з пізнанням. Тут постають питання, якою є природа речі, чи існує ця річ взагалі. У пізнавальних актах об'єкт відповідає на ці запитання, відкриваючи нам свою природу та існування. У теоретичних відповідях, наприклад у переконанні, ми немовби додаємо до цього самоствердження об'єкта щось від себе. Ми доповнюємо його самовідкриття „словом“ нашого розуму, що стає вираженням нашого сприйняття суті та існування об'єкта.

Теоретичний характер таких актів є більш ніж очевидним. Своїм переконанням у чомусь ми висловлюємо наше „так“ суті та існуванню об'єкта, тоді як сумніваючись, немовби відмовляємо об'єктові у цьому „так“ і більше схиляємося до „ні“, утримуючись, однак, при цьому від остаточного і незмінного „ні“. З припущенням ми висловлюємо лише обмежене „так“ об'єктові та його існуванню, не даючи на нього остаточної інтелектуальної згоди. Кожна з цих відповідей, зрозуміло, надбудовується на відповідному стані нашого знання про об'єкт. Будь-яке обґрунтоване переконання передбачає недвозначність нашого знання, сумнів передбачає той факт, що об'єкт розкрився нам зовсім не однозначно, а припущення — що об'єкт та його зміст відкриваються нам не більше, як просто можливі.

Ми бачимо, наскільки тісно пов'язані зі сферою знання переконання, сумнів та припущення, адже зосереджені вони навколо тієї самої теми, що й усі пізнавальні дії. З іншого боку, не можна також нехтувати їхнім характером відповідей, особливо зваживши на те, що на відміну від пізнавальних актів їхня інтенція скерована від нас до об'єкта. Тут промовляє не об'єкт — промовляємо ми. У таких відповідях ми не набуваємо якогось знання, радше воно є передумовою їх. Цими відповідями, якщо вони тільки є адекватними до рівня нашого знання, ми немовби повторюємо зі свого боку те, що вже було сказано нам об'єктом у пізнанні<sup>8</sup>.

Цікаво, що ці відповіді не є „вільними“ у повному значенні цього слова. Це, однак, не означає, що вони є причинним наслідком сліпої причинності, на зразок звичайних станів, тілесних пожадань чи потягів.

<sup>8</sup> Це не означає, однак, що „внутрішнє слово“ теоретичних відповідей взагалі не має у собі нічого нового порівняно із саморозкриттям об'єкта. Адже вже те, що воно є „словом“, висловленим особою, яка вкладає в нього свій розум та інтелект, свідчить про його самобутній характер.

Вони, радше, змістовно викликані тим об'єктом, який ми усвідомлюємо у пізнанні. Їхній зв'язок з об'єктом є цілковито інтелігібельним, а тому докорінно відмінним від будь-якої безособової причинності.

Попри це, відповіді не є вільними у тому значенні, в якому говорять про свободу *волі*, адже, зіштовхуючись з об'єктом нашого знання, не ми вибираємо, бути нам переконаними чи ні. Саме знання вказує на те, коли яку відповідь давати. І наше переконання стосовно чогось виникає цілком органічно зі самого факту пізнання об'єкта.

Зазнаючи ж меншої чи більшої невдачі у пізнанні якогось об'єкта, ми не зможемо за власним бажанням стати переконаними у чомусь, що не зуміли пізнати. Бувають, звісно, випадки видання бажаного за дійсне, своєрідного самонавіювання, коли наше переконання визначається не адекватністю нашого пізнання, а нашими примхами чи бажаннями. Часом це може негативно вплинути навіть на саме знання, коли наші бажання затьмарюють правдиве бачення об'єкта, зводять нас на манівці надуманих та ілюзорних тверджень. Можливість такого негативного впливу ще, однак, не означає, що наше переконання в чомусь залежить від нашого вільного рішення. Ми вочевидь можемо й повинні уникати таких негативних впливів. Навіть можемо самотужки протиставлятися їм. Це, однак, не означає, що акт переконання як такий є наслідком вільного вибору. Подобається нам це чи ні, наша воля не володіє тією самою владою над переконанням чи свободою розпоряджатися ним на свій розсуд, які вона має щодо свободи вибору однієї з двох можливостей або щодо свободи відповідати на якийсь виклик.

Перш ніж ґрунтовно розглянути відмінність між вольовими і теоретичними відповідями, треба взяти до уваги, що термін „воля“ вживається у різних контекстах зовсім не однозначно. Буває, що його вживають у ширшому, буває, що й у вузкому значенні. У ширшому значенні словом „воля“ охоплюють чи не всі відповіді: як вольові, так і афективні. У цьому значенні любов, благоговіння, повагу нерідко називають актами волі. У вузкому значенні слово „воля“ вказує на особливий акт, який є основою всіх учинків. Доки грань між цими двома значеннями слова не виділена достатньо чітко, важко уникнути плутанини і двозначності. Тому в нашому контексті слова „воля“ чи „воління“ будуть уживатися лише у вузкому значенні, збігаючись за значенням з вольовими відповідями.

Коли говорять про волю у прямому значенні, переважно мають на увазі відповідь, спрямовану на щось, що не є поки що реальним, але може бути реалізованим. В акті воління ми звертаємося до цього ще не

реального факту, бажаючи спричинитися до його існування. Воління у цьому значенні стосується виключно здійснення чогось, що ще не існує. А тому воно є основою всіх учинків. Всі людські вчинки здійснюються лише в результаті воління. Лише воля здатна з наміром керувати нашими тілесними діями і наказовим чином впливати на них, вільно й безперешкодно викликаючи ланцюг причинних подій. Вона має владу над нашими рухами, мовою, усіма видами діяльності, а особливо над усіма вчинками. Лише через застосування нашої волі ми здатні змінити як навколишній світ, так і внутрішній світ власної особи. Воля відіграє провідну роль у всіх сферах нашого життя, доступних для нашого вільного втручання. Вона є основою для всього того, що ми покликані здійснити у цьому світі. Воля немовби звертається до свого об'єкта з такими словами: „Ти повинен існувати і будеш існувати“.

Тож не варто дивуватися, що поза межами сфери, в якій ми є щонайбільше однією з ланок ланцюга об'єктивної причинності (наприклад, у фізіологічній сфері нашої тілесності з усіма властивими для неї змінами), воля відіграє основну роль у всіх наших втручаннях у навколишній світ, починаючи з найпростіших речей, таких як приймання їжі чи одягання, аж до найскладніших, таких як творчий процес у мистецтві чи здійснення великих справ.

Ніхто не зрозумів краще унікальної природи волі, ніж свого часу це зробив св. Августин. Йому вдалося заторкнути самі корені людської свободи, коли він у *De Libero Arbitrio* (Про вільне рішення) наголосив, що воля є настільки дорогоцінним благом, що досить лише захотіти її — і вона одразу ж з'являється: „Адже ніщо не підвладне нам настільки цілковито, як сама воля. Бо досить нам захотіти, як одразу, без жодної затримки, здійснюється акт волі“<sup>9</sup>. У цьому й полягає унікальна та велична досконалість волі. Воля перебуває під нашою безпосередньою владою. Її унікальний характер проявляється в тому, що її негайна поява з нашого духовного ядра є єдиним випадком *fiat* (лат.: нехай так станеться! — *Ред.*) у нашому людському існуванні.

Порівнюючи волю у прямому значенні слова з теоретичними відповідями, можна вказати на такі відмінності. По-перше, тема волевиявлення відрізняється від теми пізнання. Різниця полягає в тому, що тут проблема дослідження природи та існування чогось не є першочерговим питанням.

<sup>9</sup> Св. Августин. *De Libero Arbitrio* III, 3.

У волевиявленні йдеться не стільки про правду, скільки про *важливість* того факту, який є об'єктом нашої волі. Для того щоб стати об'єктом волевиявлення, він повинен бути важливим тією чи іншою мірою. Особливий характер волі, однак, виявляється також й у тому, що у центрі її уваги є не тільки важливість об'єкта, а й його реалізація<sup>10</sup> шляхом нашої власної діяльності.

Від теоретичних відповідей волевиявлення відрізняється ще й тим, що воно стосується чогось іще не реального в момент волевиявлення (хоча принципово здатного бути реалізованим — мало того, реалізованим саме через мене). Своєю чергою, теоретичні відповіді (такі як переконання, сумнів тощо) мають за передумову реальне або ідеальне існування якогось факту.

Нарешті, суттєвий зв'язок між волевиявленням та початком існування його об'єкта наділяє волю своєрідним практичним відтінком, на противагу теоретичному характерові переконання, сумніву чи припущення<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Воля, певна річ, також може бути скерована на знищення чогось (наприклад, на заподіяння смерті іншій особі). Однак якщо це розглядати як окремий стан справ, треба погодитися, що він також мусить виникнути. Це стосується й того випадку, коли наше волевиявлення скероване на збереження чого-небудь.

<sup>11</sup> Існують, щоправда, й інші акти, які, хай і не є тотожними з волевиявленням, усе ж поділяють деякі його характерні риси. Ми маємо на увазі акти на зразок обіцянки, наказу, послуху та деякі інші, які, як виявляється, не можуть бути названі відповідями у вужчому значенні слова. Подібно до волі, вони перебувають у нашій безпосередній владі, а тому є вільними у повному сенсі слова. Вони, однак, не є тотожними з базовим для всіх учинків актом, а саме відповіддю на щось поки що недійсне, але в принципі здійсненне з його „внутрішнім словом“: „ти повинен бути і будеш“. Як показав Адольф Райнах, обіцянка, будучи актом *sui generis*, невід'ємною частиною якого є слова, вимовлені до іншої особи, попри все, не є просто словесною екстеріоризацією волевиявлення. Вона включає його в себе як один з її елементів, тобто, іншими словами, обіцяючи що-небудь, ми також хочемо обіцяти це. Обіцянка передбачає „так“ вільного духовного ядра особи. Проте вона в жодному разі не є лише активністю, викликану за наказом волі, на зразок розмови, ходіння чи їдженя. Що стосується обіцянки чи послуху, тут „так“ волі перебуває у самому акті, на відміну від щойно згаданих активностей, де волевиявлення є чимось самостійним і наказує їм немовби згорі. Не маючи можливості більш ґрунтовно вводити в обговорення цього питання, ми хочемо лише зазначити, що певні акти можуть вважатися своєрідними відгалуженнями актуалізації вільного ядра

Наступний крок нашого дослідження присвячено розглядові ще однієї групи відповідей, а саме так званих афективних відповідей. Навіть якщо вони якоюсь мірою ближчі до вольових відповідей, аніж до відповідей теоретичних, все ж виразно відрізняються як від одних, так і від других і, отже, становлять свою власну, чітко окреслену групу відповідей. Афективні відповіді (радість і сум, повага і зневага тощо) поділяють з вольовими відповідями тему важливості. Як одні, так і другі мають за передумову важливість об'єкта, обізнаність із цією важливістю та вмотивованість нею.

Подібно до волевиявлення, „слово“ афективних відповідей стосується важливості об'єкта і скероване до нього. Цим вони докорінно відрізняються від суто теоретичних відповідей з їхньою зосередженістю на існуванні об'єкта та його пізнанні. Для афективних відповідей це питання вже вирішене, тим більше що знання про важливість об'єкта є необхідною передумовою їхньої можливості. Окрім того, відчувається, що, на відміну від теоретичних відповідей людини, „слово“ афективних відповідей набагато виразніше має характер власне „відповіді“. У цьому відношенні афективні відповіді вносять у діалог із дійсністю щось цілковито нове, а тому їхнє „слово“ аж ніяк не є лише повторенням того, що передає об'єкт нашому розумові, як це відбувається в переконанні, тобто *нашим* повторенням *самоствердження* об'єкта. Їхня тема, на відміну від знання, є не ноетичною (від грецьк. *noesis* — знання. — *Ред.*), а афективною.

Навіть якщо волевиявлення та афективні відповіді й поділяють спільну зосередженість на важливості об'єкта, яку вони мають за передумову, відмінності між ними не стають від цього менш помітними. По-перше, для афективних відповідей зовсім не обов'язково, щоб їхній об'єкт у момент відповіді ще не існував, навіть якщо деякі афективні відповіді, наприклад бажання чи надія, є саме такими. Це, однак, не стосується багатьох інших відповідей афективного типу, таких як радості чи смутку, любові чи ненависті, поваги, захоплення, презирства чи обурення.

Більш визначною, однак, є друга характерна ознака афективних відповідей. Річ у тім, що для них властива певна афективна повнота, яка майже повністю відсутня у волевиявленнях людини. На відміну від

---

особи, основним вираженням якого є акт волевиявлення у вужчому значенні слова. Тож усі вони містять головний елемент волевиявлення і, на відміну від уже згадуваних активностей, повинні вважатися радше його братами чи сестрами, ніж дітьми.

одновимірною, без перебільшення — лінійного характеру волевиявлення (що не заважає йому, однак, залучати до діалогу з дійсністю всю нашу особу), афективні відповіді є особливим голосом нашого серця. Ми вкладаємо в них себе сповна без залишку, тоді як наші волевиявлення є радше позицією нашого вільного особового ядра.

З цим водночас тісно пов'язана третя відчутна відмінність між волевиявленнями та афективними відповідями. Лише воля є вільною у прямому значенні перебування у нашій безпосередній владі. Афективним відповідям така свобода не властива. Просто *fiat* ніколи не викличе сам по собі жодної афективної відповіді. У цей спосіб ними також і не покеруєш, на відміну від будь-якого виду діяльності<sup>12</sup>. Недарма ж кажуть, що любов завжди дається нам як дар.

Афективні відповіді відрізняються від наших волевиявлень не лише тим, що не перебувають у нашій безпосередній владі, а й тим, що вони не здатні наказовим чином керувати нашими тілесними діями чи вчинками. Ніхто при цьому не збирається заперечувати, що, наприклад, радість може мати й має причинний вплив на наше тіло. Буває, що вона виражається на нашому обличчі, таким чином виявляючи свою присутність і характер. Це все, однак, несвідомі процеси у нашому бутті, і здійснюються вони на шляхах об'єктивної причинності, хоч якою незвичайною вона може виявитися. Лише воля володіє здатністю свідомо й наказово починати якусь дію — наприклад, підняти на наш розсуд нашу руку; сказати щось саме тому, що ми хочемо це сказати. Як уже було згадано, воля є володарем учинку, і, власне, завдяки цьому вона відрізняється від усіх без винятку афективних відповідей.

Розрізнивши таким чином два види людських відповідей — вольові та афективні, — не завадить наголосити, що звідси аж ніяк не випливає, що афективні відповіді мають обов'язково бути якимись менш „духовними“<sup>13</sup>. Цікаво, що — коли більшою, коли меншою мірою —

<sup>12</sup> Їхній зв'язок зі свободою та відповідальністю буде темою глави 25 (Співдіюча воля). Поки що досить зазначити, що вони не є вільними у тому ж значенні, в якому вільною є воля, тобто не перебувають цілковито у нашій безпосередній владі. В тій самій главі, однак, ми побачимо, чому і як любов, попри все, може бути справою морального обов'язку, а тому певним чином підвладною нашій свободі.

<sup>13</sup> Афективна сфера відзначається великим розмаїттям пережиттів різного духовного характеру. Щодо цього можна навіть говорити про певну аналогію між нею та сферами пізнання і теоретичних відповідей. Так, процес асоціації, який належить до інтелектуальної сфери, не є духовним у тому

духовний, інтенціональний та змістовний характер теоретичних, а тим більше вольових відповідей визнавали завжди. Що ж до афективних відповідей, навіть зараз не бракує поглядів, які — знову ж таки, більше чи менше, а буває, й цілком — заперечують їхній духовний, інтенціональний та змістовний характер.

У такій ситуації одним з наших чи не найголовніших завдань буде відновлення справедливості щодо афективних відповідей та їхньої гідності. Адже, замислимося хоч на хвилику: любов, радість, надія, релігійна туга, покаяння тощо — це не тільки важливі елементи будь-якого людського, і передусім нашого власного життєвого досвіду, а й відіграють неабияку роль у Євангелії, в літургійному житті, у життях святих<sup>14</sup>.

Свого часу вже згадувалось, до якої плутанини може призвести двозначне вживання загальних термінів „емоцій“ чи „почуття“. Тепер до них слід додати ще й слово „пристрасті“ (*passions*), яким на рівні мови об'єднували настільки різні пережиття, що невпорядковане вживання цього терміна не могло не призвести до відчутних непорозумінь в історії людської думки. Так, якщо зарахувати афективні відповіді до роду пристрастей, як це нерідко робили і роблять досі, виникає пряма небезпека прогледіти їхній духовний та інтенціональний характер, який насправді зовсім відсутній у пристрастях у прямому значенні цього слова.

Коли, скажімо, Арістотель протиставляє ірраціональному в людині (включно з її потягами, інстинктами і пристрастями) все те, що є у ній раціонального, в підсумку він зараховує до останнього лише знання і

самому значенні, що й процес розмірковування. За аналогією, афективна сфера теж багата вельми відмінними пережиттями. Чимала градація стосовно рівня духовності притаманна також сфері афективних відповідей, де духовність, завдяки інтенціональності, є характерною ознакою самих пережиттів. Поки що важливо побачити, що деякі афективні відповіді є не менш духовними, ніж найвищі за гідністю інтелектуальні та вольові акти.

<sup>14</sup> „Яка ж людина живе без почуттів? Чи ви, браття, гадаєте, що той, хто боїться Бога, хто поклоняється Йому й любить Його, не має жодних почуттів? Чи ж ви справді гадаєте і чи наважуєтесь припускати, що малювання, театр, полювання, вудіння риби викликають почуття, а медитація про Бога не викликає в нас певних внутрішніх почуттів, коли ми споглядаємо всесвіт та бачимо перед собою величне видовище природи речей, в яких намагаємося відкрити Творця і не знаходимо у Ньому жодної неприємності, а навпаки — насолоду понад усі бажання?“ (Св. Августин. *Ennarationes in Ps. LXXVI* (Пояснення до псалому 76), 14 і далі.



волю, не залишаючи жодного місця для афективних відповідей. Віднісши їх до пристрастей та потягів, він уже не був здатний належно оцінити ту особливу роль, яку вони повинні відігравати в етиці, вважаючи їх лише об'єктом самоконтролю<sup>15</sup>.

У цьому ж напрямі мислить Тома Аквінський, коли вважає любов або пристрастю, або ж актом волі. Наслідуючи аристотелівські та платонівські уявлення про ієрархічну структуру людської душі, він зараховує афективні відповіді, такі як радість і любов, до сфери пристрастей, сфери бездуховних та ірраціональних емоцій. При цьому він, однак, підкреслює, що окрім любові, яка належить до ірраціональної частини людської душі, існує також любов (*dilectio*), яка є актом волі і тому належить до духовної сфери людини. Отже, св. Тома з Аквіну розширює значення терміну „воля“ далеко поза межі його вузького значення<sup>16</sup>.

У кожному разі, виглядає, що раціональні афективні відповіді не вважаються наділеними афективним багатством, яким їх огортає наше серце. Їх, радше, розглядають у світлі вольових актів у вузькому значенні слова, а тому, як бачимо, розширене вживання слова „воля“ не залишається без наслідків для пояснення цих актів.

На відміну від такого підходу, св. Августин, здається, розглядає любов у всій її афективній повноті та багатстві. Він вважає її чимось змістовним, раціональним і духовним. І при цьому не вагається відірвати її від волі. У своєму відомому висловлюванні: *Parum est voluntate etiam voluptate traheris* (Не досить, щоб тебе притягувала воля, треба, щоб також притягувала й насолода)<sup>17</sup> св. Августин чітко проводить відмінність між любов'ю та волею. Не заперечуючи духовного та змістовного характеру любові, він водночас вбачає її істотні риси в її афективному багатстві, блаженстві, яке вона дарує, у бажанні насолоди — тобто в тому, що не властиве для волі у вузькому значенні слова.

Далі в нас ще буде нагода детальніше розглянути духовну та раціональну природу афективних відповідей, а також їхню відмінність від звичайних пристрастей та емоцій. У цей момент нас більше цікавить дослідження відповідей з етичної точки зору. У ньому ми, зі зрозумілих

<sup>15</sup> Часом видається, що Арістотель, більше чи менше, але вловлює позитивну роль афективних відповідей. Наприклад, коли стверджує, що „...людина, яка не відчуває радості від благородного вчинку, не є насправді доброю“ (*Нікомова етика* I, 1099a).

<sup>16</sup> Див.: *Summa Theologica* 1a-2ae, XXVI, 3.

<sup>17</sup> *Tractatus* 26 in Joannem.

причин, залишаємо поза увагою теоретичні відповіді й зосереджуємося на вольових та афективних, з огляду на їхню особливу роль у моральній сфері.

Почнімо з дуже важливого спостереження, що специфічна природа об'єкта інтенціональних актів має вирішальний вплив на характер самих цих актів. Раніше ми вже згадували про існування змістовного співвідношення у сфері пізнання між об'єктом та актом пізнання. Це, зокрема, проявляється й у тому, що, залежно від природи об'єкта, може існувати багато відмінних типів сприйняття. Тому вже у сфері чуттєвого сприйняття можна говорити про бачення лише кольорів, а не звукових тонів, або чуття лише тонів, а не кольорів. Вже до іншого типу належить просторове сприйняття, яке, своєю чергою, відрізняється від сприйняття інших осіб чи ціннісного сприйняття.

Видозміни в актах, викликані природою корелятивного об'єкта, ще очевидніші у сфері інших людських дій. Так, Адольф Райнах ґрунтовно розробив поняття так званих соціальних актів, наприклад обіцянки, повідомлення, наказу та інших, які є можливими лише у разі спрямованості їх на особову істоту<sup>18</sup>. Навіть якщо стосовно таких актів завжди можна вказати на ще один об'єкт, яким є зміст нашої обіцянки, наказу чи повідомлення, інша особа обов'язково залишається їхнім адресатом. Адже безглуздо обіцяти щось собаці, наказувати дереву чи повідомляти щось твору мистецтва. Мало того, до специфіки соціальних актів належить також і те, що їхня справжність безпосередньо залежить від того, чи були вони сприйняті їхнім адресатом. Спостереження, що деякі акти можливі лише стосовно особової істоти як свого адресата, не обмежується сферою соціальних актів у райнахівському сенсі. Прощення, наприклад, хоч і не є у вузькому розумінні соціальним актом, передбачає саме особу як свого адресата. Погодьмося, що просто неможливо прощати каменю, котів чи якійсь події. З іншого боку, існують також акти, які суттєво передбачають особу як *свій об'єкт*, наприклад благоговіння чи повага. Неможливо висловлювати пошану до якоїсь події, дерева чи мистецького витвору. Лише особова істота може втішатися цим привілеєм<sup>19</sup>. На відміну від цього, питомим

---

<sup>18</sup> Див.: Adolf Reinach. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes (Апріорні підстави цивільного права) // *Gesammelte Schriften*. – Halle: M. Niemeyer, 1921. – S. 166, 351.

<sup>19</sup> Факт ушанування святих мошей чи Святого Хреста у богослужіннях Страсної П'ятниці аж ніяк не заперечує суттєвого взаємозв'язку між ушануванням та особою. По-перше, коли ми ведемо мову про літургійний

об'єктом теоретичної відповіді переконання є не особа, а стан речей. Ми буваємо переконаними в тому, що щось є таким, а не інакшим, *що* воно існує або не існує тощо. Наше переконання може стосуватися дерева, тварини чи особи, однак не у значенні переконаності в дереві, тварині чи особі. Подібним чином, акт волевиявлення завжди стосується стану справ чи якоїсь діяльності. Так, ми воліємо, щоб когось було врятовано чи пожежу погашено. Можна також воліти пройтися чи потанцювати. Неможливо, однак, *воліти* особу. Таким чином, як бачимо, питання, який вид суцього служить об'єктом чи адресатом того чи іншого акту, має вирішальне значення для природи цього акту. У цьому контексті нас особливо цікавлять ті акти, на об'єктному боці яких перебуває особа — чи то як їхній об'єкт, чи то як адресат. Якщо, для прикладу, акт послуху передбачає особову істоту як свій властивий об'єкт, волевиявлення у прямому значенні завжди спрямоване на щось безособове.

Існує, проте, немало й таких відповідей, об'єктами яких можуть бути як особові, так і безособові суцці. Такими є, наприклад, радість, сум, піднесення, обурення, гнів, страх, захоплення, уподобання, огида та інші. Якщо шанувати чи поважати й справді можна лише особу, радіти можна не тільки особі, а і якійсь події чи творові мистецтва. Прикметно, що й в таких афективних відповідях питання специфічної природи об'єкта залишається визначальним для розуміння особливостей характеру самих актів. Що, здавалося б, може по-справжньому змінитися, якщо і тут, і там ідеться про один і той самий вид афективних відповідей, — байдуже, стосуються вони особового чи безособового суцього. Досвід, однак, свідчить, що навіть тут відмінність із точки зору об'єктів не залишається без вагомих наслідків і для відмінності з точки зору характеру самих відповідей.

---

акт ушанування святих мощей чи Святого Хреста, то маємо на увазі щось інше, ніж пошану в значенні афективної відповіді. Вже не кажучи про відмінність „внутрішніх слів“, притаманних пошануванню якоїсь особи і цим літургійним актам (які, крім того, мають радше характер чину, ніж відповіді), не можна забувати, що навіть у культовому акті вшанування, на зразок шанобливої настанови до священних речей, джерелом *вшанування* є особа — а саме, особа Боголюдини Христа та Його безмежна святість. Історичні факти вшанування тварин, яких вважали священними, насправді також не заперечують взаємозв'язку між особою та пошаною, адже, якщо придивитися ближче, то побачимо, що „священних тварин“ вважали особовими істотами.

Окрім усього іншого, існують також афективні відповіді, які перебувають в особливому зв'язку з особою, навіть якщо їхній об'єктний полюс і не є суттєво обмеженим до особових суцис. Річ у тім, що у своєму спрямуванні саме на особу вони набувають не просто якісно інакшого, а й свого справжнього характеру. Такими є любов і ненависть. Можна, звичайно, любити тварин, якийсь мистецький твір, країну, домівку, народ, чесноту та багато інших речей. Але тільки любов до особи може вважатися справжньою любов'ю. Лише тут любов відкривається у своїй неповторності та чарівності. Лише тут вона набуває справжньої повноти і багатства. Любов до особи є взірцем будь-якої іншої любові. Зі свого боку, всі інші різновиди любові більшою чи меншою мірою є лише аналогами, копіями любові у її найповнішому значенні.

Мабуть, як ніколи виразно це можна усвідомити шляхом розгляду людської любові *par excellence*, а саме любові людини до Бога. Важко не помітити, наскільки докорінно різними є любов до особового Бога і „любов“ до безособового божества (наприклад, любов пантеїста). І пояснюється ця принципова відмінність саме наявністю глибокого взаємозв'язку між інтенціональною дією та специфічною природою її об'єкта. Стосовно ж афективних ціннісних відповідей, то в подальшому ми побачимо, що усвідомлення наявності такого взаємозв'язку має чи не вирішальне значення для розуміння їхнього змістовного та духовного характеру.

Цікаво, що в афективній сфері можна вказати на наявність іще одного базового типу інтенціональних пережиттів. До його прикметних особливостей належить і те, що ні в теоретичній, ні у вольовій сфері людського життя ми не знаходимо для нього ніяких аналогів. Розглянемо приклад. Кажучи, що чийсь вороже ставлення неприємно зранило наше серце або що чийсь образливі слова зачепили нас за живе, що чийсь співчуття принесло нам полегшення, а чиясь любов втішила чи зворушила нас, ми відчуваємо, що і тут, і там ідеться про афективні пережиття, які докорінно відрізняються як від будь-яких звичайних станів, так і від афективних відповідей. Назвемо це пережиття „зворушенням“ у ширшому значенні цього слова. „Причиною“ такого зворушення зовсім не обов'язково має бути якийсь акт іншої особи. Нею може стати, наприклад, прекрасна музика. Або візьмімо, для прикладу, ситуацію, коли якісь новини сповнюють нашу душу глибоким неспокоєм. Це теж типовий приклад зворушення у нашому значенні слова.

Принциповою особливістю зворушення є його інтенціональний характер. Усвідомлення цього факту, як побачимо, має неабиякі

наслідки для розуміння природи цього пережиття. У чому ж полягає відмінність, скажімо, між розрадою, якою сповнюється наша душа, коли хтось висловлює щире співчуття щодо нашого горя, та такими звичайними станами, як утома, пригніченість чи роздратування? Передусім, зворушення неможливе без відповідної обізнаності з об'єктом нашого зворушення. Так, без знання про чиєсь співчуття не відчуті нам і розради. Без знання про вороже ставлення до нас наше серце залишиться безтурботним.

На противагу до цього, для пережиття звичайних станів зовсім не обов'язково знати про їхню причину. Вживання алкоголю, наприклад, викликає стан веселості й балакучості незалежно від нашого знання про зв'язок між цими явищами. Зв'язок між ними є суто причинним і пояснюється наявністю внутрішнього зв'язку між тілом та душею людини. Тут свідомість залишається немовби „поза грою“. Тож не дивно, що наше знання про наслідки вживання алкоголю аж ніяк не впливає на виникнення стану веселості.

Для зворушення красою величної музики чи шляхетністю морального вчинку усвідомлення об'єкта та відчуття його цінності ніколи не буде чимось зайвим чи другорядним. Тут вони служать необхідними передумовами самої можливості зворушення. Мало того, між об'єктом зворушення та його наслідком у нашій душі існує змістовний, зрозумілий зв'язок. Знаходячи розраду у співчутті наших друзів, ми досвідчуємо глибоку, змістовну спорідненість між якісним змістом висловленого співчуття та нашою розрадою. Вони настільки близькі за своєю природою, що здатність співчуття приносити розраду сприймається нами як щось самозрозуміле і очевидне. Це надзвичайно інтелігібельний зв'язок, докорінно відмінний від будь-якої сліпої причинності. Такий змістовний та інтелігібельний зв'язок існує також між красою величної музики, шляхетністю морального вчинку і якісним змістом та природою нашого зворушення ними. Таким чином, окрім здатності викликати певне пережиття у нашій душі, між об'єктом та наслідком існує ще й внутрішня спорідненість, інтелігібельна відповідність їхньої природи та значення. Прикметно, що це інтелігібельне відношення внутрішньої відповідності є визначальною підставою для справжнього зумовлення та онтологічної залежності афективного пережиття від його об'єкта. На противагу всім звичайним станам зворушення відзначається підкреслено інтенціональним характером і передбачає активізацію змістовного, свідомого особового ядра. Відчуваючи зворушення прекрасною музикою, ми свідомо *переживаємо в досвіді*, що це якраз краса обдарувала

нас цим зворушенням, викликала це незабутнє пережиття. Мало того, зв'язок між цінністю та нашим зворушенням теж не залишається поза сферою нашої свідомості. Духовне, свідоме ядро нашої особи стає немовби посередником між об'єктом та його наслідком у нашій душі.

Відмежувавши пережиття зворушення від будь-якого звичайного стану, розглянемо також його відмінність від афективних відповідей. Тут інтенціональність нам не допоможе, оскільки зворушення не менш інтенціональні, ніж афективні відповіді. Відмінність, радше, полягає у тому, що зворушення має, так би мовити, доцентровий, а відповідь — відцентровий характер. У першому випадку це об'єкт наділяє нас чимось, а в іншому — навпаки, ми своєю відповіддю передаємо щось об'єктові. У зворушенні інтенціональний рух відбувається від об'єкта до нас, а у відповіді — від нас до об'єкта. У цьому зворушення дещо подібне до сприйняття, де об'єкт також промовляє до нас. Із цією ознакою, окрім того, тісно пов'язаний пасивний, сприйнятливий характер зворушення. Коли об'єкт зворушує нашу душу, ми отримуємо щось, „знаємо“ чогось.

Цього, однак, не скажеш про відповіді. Адже вони мають спонтанний, активний характер, навіть якщо наше „слово“ об'єктові й передбачає нашу обізнаність із ним і залежить від його природи. Відповідь виявляє наше ставлення до добра. Це ми немовби *промовляємо* до об'єкта, на відміну від зворушення, в якому ми радше отримуємо його „слово“ від нього.

Відмінність між афективними відповідями та зворушеннями особливо рельєфно виявляється там, де чиясь ставлення зачіпає нас за живе. Почувати себе ображеними через вороже чи навіть принизливе ставлення до нас наших сусідів ще не є нашою відповіддю на це ставлення. Такою відповіддю може стати гнів, обурення, страх або ж прощення. Відмінність між цими пережиттями та зворушенням здається очевидною. Поживу для ще одного порівняння дає нам досвід любові. Адже зрозуміло, що утішатися скерованою до нас любов'ю чи відчувати сердечне зворушення з цього приводу ще зовсім не означає відповісти любов'ю на любов. Пізніше ми ще матимемо нагоду поговорити про це.

Якщо навіть пережиття зворушення і відрізняється від афективних відповідей, а відтак вважається пережиттям *sui generis*, воно водночас тісно з ними пов'язане і, загалом кажучи, передус ім. Чи ж не тому ми нерідко схильні розглядати пережиття враження від твору мистецтва та наше захоплення ним як щось одне ціле? Їхній органічний зв'язок, а

також близькість якісного змісту зворушення та „слова“ відповіді можуть зумовити таку плутанину. Заради справедливості, однак, треба зазначити, що поряд з тим, коли розрізнення зворушення та афективної відповіді тягне за собою певні труднощі, існують також численні випадки, коли відмінність між ними, наприклад, за якістю чи тривалістю, більш ніж відчутна. Тим більше, що формальна структура цих пережиттів таки дозволяє стверджувати докорінну відмінність між ними.

Зворушення відіграють надзвичайно важливу роль у розвитку особистості. Навіть якщо й буває, що шляхом зворушення в житті людини входять спокуси, моральне отруєння, загрубіння чи скалічення відчуттів, його властиве призначення — збагачувати людське життя моральним піднесенням, очищенням, поглибленням та звільненням. Недаремно одним з основних педагогічних засобів морального виховання є розкриття дитячих душ для зворушення цінностями. Це відкриття душі для зворушення цінностями також відіграє визначну роль у кожній спробі морального чи релігійного зростання.

Вирішальне значення для характеру афективних та вольових відповідей має тип важливості їхньої мотиваційної підстави<sup>20</sup>. Так, уже не раз було згадано, зокрема у третій главі, про докорінну відмінність між відповідями, вмотивованими цінностями, й такими, що вмотивовані просто суб'єктивно задовольняючим. Ми навіть вказували на цю відмінність як на одну з характерних ознак для розрізнення цінності та просто суб'єктивно задовольняючого<sup>21</sup>.

Грунтовніший аналіз цієї проблеми та пов'язаних з нею питань допоможе нам по-справжньому зрозуміти характерні особливості ціннісних відповідей, що, як ми побачимо, має вирішальне значення для розуміння етики загалом.

Почнімо зі спостереження, що існують афективні відповіді, які є ціннісними за самою своєю суттю, оскільки вмотивовані виключно самими цінностями. Такими, зокрема, є повага, благоговіння та захоплення. Внутрішнє „слово“, з яким ці відповіді звертаються до свого об'єкта, передбачає, що цей об'єкт повинен бути наділеним цінністю.

<sup>20</sup> „Зрештою, наше вчення досліджує не стільки те, чи хтось гнівається, скільки — через що гнівається; не стільки, чи хтось сумний, скільки чому. Те саме стосується й страху. Для того щоб через обурення кривдником напоумити його; через співчуття до того, хто зазнав кривди, прийти йому на допомогу; через переживання за того, хто в небезпеці, звільнити його від неї...“ (Августин. *De Civitate Dei IX*, 5).

<sup>21</sup> Див. гл. 3 „Категорії важливості“.



Те саме стосується обурення та зневаги, які стають можливими лише за умови усвідомлення антицінності об'єкта.

Бувають також відповіді, вмотивовані лише тим, що приносить суб'єктивне задоволення чи незадоволення. Роздратування, наприклад, є саме такою відповіддю. Для нього може існувати немало причин: наприклад, коли ми чуємо від інших щось неприємне для нас, навіть якщо це й призначалося для нашого добра, або коли щось триває довше, аніж це можна знести, або ж коли інша особа у своїх справах більш успішна, ніж ми у своїх. І тут, і там роздратування виникає не внаслідок якихось антицінностей, а радше тому, що щось нас суб'єктивно не влаштовує. Дратуючись, ми сприймаємо об'єкт нашого роздратування через призму власного суб'єктивного невдоволення — байдуже, чи цей об'єкт як такий є об'єктивним злом для нас чи *тільки* суб'єктивно невдовольняючим.

Роздратування завжди передбачає зіткнення зі суб'єктивно незадовольняючим, яке, зрозуміла річ, суперечить нашим суб'єктивним бажанням та схильностям. Таким чином, схоже, що роздратування, на відміну від гніву, є відповіддю, вмотивованою певним суб'єктивно незадовольняючим, тоді як обурення чи зневага мають за передумову усвідомлення антицінності об'єкта. Гнів, своєю чергою, належить до ще іншого типу афективних відповідей, які, як виявляється, можуть бути вмотивовані як цінністю, так і суб'єктивно задовольняючим.

Буває, звісно, і так званий святий гнів, що включає в себе справжнє обурення об'єктом чи навіть огиду до нього через його антицінність, яка заслуговує на таке ставлення та закликає до нього. З іншого боку, нерозумно говорити про святе *роздратування*: ці два поняття видаються просто несумісними.

Окрім роздратування, суб'єктивно задовольняюче чи незадовольняюче становлять мотиваційну підставу для відчуття заздрощів та ревнощів, жаги помсти й жадібності. Одна людина заздрить феноменальній обдарованості чи щасливій долі іншої, оскільки це неприємно зачіпає її гординю чи хтивість. Внаслідок егоїстичної зіпсутості людини обдарованість і щаслива доля іншого стають причиною її суб'єктивного невдоволення. Адже, якби її ставлення до іншого визначалося не суб'єктивно задовольняючим, а важливістю-у-собі, вона захоплювалася би феноменальними здібностями іншої людини і раділа б за її щасливу долю.

Те саме стосується ревнощів, жаги помсти та жадоби. Так, жадібна людина ставить перед собою одну єдину мету — отримання

суб'єктивного задоволення. Вона виявляє відверту байдужість щодо питання моральної правильності своєї поведінки, а її зацікавлення несумісні з внутрішньою логікою релігійного життя.

Отже, можна підсумувати, що для певних афективних відповідей характерна мотивація цінністю чи антицінністю, для інших — суто суб'єктивно задовольняючим чи незадовольняючим. Решта афективних відповідей, яких, зрештою, є більшість, можуть бути вмотивовані або цінностями, або суб'єктивно задовольняючим.

Радіти можна як через здійснення справедливості, так і через перемогу в якійсь грі або через удачу в якійсь небезкорисливій справі. Наша стурбованість може стосуватися як моральних невдач нашого ближнього, так і отримання нами меншого заробітку порівняно з кимось іншим чи нашої неспроможності придбати нову елегантну машину. Те саме справджується і щодо багатьох інших відповідей. Цим, звісно, ми аж ніяк не хочемо сказати, що відмінність у мотивації не має впливу на природу та змістовний характер радості чи смутку. Радше, навпаки. Цей вплив, як ми незабаром побачимо, не можна недооцінювати. Та попри усі мотиваційні відмінності між такими відповідями залишається й немало спільного. Недарма ж для них вживають одну й ту саму назву — на відміну, скажімо, від поваги, яка принципово є відповіддю на цінність і не має аналогів серед відповідей, вмотивованих суб'єктивно задовольняючим.

Не можна не помітити, що досі ми наголошували насамперед на відмінності між відповідями на цінність та відповідями, вмотивованими суб'єктивно задовольняючим, залишаючи до часу поза увагою відповіді, вмотивовані третім типом важливості — об'єктивним добром для особи. Річ у тім, що нашою основною метою в цьому контексті є дослідження характерних особливостей ціннісних відповідей. А чіткішого обрису вони набувають саме на тлі порівняння їх не стільки з відповідями на об'єктивне добро для особи, скільки з такими, що вмотивовані суб'єктивно задовольняючим. Це зумовлено тим, що переважно об'єктивне добро для особи має за передумову своєї важливості саме цінність, та й узагалі такі відповіді багато в чому наближаються до ціннісних відповідей. По суті справи, лише зрідка вони ніяк не пов'язані з відповідями на цінність<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Це не означає, однак, ніби між ціннісною відповіддю і відповіддю, вмотивованою об'єктивним добром для нас, немає ніякої принципової різниці. Як ми вже бачили, чимало ціннісних відповідей скеровані до чогось, що навіть не є об'єктивним добром для нас. І навпаки, чимало відповідей на

Вже була мова про те, що вдячність є типовою відповіддю на об'єктивне добро для нас. Таким є також акт висловлення подяки. Прийняття на себе хреста завжди пов'язане з усвідомленням чогось як об'єктивного зла для нас, а надія спрямована на об'єктивне добро для особи, хоч і не обмежується ним. Таким чином, серед відповідей, вмотивованих об'єктивним добром для особи, існують такі, що пов'язані виключно з цим видом добра, а також відповіді (наприклад, радість, смуток, страх), які можуть бути вмотивовані всіма типами важливості.

Не менш очевидною є відмінність між відповідями, вмотивованими цінностями і суто суб'єктивно задовольняючим у сфері вольових відповідей. Важко не помітити докорінної різниці між волевиявленням з характером ціннісної відповіді та волевиявленням, вмотивованим суто суб'єктивно задовольняючим. Різниця між ними, однак, не заважає нам слушно називати кожне з них волевиявленням. Адже внутрішній наказ „ти повинен існувати“ чи „ти існуватимеш“ може стосуватися як чогось важливого-в-собі, так і суто суб'єктивно задовольняючого. Подібно до афективних відповідей радості чи смутку, волевиявлення може бути вмотивоване або цінністю, або чимось суб'єктивно задовольняючим, або ж об'єктивним добром для особи. Мабуть, зайвим буде нагадувати, що відмінність у мотивації має значний вплив на численні особливості волевиявлення. У будь-якому разі, однак, воно залишається волевиявленням.

На завершення ще раз підсумуємо попередні міркування. Передусім, існують афективні відповіді, які за своєю природою можуть бути вмотивовані виключно цінностями. По-друге, існують також афективні відповіді, викликані чимось суто суб'єктивно задовольняючим. По-третє, немало й таких афективних відповідей, які скеровані на об'єктивне добро для особи. І по-четверте, бувають афективні відповіді на зразок радості чи смутку, які можуть бути вмотивовані цінністю, об'єктивним добром для особи чи просто суб'єктивно задовольняючим.

Що стосується волі, мотивація тут також може походити як від цінностей, так і від суб'єктивно задовольняючого чи об'єктивного добра для особи. У кожному разі, важливо усвідомити, що ціннісні відповіді докорінно відрізняються від відповідей на суто суб'єктивно

---

таке добро не пов'язані з відповіддю на цінність. Та навіть там, де вони, здавалося б, пов'язані нерозривно, тобто у нашому ставленні до високого об'єктивного добра, слід чітко розрізняти чисту ціннісну відповідь і відповідь, вмотивовану цим об'єктивним добром для нас.

задовольняюче — байдуже, чи сама відповідь є такою, що може бути вмотивована різними типами важливості, чи тільки одним з них.

Тепер перейдімо до розгляду характерних особливостей природи ціннісних відповідей, включно з встановленням їхніх відмінностей від афективних відповідей, які не стосуються цінностей. Першою характерною прикметою відповіді на цінність є її характер самозречення. Й справді, захоплюючись чимось, висловлюючи комусь свою повагу чи любов або поклоняючись комусь, ми долаємо зосередженість на собі і підпорядковуємося чомусь важливого-в-собі. У такому разі наше зацікавлення об'єктом цілковито стосується його внутрішнього добра, краси та цінності, черпаючи свою життєву силу у внутрішній важливості об'єкта. За самою своєю суттю наша ціннісна відповідь є підпорядкуванням внутрішній логіці цінностей. Її внутрішня динаміка збігається з ритмом самих цінностей. Важливо зазначити, що під підпорядкуванням тут мається на увазі не якась собі розсудливість, притаманна будь-якій діяльності, в якій нам доводиться підпорядковувати свою волю нейтральній іманентній логіці буття. Тут підпорядкування стосується не якихось нейтральних вимог фактичності, а внутрішньої логіки важливого-в-собі, яке закликає нас до самопожертви зовсім іншого характеру.

Характер цього самозречення великою мірою залежить від того, яким типом цінності вмотивована наша відповідь. Питання, чи це онтологічна, чи якісна цінність, а якщо якісна, то до якої сфери цінностей вона належить, є визначальним для розуміння змістовного характеру самозречення ціннісної відповіді.

Попри усі відмінності, кожна ціннісна відповідь містить у собі елемент самозречення, в якому можна виділити два аспекти: вшанування і підпорядкування. Окрім того, підпорядкування цінності передбачає протидію будь-якому натискові гордині та хтивості, будь-якій спокусі егоїзму та зосередженості на собі<sup>23</sup>.

Ці фактори повністю відсутні у відповідях, викликаних нашим зацікавленням суто суб'єктивно задовольняючим (наприклад, жаданням певної їжі). У прагненні суто суб'єктивно задовольняючого не може бути й мови про якість подолання зосередженості на собі, підпорядкування чомусь об'єктивно важливого. Не пахне тут і ніяким само-

---

<sup>23</sup> Антагонізм між настановою ціннісної відповіді та настановою гордині і хтивості буде окремою темою розгляду у главі 30 „Проблема морального зла“.

зреченням чи смиренним вшануванням чогось, величнішого за нас. Радше, навпаки, це остаточна замкнутість і зосередженість на самому собі. Заради справедливості, однак, тут усе ще треба чітко відрізнити відповіді, вмотивовані приємністю, від потягів та схильностей<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Доволі поширений факт тісного взаємозв'язку між потягами та відповідями, вмотивованими суто суб'єктивно задовольняючим, все ж не применшує виразної формальної відмінності між ними. Пересвідчитись у цьому найкраще на прикладі вольових відповідей. Неможливо не відрізнити волевиявлення, вмотивоване суб'єктивним задоволенням, що його обіцяє вишукане вино, від потягу спраги. Тут уже сам факт свободи волі якнайкраще підкреслює цю відмінність. Та навіть радість, яку ми відчуваємо внаслідок запрошення на розкішний обід, виразно відрізняється від потягу спраглої людини попити води чи потягу базікала поговорити. Потяги з'являються в нас спонтанно. Вони не викликані об'єктом чи його важливістю. На відміну від відповідей, вони не мають за передумову знання об'єкта, а тому ніколи не володіють справжньою інтенціональністю, як володіє нею будь-яка відповідь, умотивована чимось приємним. Нам усім дуже добре відомо, що, на протигагу до сліпих потягів, відповідаючи радістю на запрошення до розкішної гостини, з формальної точки зору ми вже більше не ув'язнені у нашій іманентності. Ця формальна відмінність не зникає навіть тоді, коли між відповідями та потягами встановлюються різноманітні взаємозв'язки. Скажімо, окремі потяги і нахили можуть витворювати в людині схильність відгукуватися на мотивацію чимось приємним. Або, навпаки, чимало набутих потягів, на зразок потягу до куріння чи вживання алкоголю, нерідко розвиваються в людині внаслідок перетворення бажання у звичку. А буває й так, що об'єкт приваблює нас не тільки тому, що обіцяє нам пережиття насолоди, а й тому, що заспокоює якийсь із наших потягів. Хай яким тісним є взаємозв'язок між відповіддю, вмотивованою чимось приємним, і спонтанним потягом, націленим у своїй сліпій фінальності на своє заспокоєння, хай яким непомітним є перехід від одного до другого, виразна відмінність між ними не стає від цього меншою. Тут бажано відзначити три речі. По-перше, задоволення не є тотожним заспокоєнню потягу. Це видно хоча б із того, що заспокоєння окремих потягів не пов'язане з приємністю і навіть може супроводжуватися болем, наприклад потяг до кашлю. Навіть якщо заспокоєння потягу і є саме по собі певним полегшенням, все ж задоволення, яким воно часто супроводжується, є чимось самотутнім і не зводиться суто до заспокоєння. По-друге, не рідкістю є відповіді, вмотивовані чимось приємним (волевиявлення, радість, бажання), які взагалі нічим не пов'язані з потягом. По-третє, хоч наші потяги і прагнення можуть підтримувати чи навіть доповнювати одне одного у нашому ставленні до якогось добра, однак засаднича різниця між сліпою іманентністю звичайного потягу та інтенціональним характером кожної вмотивованої відповіді від цього аж ніяк не зменшується.

Відповідям, умотивованим суто суб'єктивно задовольняючим, притаманне зацікавлення добром з метою його привласнення. Привласнений таким чином об'єкт сприймається нами як такий, що немовби прислуговує нам. Це відчуття властиве всім афективним відповідям, умотивованим суто суб'єктивно задовольняючим, навіть якщо, об'єктивно кажучи, значення відповідного добра аж ніяк не визначається його здатністю прислужитися нашому задоволенню. Своєю чергою, ціннісна відповідь передбачає повагу до добра, щиру зацікавленість його цілістю та існуванням, наше самовіддання цьому добру. Одне слово, дух ціннісних відповідей кардинально протилежний до будь-якої споживацької ментальності. Ба, навіть там, де метою ціннісна відповідь скерована до насолоди добром, наділеним цінністю, визначальними залишаються щира самопожертва та зацікавленість у вшануванні онтологічної гідності відповідного добра.

Тож не дивно, що порівняно з усіма афективними відповідями, вмотивованими суто суб'єктивно задовольняючим, ціннісні відповіді володіють цілковито новою і зрозумілою змістовністю, яку вони передусім завдячують своєму трансцендентному — у цілком новому значенні — характерові. Підпорядкування важливого-в-собі має подібну інтелігібельність та раціональність, що й підпорядкування нашого пізнання природі сушого. І полягає воно не лише в наявності мотивації та інтенціональності, а й у змістовному „суголоссі“ з цінністю та її внутрішньою важливістю, з її об'єктивністю. Це трансценденція у цілковито новому значенні, протилежна не лише до іманентної та мовчазної телеології буття, а й до будь-якого виду самоув'язнення. Здатність підпорядковуватися важливого-в-собі є однією з найвизначніших та найхарактерніших рис особи. Вона виявляє її характер образу Божого, а отже як такого суб'єкта, який покликаний увійти в діалог із Богом як Його безпосередній партнер.

Вже була нагода пересвідчитись, що інтенціональність є прикметою вищої, духовної дійсності в людині, визначальною для її відмінності від нижчої та ірраціональної сторони людського буття. Однак навіть у межах самої інтенціональності та інтенціональних пережиттів існують значні відмінності у рівні їхньої духовності. Так, незважаючи на інтенціональний характер усіх без винятку афективних відповідей, ціннісні афективні відповіді з точки зору їхньої формальної, духовної та інтенціональної структури є непорівнянно вищими, ніж відповіді, вмотивовані суто суб'єктивно задовольняючим.

Вольових відповідей, щоправда, це стосується порівняно менше. Й справді, воля має *a fortiori* духовний і раціональний характер, що виявляється у збереженні її свободи незалежно від категорії важливості її об'єкта. А тому волевиявлення, вмотивоване суто суб'єктивно задовольняючим, володіє вищим рівнем раціональності та інтенціональності, ніж умотивована подібним чином афективна відповідь (скажімо, заздрощі, ревності чи жадібність).

Заради справедливості, однак, треба зазначити, що й тут — у вольовій сфері — питання, чи йдеться про волевиявлення, яке є відповіддю на цінність, чи таке, яке є відповіддю на суб'єктивно задовольняюче, не залишається без наслідків для змісту й характеру самого волевиявлення. Лише волевиявлення, яке є відповіддю на цінність, може бути наділене особливою трансценденцією та духовністю. І йдеться тут, зрозуміла річ, про щось якісно інше, ніж формально духовний та раціональний характер, який належить волі як такий.

Докорінна відмінність між ціннісними відповідями та відповідями на суто суб'єктивно задовольняюче, незалежно від того, йдеться про афективну чи вольову сферу, виявляється також у тому, що лише щодо ціннісних відповідей можна слушно зауважити, що вони об'єктивно належать своєму об'єктові.

У любові до когось ми усвідомлюємо, що кохана людина об'єктивно варта цієї любові. Наше захоплення чимось чи кимось супроводжується усвідомленням, що об'єкт захоплення об'єктивно заслуговує на нього. Узагальнюючи, можна сказати, що з усвідомленням нашої відповіді як такої, що об'єктивно вимагається об'єктом, вона наповнюється об'єктивністю й гідністю, просто немислимою для відповідей на щось тільки приємне. Навіть надвелика інтенсивність таких відповідей ніколи не зможе ні замінити собою, ні компенсувати унікальної гідності та об'єктивної слушності, притаманних ціннісним відповідям. Відповідь на щось тільки приємне ніколи не зможе знайти відгуку у вишньому світі, ніколи не зуміє приєднатися до величного звучання важливого-в-собі. Лише у ціннісних відповідях ми здатні реально подолати зосередженість на собі самих та вийти поза рамки нашого вузького „я“.

Здатність виходити поза себе є однією з найдивовижніших людських характеристик. Доки діяльність людини розглядають лише як таке собі розкриття її ентелехії або іманентний прояв принципів, властивих її природі, *особовий* характер людини залишається просто непоміченим. Ми не зрозуміли б, що означає бути людиною, якби намагалися



пояснювати всі її дії як вияв машинального прагнення до самовдосконалення. Доки ми дотримуємося цієї думки, вважаючи, що людина відрізняється від решти сущих лише здатністю усвідомлення своїх об'єктивних телеологічних нахилів, доти справжня природа людини як особи залишатиметься прихованою для нас. Типовими ознаками людськості людини є не іманентні відрухи, свідомі чи несвідомі іманентна динаміка її душі й тіла, навіть якщо вони й належать до людської природи, її фізіологічної та психічної сфери. Підкреслено особовий характер людини як суб'єкта виявляється в її здатності виходити поза себе. Передусім така трансцендентність проявляється через пізнавальну участь людини в об'єктивному логосі усього сушого, коли наш розум підпорядковується природі об'єкта. Вона також присутня у кожній ціннісній відповіді, коли волею або серцем ми вшановуємо щось важливе-в-собі. Такий вид співучасті у сушому абсолютно неможливий для безособового буття. Наголошуючи на відмінності ціннісної відповіді з її вмотивованістю лише цінністю добра від будь-якого прагнення лише до нашого власного добра, ми аж ніяк не намагаємося якимсь чином протиставляти наше зацікавлення важливим-у-собі зацікавленню у нашому власному об'єктивному добрі. Надзвичайно важливо зазначити, що за своїм характером ціннісна відповідь зовсім не вимагає повної байдужості щодо нашого об'єктивного добра. Навіть якби така байдужість була можлива (в чому, до речі, ми глибоко сумніваємося), вона не мала б у собі нічого величного. Згодом ми переконуємося, що ціннісна відповідь і наше глибоке й цілком виправдане бажання справжнього щастя не тільки не суперечать одне одному, а й органічно пов'язані між собою. У цьому відношенні найважливішим питанням буде з'ясування справжнього характеру їхнього зв'язку<sup>25</sup>.

Нам можуть заперечити: гаразд, у сфері свідомого пережиття, можливо, людина й справді здатна бути вмотивованою цінностями і цікавитися сушим з огляду на його внутрішню важливість. Це, однак, було б неможливо, якби людина вже на онтологічному рівні, а отже за своєю природою, не була призначена для правди і добра. Адже вона

<sup>25</sup> Св. Августин дуже виразно висловився щодо цього справжнього взаємозв'язку: „Отже, добрий Той, Хто створив мене, Він Сам — моє Добро“ (*Сповідь*. — Кн. I, ч. XX, 31. — С. 21). І далі: „Щоб серед усіх речей, які обіцяють насолоду, сама справедливість була для тебе найбільшою насолодою. ...Нехай справедливість принесе тобі таку насолоду, щоб інші, навіть законні насолоди, стали зайвими. Віддавай перевагу справедливості перед усякою іншою насолодою, хай якою законною вона є“ (*Sermo CLIX, II, 2*).

повинна вже задалегідь мати певну чутливість до цінностей. А тому не зовсім слушним є твердження, що у ціннісних відповідях людина не діє відповідно до іманентної схильності своєї природи. Її природа просто відрізняється від природи інших сущих у цьому питанні, а це, зрештою, і створює враження трансценденції. Насправді ж, ця трансценденція є лише іманентною динамікою специфічної ентелехії людини.

У відповідь на цей хід думок треба зауважити, що ми й не заперечуємо, що людина повинна мати чутливість до цінностей, так само як людський розум повинен бути сприйнятливим щодо природи інших сущих. Можливість трансценденції вже мусить міститися в людській природі. З цього, однак, не можна зробити висновок, що ціннісна відповідь є лише розкриттям людської ентелехії. Це було б такою самою помилкою, як і переконання, що вільні рішення людини повинні вважатися іманентним розкриттям її природи або навіть зумовлені цією природою тільки тому, що свобода волі притаманна природі людини.

Здатність виходити поза себе, підпорядковуватися чомусь величнійшому заради нього ж самого не стає чимось іманентним від того, що вона належить до людської природи. У цій концепції ціннісної відповіді впадає в око відверта двозначність вислову „належати до природи“. Одне значення цього вислову полягає в тому, що ціннісна відповідь є лише *іманентним* розкриттям потенцій та сил людської природи, інше — що вона є однією з характерних властивостей людини.

На противагу характерній іманентності нахилів та потягів (наприклад, до розвитку якогось таланту чи вивільнення духовної або фізичної енергії), ціннісним відповідям притаманний трансцендентний характер. Існує суттєва і немала різниця між священником, для якого проповідання є лише нагодою для реалізації та розкриття його ораторських здібностей, та священником, проповідання якого вмотивоване бажанням поширювати Боже слово та прислужитися вічному благові своїх ближніх. З власного досвіду нам добре відомо, наскільки часто ми вдаємося до такого розрізнення, причому не тільки стосовно інших, а й щодо себе самих. Ну, хіба не прірва пролягає поміж медсестрою, яка піклується про хворого тільки тому, що хоче задовільнити свій материнський інстинкт, та медсестрою, яка оточує його всіма можливими знаками уваги й турботи внаслідок своєї любові до ближнього та справжнього співчуття до його страждань та потреб<sup>26</sup>?

<sup>26</sup> Пор. з думкою св. Августина: „Хоч і належить похвалити за діла милосердя того, хто журиться долею нещасливої людини, справді співчутлива

Що ж до нас самих, то чи не відчуваємо ми великої й нездоланної різниці поміж тим, коли ризикуємо своїм власним життям заради іншого лише тому, що хочемо продемонструвати свій фізичний потенціал або наповнити себе відчуттям „справжнього“ життя через здійснення ризикованих та надважких завдань, і тим, коли у своїх діях ми вмотивовані цінністю людського життя, Божим закликом втрутитись у відповідну ситуацію?

Відмінність, власне, і полягає у тому, що, на відміну від іманентних прагнень до розкриття власної природи, за якими стоїть настанова самоствердження, у кожній відповіді на цінність присутній момент ширшої самопожертви<sup>27</sup>.

Чутливість людини до цінностей полягає саме в її здатності зрозуміти, які ж речі є важливими-в-собі, у її здатності відчувати зворушення під впливом таких речей, бути вмотивованими ними у своїх відповідях. Йдеться, отже, про здатність людини *виходити* поза вузькі межі суто іманентних нахилів. На цьому тлі ще відчутнішою стає певна штучність, а тому й хибність тлумачення цієї здатності як чогось суто іманентного в людині внаслідок, мовляв, її приналежності до людської природи — помилка, яка ґрунтується на двозначному тлумаченні самого поняття „приналежності до природи“. Такий підхід, зрештою, спростовує сам себе, коли його прихильники твердять, що *трансценденція* людини є чимось *іманентним* людській природі.

---

людина воліла б краще, щоб іншим велося так, щоб вони не відчували потреби в її співчутті.“ *Сповідь*. — Кн. III, ч.2, 3.

<sup>27</sup> Річ, звісно, не в тім, існує такий потяг чи ні. Важливим є питання мотивації наших учинків. Наша допомога людині, якій загрожує якась небезпека, не стає менш ціннісною відповіддю тільки тому, що при цьому ми також відчуваємо потяг до розкриття нашого потенціалу. Якщо наше втручання в ситуацію *вмотивоване цінністю*, а не прагненням заспокоїти потяг чи задовольнити потреби, наявність їх сама по собі анітрохи не шкодить трансцендентності ціннісної відповіді.

Зайве згадувати, що як таке задоволення якоїсь потреби не має у собі нічого морально злого, якщо, звичайно, сама потреба не є незаконною. Мало того, воно навіть є онтологічно добрим. Морально проблематичним воно стає лише тоді, коли при зустрічі із закликом цінності ми не відповідаємо на нього, а просто задовольняємо свої потреби. Відгук на потреби, які не є наслідком ні гордині, ні хтивості, не має у собі нічого морально негативного, як, зрештою, і сама наявність цих потреб. Проблематичним із моральної точки зору може бути лише відсутність ціннісної відповіді там, де до неї нас обґрунтовано закликає сам об'єкт.

Поза цим, причетність людини до світу цінностей зовсім не обмежується лише чутливістю щодо них. Людина також покликана і навіть призначена збагнути важливе-в-собі, відповісти на нього. Тому-то й слова св. Августина: *Fecisti nos ad te, Domine* (Ти створив нас для Себе, Господи) — не слід тлумачити як такі, що заперечують трансцендентність людини шляхом заміни ціннісної відповіді Богові на телеологічну схильність до Нього. Навпаки, вони наголошують на тому, що людину створено для пізнання Бога та любові до Нього, а тому й для виходу поза межі суто іманентного розкриття своєї природи. Вони наголошують на тому, що людина призначена для участі у взаємному, свідомому, живому діалозі з Богом.

Великою помилкою, однак, було би намагання протиставляти одне одному ціннісну відповідь і наше призначення для добра. На відміну від усіх телеологічних схильностей до задоволення своїх потреб, у ціннісних відповідях з їхнім жертвним характером, їхньою трансценденцією всього іманентного в нашій природі, їхнім народженням із цінності немає нічого такого, що могло б хоч якось вступити у суперечність із фактом нашого призначення до добра.

Насамперед, хочеться зазначити, що це „призначення“ чи „спрямованість“ не є телеологічним зв'язком у вузькому значенні слова. Тут узагалі не йдеться про взаємозв'язок засобів та мети. А тому назвати таке „призначення“ до-цільним можна лише після відповідного розширення поняття *finis* (ціль, мета), після чого воно мало б охоплювати всі види змістовних відношень. Таке розширення поняття, однак, аж ніяк не усуває нагальної потреби чіткого розмежування „спрямованості“ чи „призначення“ до чогось та телеологічного відношення засобів до мети.

Мало того, наша спрямованість до чогось іще не означає, що ми повинні дивитися на це з точки зору нашого самозбереження. Не є підставою (*raison d'être*) цього відношення „призначення“ і якась суто нейтральна потреба нашого буття. У цьому зв'язку надзвичайно важливо зрозуміти, що саме доброта як зміст будь-якого добра є підставою нашого призначення до цього добра, а остаточно — до самого Бога, Безконечного Добра.

Вже було сказано, що здатність виходити поза себе належить до самої природи людини. Звідси випливає, що й об'єктивна спрямованість людини до Бога є характерним вираженням цієї трансценденції. Вона унаочнює докорінну відмінність людської природи від будь-якої іншої природи зі суто іманентним, несвідомим прагненням до самовдосконалення. Водночас вона є свідченням того, що людська

здатність до ціннісної відповіді актуалізується не як прояв іманентних законів людської психіки чи соматички, а через встановлення особового стосунку до безконечної доброти і святості Бога.

Як бачимо, об'єктивна призначеність людини для життя з Богом, її сотвореність Ним і спрямованість до Нього абсолютно не применшують чистоту її ціннісної відповіді на доброту Бога. Окрім усього іншого, це слушно ще й тому, що сама спрямованість до Бога полягає у покликанні людини пізнати та полюбити Його, а значить і відповідати на Його абсолютну цінність. Ця спрямованість передбачає здатність людини давати бездоганну відповідь на цінність; мало того, саме в цьому вона досягає свого найбільшого розквіту. Адже будучи за своєю природою суб'єктом та особою, людина призначена налагодити особовий зв'язок з Богом. Вона покликана до того, щоб виходити поза себе та бути здатною до справжнього дарування самої себе. Тільки таким чином людина може осягнути досконалість, притаманну для її природи, а отже реалізувати всі цінності, на які вона здатна і до яких покликана. З цього, однак, не випливає, що таке дарування самого себе є лише засобом для власного самовдосконалення. Згодом ми ще не раз матимемо нагоду переконатися, що ціннісна відповідь має цілком самостійне значення, а моральна досконалість, пов'язана з нею, є за своїм характером винагородою за неї. Таким чином, не може бути й мови про якісь протиріччя між трансцендентним характером ціннісної відповіді, її вмотивованістю суто цінністю об'єкта та спрямованістю нашого буття до цього добра.

Іноді своєрідне взаємопроникнення нашого „призначення“ та відповіді на цінність стає об'єктом нашого досвіду. Так, з одного боку, переживаючи велику любов до іншої особи, ми сприймаємо її привабливість як єдину справжню підставу нашої любові, адже це її краса та доброта викликають у нас справжній подив та зацікавлення. З іншого боку, ми водночас відчуваємо, що кохана людина є здійсненням усього, чого ми завжди — навіть якщо й невиразно — прагнули усім нашим еством. Недарма ж услід за цим приходять думка чи відчуття, що зустріч з коханою людиною не є випадковою, а ніби вже давно була наперед визначена у планах Провидіння.

Саме тому безпідставним є твердження, що привабливість коханої людини є лише її здатністю вгамовувати якісь наші прагнення. Ми любимо когось тому, що він чи вона є привабливими, через красу й доброту іншої людини, якими вона володіє цілком незалежно від нас і наших прагнень. Водночас краса та доброта іншого сповнюють наші

прагнення, які до того ж за своєю природою мають виразно трансцендентний характер і не повинні бути витлумачені як лише потяг до чогось, чого ми потребуємо.

Зовсім по-новому це взаємопроникнення ціннісної відповіді та „спрямування“ до чогось переживається у наших взаєминах з Богом. Навертаючись до життя з Богом, релігійна людина насамперед переживає цілком нову, приголомшливу Божу славу та безмежну святість Христа. Вона усвідомлює, що божественна людськість Христа виходить поза межі усіх людських ідеалів, будь-коли витворених чи здатних бути витвореними людиною. З іншого боку, вона також переконується, що Христос є здійсненням усіх її найглибших бажань. Не дарма св. Августин висловився з цього приводу так: *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (І серце наше не супокійне, доки [не] спочине в Тобі)<sup>28</sup>.

Слід наголосити ще й на іншому. Деякі ціннісні відповіді (наприклад, любов, надія чи туга) за певних обставин можуть набувати доволі динамічного характеру, внаслідок чого їх починають уподібнювати до потреб чи потягів, яким, як відомо, справді притаманний певний динамізм. Так, відверто динамічним характером відзначаються вислови любові до Бога й туги за Ним, якими наповнені чи не всі псалми. *Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini. Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (Знемагає моя душа й прагне до дворів Господніх. Серце моє й моє тіло радіють живим Богом) (Пс. 84, 3). Або візьмімо: *Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum...* (Як лань прагне до водних потоків, так душа моя прагне до Тебе, Боже) (Пс. 42, 2). Ця з вигляду подібність між любов'ю до Бога та нашими психічними потягами не повинна, однак, ввести нас в оману й стати каменем спотикання на шляху усвідомлення не просто відмінності, а докорінної протилежності між ними. Здавалося б, що спільного може бути між байдужістю неотесаної, флегматичної людини і непорушною, натхненною безклопітністю святого, який зі смиренням віддає себе в руки Бога та Його волі? Насправді, нічого. Однак недалекій людині, яка розглядає їх через призму поведінки того, хто метається між різними почуттями: „him-melhoch jauchzend, zum Tode betrübt“<sup>29</sup>, — може навіть здаватися, що між ними майже немає різниці. Насправді ж святий більш далекий від байдужості неотесаної людини, ніж від неспокою того, кого можуть роздирати суперечливі емоції<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Сповідь*. — Кн. I, ч. I, 1

<sup>29</sup> Гете. *Егмонт*: „То ликуючи до небес, то сумуючи до смерті“.

<sup>30</sup> Пор. зі словами св. Августина: „Здоровий не знає хвороб, але коли

Вдаючись до категорій фізичного світу, можна лише сказати, що святий стає *понад* неспокоєм невгомної людини. Брутальна ж і байдужа людина опускається *нижче* цього неспокою, а тому є більш далекою від безтурботності святого, ніж від середини, однаково протилежної їм обом. Так само нас не повинна вводити в оману позірна подібність між характером деяких ціннісних відповідей та потягів. Коли мова йде про любов, в якій ми кожною часткою свого єства прагнемо єдності з коханою людиною так сильно, що її присутність стає для нас необхідною так само, як повітря, зрозуміло, що тут ідеться про чисту ціннісну відповідь, яка більш ніж відверто відрізняється від будь-якого потягу. Тут, як і в будь-якій правдивій любові, творчою насагою для нашого почуття, його рушійною силою стає внутрішня краса та велич коханої людини. На противагу цьому, кожний потяг із його динамізмом бере свій початок у нашій природі та її іманентних потребах. Потяг є розгортанням цього динамізму. Як це не дивно, ненавмисною причиною уподібнення згаданої любові до потягу є переконлива перемога ціннісної відповіді в душі людини, яка проявляється в її надзвичайній інтенсивності й силі, її наповненню нашого цілого єства. Від того, що ціннісна відповідь аж настільки „заволодіває“ нами, вона ще не стає потягом і залишається чимось істотно іншим. Наголосимо ще раз, що тут потягоподібний характер ціннісних відповідей є виявом глибини їхнього самозречення та інтенсивності. Отже, вони та потяги — це, без перебільшення, як небо і земля. Там — самоствердження та розгортання наших іманентних потреб, тут — самозречення, яке настільки заволодіває нами, настільки переконливо огортає всю нашу природу, що аж набуває такого самого органічного характеру, як і будь-який потяг.

Щось подібне ми бачимо у любові блаженного Йордана Саксонського до блаженної Діани, який готовий розділити навіть найменші її страждання: „Твоя поранена нога завдає мені болю“<sup>31</sup>. Для відчуття

йому дошкуляти та мучити його, він відчуває біль. Апатична ж людина не знає болю, вона втратила чутливість до нього, і що менш вона чутлива, тим гіршою її апатія. Так само й безсмертя не знає болю, тому що всякому зіпсуттю тут покладено край, і те, що підлягало зіпсуттю, стає йому невідчужливим, а те, що було смертним, стає безсмертним... Тому ні безсмертне, ні апатичне тіло не відчувають болю. Та нехай не думає людина, позбавлена відчуттів, що вона вже безсмертна. Здоров'я людини, яка відчуває біль, ближче до безсмертя, ніж апатія людини, яка не відчуває нічого“ (*Ennarationes in Ps. LV, 6*).

<sup>31</sup> Див.: Georges Norbert, O. P. *Blessed Diana and Blessed Jordan of the Order*



свого власного болю не потрібно особливої любові. По-іншому з відчуттям болю чужого. Отже, всеохопний динамізм, яким, здавалося б, цілком природно володіють і звичайні потяги, в разі ціннісних відповідей стає свідченням їхньої переконливої перемоги в людській душі. А тому сама по собі присутність такого динамізму не затирає докорінної відмінності між відповідями та простими потягами. Навпаки, за таких обставин ця відмінність проявляється навіть яскравіше.

Там — сліпа гра природних динамізмів, тут — духовна настанова, закорінена у ясному усвідомленні цінності об'єкта. Там — розгортання нашої іманентності, тут — характерний прояв трансцендентності. Там — певна важкуватість, приземленість, тут — щось таке, від чого „в душі виростають крила“<sup>32</sup>.

Вкрай важливо зауважити, що інтенціональний та духовний характер ціннісної відповіді в жодному разі не стоїть на заваді можливості тісної взаємодії з усім нашим еством, своєрідного „вмикання“ усіх його глибин, навіть тих, що залишаються недосяжними для вказівок нашої волі. Чи ж не тому ціннісну відповідь ми переживаємо у своєму досвіді як щось величніше та сильніше за нас? Чи ж не тому ми сприймаємо об'єкт нашої любові як необхідну основу всього нашого життя? Іншими словами, немає нічого непоєднуваного між екстазом та відповіддю на цінність.

Ще один приклад яскравої відмінності між потребами і відповідями постає перед нами тоді, коли ми порівнюємо того, хто — в пошуках хоч якогось життєвого притулку та стабільності — не може обійтися без іншої людини, яка надає йому захист та життєву відвагу, і того, хто не може обійтися без іншого через любов до нього. У першому випадку людина потребує іншої, щоб задовольнити особисті потреби. У другому — незмога жити без іншої людини виникає *внаслідок* пережиття глибокої любові до неї, завдяки якій кохана людина в буквальному розумінні стає нашим *життям*. Як тут не згадати відомі слова св. Августина, в яких він описує, як притягує нас до себе Христос: *Parum voluntate etiam voluptate trahimur* (лат.: Не досить, щоб нас притягувала воля, треба, щоб також притягувала і насолода. — *Ред.*). Вони ще раз наголошують на тому первісному, немовби ще не обробленому розумом, а тому й невимушеному характерові любові та прагнення до Христа, що навіть у найменшому не суперечить духу

---

*of Preachers. The Story of a Holy Friendship and a Successful Spiritual Direction.* Somerset. — Ohio: Rosary Press, 1933.

<sup>32</sup> Див.: Платон. Федр // *Діалоги*.

ціннісної відповіді. Не сумніваюся, що саме такою була любов св. Терези Авільської до Христа, яка, проявляючись у її екстазах, ставала величним проявом трансцендентності та самозречення у ціннісній відповіді.

На закінчення цих міркувань знову хотілося б зазначити, що об'єктивне призначення, або спрямування людини до добра, наділеного цінністю, а також свідоме пережиття поклику до сповнення свого призначення цілком сумісні з ціннісною відповіддю. Так само й первинний, невимушений характер любові, завдяки якій об'єкт нашої любові стає нашим життям, цілком сумісний з чистою відповіддю на цінність. Що ж стосується найвагоміших та найвеличніших ціннісних відповідей, ці моменти настільки глибоко проникають в особу, що стають немовби одним цілим. Такою є любов святих до Христа:

Пізно я полюбив Тебе, Красо, така споконвічна й така нова, пізно я полюбив Тебе!... Ти був зі мною, але я не був із Тобою. Тамті речі тримали мене далеко від Тебе, хоч вони б самі не існували, коли б не були в Тобі. Ти покликав мене, і Твій поклик прорвав глухоту мою; Ти заблиснув, і засяяв, і прогнав мою сліпоту; Ти розпустив пахощі, а я вдихнув їх, щоб зітхати до Тебе; я шукав Тебе, і тепер я голодний і спраглий Тебе; Ти діткнувся до мене, і я спалахнув бажанням миру, що даєш його Ти<sup>33</sup>.

Знаменна для відповідей відмінність між вмотивованими і не вмотивованими цінністю відповідями існує також у сфері зворушення. Наше переживання від зворушення цінністю цілковито відрізняється від зворушення, зумовленого просто суб'єктивно задовольняючим, і *a fortiori* від того, що пестить нашу гординю чи хтивість. Цікаво, що деякі види зворушення можуть бути викликані виключно цінностями. Наприклад, „зворушення“ у тому значенні, як це слово вживається в повсякденній мові (а не як технічний термін для позначення певного типу пережиття), може бути викликане лише чимось, наділеним цінністю, і ніколи — суто суб'єктивно задовольняючим. Лише цінність може зворушити нас у цьому значенні<sup>34</sup>. Це насамперед стосується двох основних різновидів зворушення в цьому вужчому значенні: звору-

<sup>33</sup> Августин. *Сповідь*. — Кн. X, ч. XXVII, 38. — С. 193.

<sup>34</sup> Зі зрозумілих причин ми залишаємо осторонь розгляд викривлень у сфері зворушення, що є наслідком чутливості окремих людей до різного сентиментального мотлоху. Це самозосереджене смакування власних відчуттів настільки виразно і всебічно відрізняється від будь-якого справжнього зворушення, що їх навряд чи можна сплутати.

шення величчю, добротою чи красою чого-небудь і зворушення чимось сумним у значенні чогось „бентежливого“.

Що стосується першого виду зворушення, то його внутрішній зв'язок із цінністю як зі своїм першоджерелом є більш ніж очевидним. При зворушенні чиеюсь чистотою чи милосердям або красою величної музики пережиття такого характеру стає можливим лише внаслідок цінності. Для другого різновиду зворушення, викликаного чимось сумним, присутність цінності є не менш обов'язковою. Об'єктивно сумна новина вже сама по собі передбачає присутність певної антицінності. Для того, однак, щоб ця сумна новина була також „бентежливою“, цього не вистачає. Тут потрібна вже наявність цінності. Сумна новина може набрати бентежного відтінку лише на тлі особливої — найчастіше особової — чи то моральної, чи то онтологічної цінності. Щось подібне до того, як на тлі специфічної цінності стає зрозуміло, чому якась подія є для когось не просто сумною, а й трагічною.

У цьому контексті нас найбільше цікавить спостереження, що суто суб'єктивно задовольняюче ніколи не здатне зворушити чи схвилювати нас у цьому особливому значенні. А тому людина, яка не знає іншої мірки у ставленні до світу, окрім власного суб'єктивного задоволення, *неспроможна* на подібне зворушення чи схвилюваність. Ось чому справжнє зворушення недоступне ні Яго, ні Трінкуло. Стосовно ж Лепорелло, який таки здатен відчувати якесь зворушення, воно аж ніяк не є наслідком лише чогось суто приємного чи неприємного<sup>35</sup>. З іншого боку, відчуття самовдоволення від лестошів, або відчуття не зовсім обгрунтованої образи чи спокуси виникають в просторі зорієнтованості на суб'єктивно задовольняюче і не можуть бути викликані налаштованістю на цінності речей. Таким чином, ми бачимо, що відмінність між зворушеннями цінністю та суб'єктивно задовольняючим проявляється хоча б у тому, що певні види зворушення можуть бути викликані лише цінністю, а інші — лише суб'єктивно задовольняючим.

Та навіть стосовно зворушень, які в принципі можуть бути викликані як суб'єктивно задовольняючим, так і цінністю, докорінна відмінність між пережиттями їх зберігається непорушною. А проявляється вона ось у чому. По-перше, дуже різні сам зміст пережиття і його якість.

---

<sup>35</sup> У тому, що приємне також здатне зворушувати наше серце, якщо тільки воно сприймається як об'єктивне добро, яке є виявом Божої чи людської щедрості до нас, ми не вбачаємо жодної суперечності зі сказаним перед тим. Адже тут наше зворушення виникає саме внаслідок зустрічі з цінністю цієї щедрості.

По-друге, за своїм характером також відрізняються точки віднесення нашого зворушення в нашій душі. При зворушенні цінністю її заклик спрямовано в глибину, до центру нашої душі, який можна назвати люблячим, пошанувальним центром. Цінності розраховані на особливий вид сприйнятливості і звертаються до того ядра особистості, з якого може зродитися милосердя<sup>36</sup>.

Зрозуміло, що відмінність між точками віднесення нашого зворушення цінністю і суб'єктивно задовольняючим найбільш очевидно є тоді, коли суб'єктивно задовольняє служить лише для того, щоб потурати нашій гордині чи хтивості. Не менш яскравою, однак, вона залишається й тоді, коли суб'єктивне задоволення може вважатися цілковито виправданим. Чи ж може бути інакше, якщо при зворушенні цінністю актуалізується істотно інша глибина нашої душі, ніж та, до якої звертається суто суб'єктивно задовольняє?

По-третє, виразно відрізняється формальна структура обох пережиттів. У зворушенні цінністю наше серце немовби розширюється. Зворушення виносить нас за межі нашого вузького „я“. У зворушенні просто суб'єктивно задовольняючим все відбувається точно навпаки. Окрім того, при зворушенні цінністю ми відчуваємо її об'єднувальну силу, адже при цьому ми самі стаємо більш об'єднаними, внутрішньо зібраними, скріпленими зісередини<sup>37</sup>.

Таким чином, ми бачимо, що питання першоджерела нашого пережиття — чи це є цінність, чи суто суб'єктивно задовольняє — є настільки ж важливим для сфери зворушення, як і для сфери афективних та вольових відповідей.

Як ми вже переконались, усі без винятку відповіді мають за передумову пізнавальний контакт з об'єктом. Ціннісна ж відповідь, окрім усього іншого, передбачає також усвідомлення його цінності. Ціннісні відповіді ніколи не відбуваються без усвідомлення позитивної чи негативної внутрішньої важливості їхнього об'єкта — без розуміння його цінності чи антицінності. Відтак постає питання: який вид сприйняття необхідний для такого ціннісного усвідомлення? Або ж, іншими словами, яка природа ціннісного сприйняття? Якщо ми й згадували

---

<sup>36</sup> Розгляд різних центрів людини ми запропонуємо читачеві в другій частині нашої праці, розд. IV „Корені морального зла“.

<sup>37</sup> Поп.: Dietrich von Hildebrand. *Transformation in Christ*. ch. 5; його ж *Metaphysik der Gemeinschaft* (Метафізика спільноти). — Augsburg: Grabherr, 1930. — S. 140 і д.

досі про нього, то тільки поміж іншим<sup>38</sup>. Тепер же слід дещо детальніше розглянути його істотні особливості та місце у моральній сфері.

Уявімо, що нам пропонують щось надзвичайно вигідне для нас, але водночас дошкульне для когось іншого. Ну, наприклад, пропонують зайняти високооплачуване місце якогось службовця, якого тільки для цього й „просять піти“, щоб звільнити це місце для нас. Уявімо далі, що ми розуміємо всю ницість і несправедливість такого працевлаштування і тому з обуренням відкидаємо подібну пропозицію. Треба сказати, що усвідомлення цієї несправедливості є за своїм характером повноцінним пізнавальним актом. Одна людина, звісно, може збагнути цю антицінність відразу, інша — лише після певних розмірковувань. Так чи інакше, але ця несправедливість постає перед нами як пов'язана з певним способом поведінки. Ми всі начебто відчуваємо, що несправедливість є не просто нашим відчуттям, а прикметою самого об'єкта. А тому наше розуміння несправедливості якоїсь поведінки є, як і будь-яка інша пізнавальна дія (чи то сприйняття простору, чи то відчуття подібності між предметами), певним усвідомленням якогось об'єкта. Всі прикмети, притаманні будь-якому справжньому сприйняттю, присутні й тут. Хіба що з тією різницею, яка випливає з очевидного факту, що зі зміною типу дійсності, до якого належить об'єкт сприйняття, змінюється також і саме сприйняття. А тому й ціннісне сприйняття повинно мати свої власні особливості. Подібно до того, як сприйняття кольорів має свою специфіку, яка відрізняє його від сприйняття тонів, а сприйняття відношень відрізняється за своєю специфікою від сприйняття осіб, так і сприйняття цінностей має свій особливий та унікальний характер. Від цього воно, однак, ні на йоту не перестає бути справжнім і повноцінним сприйняттям з усіма ознаками сприйняття загального типу<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Пор. гл. 3 „Категорії важливості“, гл. 7 „Категорії важливості як властивості сущого“, а також гл. 9 „Релятивізм“.

<sup>39</sup> Сприйняття в загальному розумінні відзначається трьома визначальними прикметами, які водночас відрізняють його від усіх інших когнітивних актів, таких як висновування, пригадування та ін. Це, по-перше, реальна присутність об'єкта; по-друге, збагачувальний контакт із ним, в якому об'єкт розкриває себе нашому розумові, наділяє нас інформацією і постає перед нами у своєму автономному бутті; і по-третє, інтуїтивний характер цього контакту. На відміну від усіх видів дискурсивного контакту з об'єктом за посередництвом понять, у сприйнятті він немовби розгортає свою сутність перед нашим розумом.

Навіть більше, сприйняття цінностей належить до вищого рівня сприйняття, бо ж передбачає введення в дію духовних здатностей людини, вищих за ті, які залучаються в процеси зорового чи слухового сприйняття. Однаковою мірою сказане стосується й сприйняття осіб та багатьох інших суших.

При розгляді морального релятивізму вже було згадано, що нерідко можна зустріти людей з деякою сліпотою щодо цінностей. Злодій, для якого його злочинства вже стали чимось звичним, його „другою природою“, перестає з часом розуміти непорушність власності чи цінність людських прав. Розпусник може настільки зав'язнути у своїй розпусті й стати несприйнятливим для цінності чистоти, що зрештою перестає відчувати аморальність будь-якої, навіть найогиднішої, нечистоти. Св. Августин зауважує щодо цього: „...Той, хто свідомо чинить неправильно, втрачає чітке розуміння правильного. А той, хто не чинить правильно тоді, коли може, врешті втрачає й безперешкодну здатність робити те, що хоче, навіть коли він справді цього хоче“<sup>40</sup>.

Як уже не раз було згадано, можливість адекватного пізнання передбачає не лише інтелектуальну чесність людини, а й моральну порядність її волі<sup>41</sup>. А оскільки серед усього на світі не знайти чогось більш нестерпного для нашої гордині та хтивості, аніж цінності, стає також зрозуміло, чому порівняно з будь-яким іншим пізнанням для сприйняття цінностей правильна настанова нашої волі має справді безпрецедентне значення.

Окрім усього іншого, застосуванню загальних моральних принципів до конкретних ситуацій нашого життя ледь не постійно стають на заваді й наші власні інтереси. Так, як правило, ми не відчуваємо особливих труднощів з усвідомленням та визнанням морального зла

<sup>40</sup> *De Libero Arbitrio* III, 18, 52. (Августин має на думці, що в такому разі людина втрачає справжню свободу. — Прим. ред.).

<sup>41</sup> „Оскільки вона (правда) не стає більш правдивою від того, що ми її бачимо, і менш правдивою від того, що її не бачимо, вона залишається повною та непорушною і своїм світлом приносить насолоду тим, хто звертається до неї, а тих, хто відвертається, карає сліпотою“ (там само, II, 12, 34). Адекватне пізнання має за передумову не тільки відсутність викривлень нашої волі, а й наявність багатьох позитивних настанов, таких як пошана, готовність підпорядкувати наш розум об'єктові. Значну увагу засадничому питанню взаємозв'язку між пізнанням і основними моральними настановами особи я приділив у статті „Ідея Католицького університету“, яка була опублікована у книзі *The University in a Changing World* (Університет у світі, що змінюється). — Oxford: Clarendon Press.

зради. Ми навіть можемо без тіні лукавства, без усіякої моралізаторської зверхності, цілком щиро обуритися зраді однієї людини іншою. Та як тільки справа доходить до нас, егоїстичні інтереси, немовби в обхід нашої моральної свідомості, затьмарюють наше сумління, послаблюють здатність розпізнавати істинний смисл конкретної ситуації, внаслідок чого зникає й усвідомлення, що наші власні вчинки можуть бути справжньою зрадою іншої особи. Чи не це мав на думці Христос, коли застерігав людей від моральної сліпоти того, хто бачить скалку в оці свого брата, а колоди у своєму власному оці не помічає? (Пор. Лк. 6, 41).

Чим більше визнання якоїсь цінності веде до конфлікту з нашою гординою чи хтивістю, тим більшою є спокуса навіть не помічати цієї цінності. Тому зрозуміло, чому порівняно з будь-яким іншим ціннісним сприйняттям найбільше від неправильної настанови нашої волі страждає наше сприйняття моральних цінностей<sup>42</sup>.

Треба сказати, що можливість певного затьмарення ціннісного сприйняття не може вважатися жодною підставою для заперечення його характеру повноцінного пізнавального акту. Радше слід пам'ятати про його справді своєрідний (*sui generis*) характер.

Обсяг цієї праці не дає змоги, на жаль, зупинитися детальніше на в'язуванні окремих особливостей природи ціннісного сприйняття та пов'язаних із ним епістемологічних проблем — наприклад, на питанні способу даності цінності та особливостей її пізнання, які, серед усього іншого, залежать і від того, про яку цінність йде мова: онтологічну чи якісну.

Поки що достатньо взяти до уваги, що існує особлива форма нашої „свідомості“, завдяки якій ми пізнаємо цінності, і це при тому, що вона володіє усіма істотними ознаками найсправжнішого сприйняття. Назвемо її ціннісним сприйняттям. Цей різновид сприйняття, певна річ, передбачає активізацію значно глибших духовних пластів особистості та володіє вищою зрозумілістю, аніж, скажімо, сприйняття кольору чи просторове сприйняття. Новизну ціннісного сприйняття можна помітити хоча б із того, що з усвідомлення існування будь-якого

<sup>42</sup> Кохрейн у своїй праці про св. Августина наводить деякі міркування стосовно цієї проблеми: „На рівні інтелекту зла воля проявляється у намаганні ‘створити свою власну правду’, тобто виправдати свою поведінку, вдаючись до її раціоналізації, якої людина тримається настільки сліпо і затято якраз тому, що ця поведінка не здатна встояти при світлі дня“ (цит. вид. — с. 449).



сушого зовсім не обов'язково впливає усвідомлення його цінності, навіть якщо сприйняття цінності, як правило, й відбувається разом з усвідомленням об'єкта. Навіть більше, для здійснення ціннісного сприйняття реальна присутність самого об'єкта є зовсім не обов'язковою. Тобто не завжди є потреба у безпосередньому контакті з самим об'єктом для сприйняття його цінності. Так, моральну доброту вчинку чи настанови можна збагнути й просто читаючи про цей вчинок чи довідуючись про нього від інших. Отже, зовсім не обов'язково бути безпосередніми свідками вияву якогось ставлення до іншої людини, тобто бути присутніми в момент здійснення особою якогось учинку, щоб зуміти усвідомити його моральну доброту.

Не викликає сумнівів, що усвідомлення цінності, розуміння її внутрішньої важливості вже саме по собі є унікальною та вагомою формою участі особи у світі цінностей. Не даремно ж, як уже було згадано<sup>43</sup>, багатство та глибина особистості не в останню чергу визначаються саме її здатністю відчувати цінності, а тому й рівнем її участі в ціннісному світі через сприйняття усіх його цінностей.

Вже саме пізнання цінностей, розуміння їх як цінностей неможливе без певної шанобливої настанови, без моральної праведності нашої волі. Що тут говорити, якщо відсутність у нашій душі тягаря гордині та хтивості, окрім samozрозумілої наявності чисто інтелектуальних здібностей, є необхідною умовою будь-якого об'єктивного й неупередженого знання<sup>44</sup>. Отже, повноцінне пізнання цінностей, а особливо цінностей моральних і таких, які накладають на нас певний моральний обов'язок, принципово залежить від наявності моральної правильної настанови людини.

Хай якою важливою й неповторною з точки зору багатства й повноти особистості є наша участь у цінностях шляхом пізнання та розуміння їх, їй не зрівнятися з тією участю, яка полягає у набутті людиною моральних цінностей. Кажучи це, ми аж ніяк не намагаємося применшити важливість пізнання цінностей, тим більше, якщо взяти до уваги, що воно є чи не основною і, певна річ, необхідною умовою будь-якої моральності. Без пізнання цінностей марно очікувати і якоїсь моральності від людини. Це настільки ж очевидно, як і твердження, що без свободи немає й моралі. Навіть якби хтось і діяв відповідно до

---

<sup>43</sup> Dietrich von Hildebrand. *Liturgy and Personality* (Літургія та особистість). — New York: Longmans, Green & Co., 1944. — P. 57.

<sup>44</sup> Пор.: Dietrich von Hildebrand. *Sittlichkeit*. — S. 40 і далі.

моральних норм, однак тільки випадково, без будь-якого усвідомлення цінностей, його дії не мали би при цьому жодної моральної цінності.

Навряд чи хтось заперечуватиме, що до численних і справді визначних заслуг Сократа треба зарахувати також його надзвичайну проникливість щодо виняткової важливості й необхідності ціннісного сприйняття у моральній сфері. Він, щоправда, дещо переоцінив це значення, коли висунув ідею, що повноцінне пізнання добра вже саме по собі може гарантувати моральну порядність людини. Це, зрозуміло, не означає, що, мовляв, уже саме пізнання моральних цінностей здатне наділити ними людину. Радше, Сократ має на увазі, що *певне* й неспростовне знання (*episteme*) добра дозволяє уникнути будь-якого відхилення нашої волі від нього і неминуче спонукає нас діяти у правильному напрямі. Ця точка зору була видозмінена й допрацьована Платоном, розкритикована Арістотелем і цілковито відкинута Овідієм: *Video meliora proboque: deteriora sequor* (Бачу те, що краще, і схвалюю його, але йду за тим, що гірше)<sup>45</sup>. Не менше заперечення цієї ідеї ми віднаходимо також і у словах ап. Павла: „Бо не роблю добра, що його хочу, але чиню зло, якого не хочу“ (Рим. 7, 19).

Навіть якщо Сократ і помилявся, дещо переоцінюючи значення справжнього пізнання у моралі, його внесок у цій ділянці неможливо переоцінити. Адже він чітко усвідомлював, що пізнання є *необхідною підставою* для будь-якої реальної участі людини в цінностях, а також невід'ємною складовою морально доброї волі.

Отже, щоб встановити джерело моральних цінностей особи, ще не досить самого розгляду сприйняття та пізнання цінностей, навіть якщо участь у всьому сушому, яку дозволяє знання, є й справді визначною. Тома Аквінський навіть вважав, що участь у сушому через знання означає ставання ним *intentionaliter modo* (лат.: в намірений спосіб. — *Ред.*), а св. Августин розглядав її як *habere quoddam* (лат.: мати щось. — *Ред.*). При цьому, однак, той самий Августин вбачав у любові такий різновид участі в об'єкті, який набагато переверщує участь у ньому через знання. І це при тому, що знання не тільки є необхідною передумовою любові, а й становить її невід'ємну частину.

При уважнішому розгляді цього питання переконуємося, що й справді існує така участь в об'єкті, наділеному цінністю, яка виходить за межі єднання, притаманного для ціннісного сприйняття. Можна виділити два різновиди такої участі. По-перше, існує таке єднання з

<sup>45</sup> *Метаморфози*, VII, 20.

цінностями, яке стає наслідком зворушення ними. По-друге, нова форма єднання з цінностями досягається у ціннісних відповідях. Спочатку розглянемо єднання внаслідок зворушення.

Зрозуміла річ, що зворушення цінністю має за передумову її сприйняття. Без нього воно неможливе. Тому єднання з цінністю шляхом її сприйняття присутнє у будь-якому зворушенні нею. Та це ще не все. З точки зору поєднання з добром та його цінністю, внаслідок зворушення виникає новий рівень єднання, який не тільки включає в себе, а й перевищує рівень єднання завдяки суто знанню. Це стає очевидно внаслідок уважнішого розгляду відмінності між ціннісним сприйняттям та зворушенням.

По-перше, досвід свідчить, що можна сприймати цінність без будь-якого зворушення нею. Ми не раз дивуємося, як могло трапитися, що якась мелодія, яка свого часу настільки зворушувала нас, тепер нас зовсім не хвилює. І це при тому, що ми не перестаємо *відчувати*, „бачити“ її красу, а не просто пригадуємо факт нашого колишнього сприйняття. З тієї чи іншої причини, але музика не проникає більше в глибші сфери нашої душі, в яких ми тільки й можемо відчути справжнє зворушення.

По-друге, у ціннісному сприйнятті ми немовби стаємо порожніми. Зміст ситуації при цьому визначається виключно об'єктом, його цінністю. А у зворушенні, навпаки, зміст перебуває у *нашій душі* (наприклад, особливе відчуття зворушеності щедрістю чи чистотою душі іншої особи або відчуття розради внаслідок зустрічі з об'єктом чи подією, наділеними значними цінностями). Те, що цінність глибоко й відчутно впливає на наше серце, немовби пом'якшуючи його й ламаючи панцир нашої байдужості, є вочевидь новим та тіснішим контактом із цінністю, на який здатна людська особа.

Наскільки важливим є зворушення у нашому зв'язку з цінністю, видно хоча б з того, що пережиття блаженства від спілкування з нею переважно є наслідком саме зворушення цінністю. При цьому на нашу душу немовби спливає насолода, притаманна цінностям. Так відбувається з красою, людською чарівністю та привабливістю. Недарма ж ми прагнемо не просто усвідомлення краси музики чи краєвиду, не просто розуміння щедрості пролитої на нас доброти іншої людини, а, власне, зворушення ними. Без перебільшення, нас проймає жаль, як тільки ми доходимо висновку, що не здатні на більше, ніж суто сприйняття цінності.

Коли сприйняття цінностей відбувається без будь-якого зворушення ними, нас огортає прагнення такого зворушення, що яскраво свідчить про новий і навіть вищий рівень єднання з цінностями, закладений у зворушенні ними. Недарма ж релігійна людина у своїй молитві благає, щоб священна краса та Христова святість торкнулись її душі, розтопили її серце, щоб сяйво Його безконечної святості преобразило її природу. Отже, вже те, що порівняно зі сприйняттям цінностей від зворушення ними ми очікуємо чогось істотно більшого, істотно глибшого впливу на нашу особистість, безпомилково свідчить, що зворушенню притаманний істотно новий рівень близькості з цінностями.

З відповіддю на цінність, однак, наше єднання з добром та його цінністю досягає ще вищого рівня. Найбільш яскраво це проявляється там, де зворушення цінністю передує афективній відповіді. Уявімо собі, що ми чуємо прекрасну музику і сприймаємо її красу. Окрім того, ми не лише сприймаємо її, а й глибоко зворушені нею. І нарешті, ми висловлюємо своє захоплення нею. Порівняно зі зворушенням ціннісна відповідь, якою в нашому прикладі є захоплення, означає ще тісніше єднання з об'єктом та нову близькість із ним — *sui generis* сповнення, чи завершення, ціннісної відповіді. Це вже *наша* позиція щодо об'єкта, наше слово, сказане до нього, наші духовні обійми цього об'єкта.

Ще більше це впадає в око стосовно любові. Припустімо, що чиясь краса схвилювала наше серце, глибоко вразила нас. Ми відгукуємося любов'ю. Здавалося б, дуже багато подібного у відповіді любові та нашому зворушенні іншою людиною. Навіть якщо це й так, все ж духовний рух у напрямі до іншої особи, притаманний любові, її самопожертва, її глибоке внутрішнє слово — все це разом складає новий вимір духовного єднання з іншою особою, якщо порівнювати з гиповим для зворушення зачаруванням нею.

Щоправда, там, де ціннісна відповідь відбувається без будь-якого зворушення (як це стається з повагою, а особливо з ціннісною відповіддю волевиявлення), навряд чи можна беззастережно твердити, що єднання, притаманне ціннісній відповіді, є у всіх відношеннях більш вагомим, ніж те, що виникає при зворушенні. Це, однак, не затьмарює виняткову досконалість ціннісних відповідей. Адже лише з ними озвучується *наше* слово до об'єкта. Шляхом ціннісної відповіді ми немовби ставимо остаточну крапку над „і“ у спілкуванні з об'єктом, наділеним цінністю. Та навіть тут, у самій сфері ціннісних відповідей, все ще слід зробити деякі розрізнення стосовно різних видів єднання з об'єктом та його цінністю.

Так, особлива досконалість волі стосовно цього „одруження“ з добром та його цінністю полягає в тому, що шляхом волевиявлення особа добровільно віддає себе добру, що не обов'язково притаманне таким ціннісним відповідям, як радість чи любов. З іншого боку, радість та любов у цьому відношенні мають свою власну досконалість, якою не володіє воля. З ними до добра промовляє наше серце. Завдяки їм до добра приєднується наше сокровенне ество. Знову ж таки, у цьому відношенні любов має перед усім іншим незрівнянну першість.

Розглянувши три різновиди поєднання з цінністю — шляхом її сприйняття, зворушення нею і відповіді на неї, — приступимо до вивчення змістовної відповідності між „внутрішнім словом“ ціннісної відповіді та особливим характером цінності об'єкта. Ця відповідність засвідчує глибину і предметність цієї форми участі в добрі, а також духовний, змістовний характер самих ціннісних відповідей. Адже внутрішнє слово ціннісної відповіді за своїм характером відображає цінність свого об'єкта і є його змістовним доповненням. Якщо ми насправді підпорядковуємо себе цінності, будучи вмотивованими виключно нею і нічим іншим, якщо наше серце б'ється у її життєвому ритмі, зміст нашої відповіді обов'язково відповідатиме змістові цінності. Які ж наслідки випливають із цього факту?

По-перше, позитивний зміст ціннісної відповіді, якщо тільки мотиваційна цінність теж є позитивною, і негативний зміст, якщо вона є негативною. Обурення вчинком, який сприймається як морально величний, є просто нереальним. Не менш неможливим є й захоплення підлим та нікчемним вчинком, якщо він, звісно, сприймається як такий. В цьому й полягає особливість суто ціннісної мотивації, що за таких умов позитивна відповідь на підлий учинок не лише не повинна, а й просто *не може* виникнути. Іншими словами, позитивний чи негативний характер відповіді цілковито залежить від цінності чи антицінності об'єкта. Однак це можливо лише за умови, що наша відповідь є й справді відповіддю на цінність, тобто такою, що викликана виключно цінністю та її внутрішньою важливістю. Якщо ж наша настанова вмотивована іншими видами важливості (наприклад, суб'єктивно задовольняючим чи незадовольняючим, яке можемо відчувати щодо якогось об'єкта і цілковито незалежно від його цінності), позитивний та негативний характер змісту нашої відповіді не обов'язково повинен узгоджуватися з позитивним чи негативним характером внутрішньої важливості об'єкта. А тому пихата людина, яка дивиться на всі речі з перспективи власного самозвеличення, зустрівшись із благородством та

щедрістю духа може відповісти на них заздрістю чи навіть ненавистю. А це негативна відповідь на позитивну цінність. При цьому така настанова фактично суперечить ціннісній відповіді, бо зумовлена важливістю, якою наділяє об'єкт людська гордіня.

По-друге, якісний характер ціннісної відповіді залежить від природи тієї ціннісної сфери, до якої належить цінність. Тому відповідь, вмотивована моральною цінністю, змістовно відрізняється від відповіді, вмотивованої інтелектуальною цінністю. Наше захоплення геніальністю іншої людини змістовно відрізняється від захоплення милосердям чи смиренням святого. Так само й наша відповідь на естетичні цінності обов'язково матиме якісно інший зміст, ніж відповідь, вмотивована цінностями моральними. Наше піднесення, викликане спогляданням величного твору мистецтва, змістовно відрізняється від піднесення, з яким ми відгукуємося на визначні моральні вчинки. А все тому, що особливості природи мотиваційної цінності визначають особливості змісту нашої відповіді на неї.

Окрім того, деякі ціннісні відповіді мають за передумову чітко визначені типи цінностей. Так, на відміну від захоплення та піднесення, які можуть бути викликані різними видами цінностей, пошана та благоговіння можливі виключно у стосунку до об'єктів, які володіють саме моральними цінностями. Так само й обурення обов'язково має за передумову моральні антицінності. Глупота, як інтелектуальна антицінність, чи невдалий мистецький витвір не здатні викликати такого обурення. Отже, ми бачимо, що змістовний характер ціннісної відповіді змінюється відповідно до особливостей природи тієї ціннісної сфери, до якої належить мотиваційна цінність.

По-третє, зміст ціннісної відповіді не тільки відображає особливості загальної природи ціннісної сфери, а й змінюється відповідно до специфічного характеру та ерархічного положення самої цінності. Ця відповідність виражається двояко: по-перше, в якісній відмінності між відповідями згідно з рівнем ерархічного положення відповідних цінностей і, по-друге, у рівні нашого самовіддання об'єктові та його повернення.

За умов чисто ціннісної мотивації і повноцінного усвідомлення об'єктивної цінності об'єкта внутрішнє „слово“ нашого звернення до добра обов'язково відображатиме ерархічне положення цінності. Так, кичування мучеництвом св. Ігнатія Антіохійського обов'язково матиме інший та якісно вищий зміст, ніж наше захоплення поставою Сократа перед обличчям смерті.

Піднесення, викликане спогляданням „Умирушого раба“ Мікеланджело, повинно володіти істотно інакшою якістю, ніж піднесення, вмотивоване не настільки визначним твором мистецтва, наприклад картинами Гуарді чи Каналетто. Ми схильні називати цю різницю відмінністю „за глибиною“, хоча саме значення терміна вимагає ще неабиякого уточнення<sup>46</sup>. Це значення можна, скажімо, окреслити як якісну глибину, відрізняючи його тим самим від багатьох інших різновидів глибини. У цьому значенні чим вищою є цінність і чим величнішим її ерархічне становище, тим глибшою у нашій душі є точка віднесення її звернення.

Другий тип відображення ерархічного становища цінності у змісті ціннісної відповіді є ще важливішим. Це — різні ступені самовіддання добру та його потвердження у ціннісних відповідях. Наприклад, коли ми захоплюємося якимось твором мистецтва більше, ніж іншим, або коли відчуваємо до однієї особи більше благоговіння чи пошани, ніж до іншої.

Намагання пояснити різні ступені наших ціннісних відповідей як ступені їхньої інтенсивності у тому самому значенні, в якому ми вживаємо слово „інтенсивність“ щодо звичайних станів — скажімо, втоми, фізичного болю чи відчуття спеки, не має під собою жодних підстав. Згідно з інтенціональним, змістовним характером ціннісних відповідей, їхнє „більше“ стосується передусім їхніх об'єктів, а не ступеня їхньої інтенсивності, як у простих станах. Окрім усього іншого, навіть якщо й можна говорити про феномен інтенсивності у сфері відповідей (який, до речі, чітко відрізняється від суто кількісної інтенсивності станів), — наприклад, про сильну радість чи сильну любов, — це зовсім не та розмова, яка відповідає змістові наших тверджень, що ми любимо когось *більше*, ніж інших, чи що одній події радіємо *більше*, ніж іншій. Для таких порівнянь інтенсивність є лише другорядним елементом і в жодному разі не становить їхнього головного змісту.

Ступінь ціннісної відповіді в нашому розумінні стосується притаманного їй рівня потвердження *об'єкта*. Чим вища цінність об'єкта, тим вищий рівень його потвердження у внутрішньому слові нашої ціннісної відповіді на нього. Те, що „більше“ чи „менше“

<sup>46</sup> Є багато різних значень терміну „глибина“, які стосуються справді важливих речей із життя людської душі. На жаль, у межах цієї праці ми не маємо змоги входити у глибший аналіз цього питання. Йому, однак, ми присвятили чимало місця в одній з попередніх праць (див.: Dietrich von Hildebrand. *Sittlichkeit*).



ціннісної відповіді відрізняється від рівня її інтенсивності, видно хоча б із того, що у багатьох відповідях, попри чітку присутність цих „більше“ або „менше“, не може бути й мови про якусь інтенсивність. Це, наприклад, стосується вольових відповідей. Віддаючи у своєму ціннісному волевиявленні перевагу одній можливості перед іншою, можна сказати, що ми *воліємо* щось більше, ніж інше. Було б, однак, безглуздо називати одне волевиявлення більш „інтенсивним“, ніж інше. Те саме стосується й деяких афективних відповідей, наприклад поваги. Немає сенсу говорити про „інтенсивну“ повагу, хоча при цьому можна поважати одну людину „більше“, ніж іншу.

Ступінь наших відповідей, відображений у цих „більше“ або „менше“ наших тверджень, як-от: „Цей митець викликає в мене більше захоплення, ніж інший“ або „Це добро будить у мені більшу радість, ніж інше“, стосується самої суті інтенціонального, змістовного внутрішнього слова ціннісної відповіді. А тому його слід чітко відмежовувати від будь-якої суто динамічної характеристики відповіді.

Річ у тім, що саме *тут* найбільше дається взнаки змістовність взаємозв'язку між цінністю та внутрішнім словом нашої відповіді на неї. Надання переваги більшому добру перед меншим яскравіше, ніж будь-що інше, свідчить про характерну відповідність між цінністю та відповіддю, причому з моральної точки зору вона має чи не найбільше значення. За умови суто ціннісної мотивації ступінь наших відповідей завжди відповідатиме ерархічному становищу самих цінностей. Стосовно радості це означає настільки більшу радість, наскільки більшою є цінність добра. Знову ж таки, за умови чисто ціннісної мотивації величина нашого захоплення чи поваги відповідає величині цінності, а тому там, де вища цінність, повага чи захоплення нею більші. При цьому, щоправда, треба підкреслити, що всі ці необхідні взаємозв'язки між цінністю об'єкта та внутрішнім словом ціннісної відповіді мають за передумову усвідомлення та розуміння цінності й належать від їхнього рівня — що більше, то краще. Іншими словами, внутрішнє слово ціннісної відповіді не завжди відповідає тому рівневі цінності, яким насправді володіє об'єкт, а радше відображає рівень нашого розуміння цієї цінності.

Зрозуміло, що у ціннісному сприйнятті буває багато ступенів його глибини та повноти. Так, свята людина здатна досягнути настільки повноцінне розуміння цінності смирення або чистоти, про яке пересічна людина, навіть високоморальна, може тільки мріяти. Існування такої ступеневості у ціннісному сприйнятті особливо сильно відчувається у

сфері естетичних цінностей. Скільки людей можуть відчути красу весняного ранку? Не полічити. Але скільки з них здатні на таке розуміння цієї краси, яким відзначались Кітс, Гете чи Шекспір?! Як наслідок, можна ствердити, що суб'єктивний фактор, який виражається словами *secundum modum recipientis* (відповідно до здатності того, хто сприймає) і залежить від глибини та багатства особистості, має для ціннісного сприйняття неабияке значення. Таким чином, змістовний характер ціннісної відповіді настільки відображає особливу природу цінності, наскільки сама цінність відкривається людині, а людина розуміє її. Це, звісно, за умови, що йдеться про суто ціннісну відповідь, тобто таку, яка має за передумову суто ціннісну мотивацію.

Інша річ, якщо перейти від розгляду фактичного відображення цінності у внутрішньому слові нашої відповіді до аксіологічних взаємозв'язків як таких між цінністю та нашою відповіддю на неї. Якщо звернутися до аксіологічної сфери, то глибокий, змістовний зв'язок між внутрішнім словом ціннісної відповіді та ціннісним об'єктом, якого це слово стосується, відкривається рельєфніше і навіть по-особливому. Особливість ця полягає в тому, що кожному добру, наділеному справжньою цінністю, має бути дано адекватну відповідь. Мабуть, більше ніде інде не розкривається взаємодоповнювальний зв'язок між внутрішнім словом ціннісної відповіді та самою цінністю аж настільки, як у спостереженні, що на добро, наділене цінністю, має бути дано позитивну, а на щось, заплямоване антицінністю, — негативну відповідь. Щось подібне до того, як очевидний факт — за умови усвідомлення його очевидності — не лише обов'язково веде до переконання, а й *закликає до* нього як до належної та адекватної відповіді, так і між внутрішнім словом ціннісної відповіді та цінністю об'єкта існує аксіологічний взаємозв'язок, що виражається словами: „Кожне добро, наділене цінністю, а також усе те, що заплямоване антицінністю, заслуговує на адекватну *відповідь*“.

Як наслідок, така відповідність означає не лише наявність певної узгодженості між цінністю та відповіддю на неї, яка враховує позитивний чи негативний характер цінності, а також загальну природу ціннісної сфери. Вона передбачає й існування багатьох інших споріднених паралелей. Серед іншого, це відповідність між ерархічним становищем цінності та глибиною відповіді у всіх можливих відношеннях, а також між цим становищем та ступенем нашого потвердження цінності.

Тут, в аксіологічному порядку, як і раніше, слід особливо підкреслити неабияку моральну важливість відповідності між ступенем

потвердження цінності та її ерархічним становищем. Саме цієї відповідності до ерархії цінностей стосується *ordo amoris* св. Августина, яке він цілком справедливо вважав кістяком усієї моралі<sup>47</sup>.

У ціннісній відповіді дається взнаки своєрідна *logique du cœur*<sup>48</sup> — її змістовний духовний характер та раціональна структура. Про це яскраво свідчить диференціація ціннісних відповідей за відповідністю їх до особливої природи цінностей їхніх об'єктів, а особливо диференціація згідно з рівнем відповідності їх добру, яке *закликає* нас до власне *адекватної* відповіді. Таким чином, перед нами рельєфно постає різюча відмінність між вищими духовними актами, навіть попри їхній афективний характер, та усіма звичайними станами, а також афективними відповідями, вмотивованими суто суб'єктивно задовольняючим.

Окрім усього іншого, у сфері відповідей існує ще одна важлива структурна відмінність. Внаслідок неупередженого розгляду внутрішнього життя людини можна без особливих труднощів помітити, що, крім відмінності між свідомим, несвідомим та підсвідомим, є ще й відмінність між тими відповідями, існування яких обмежується актуальним та свідомим переживанням їх, і тими відповідями, які, по суті справи, існують і поза сферою такого переживання. Так справжня любов до особи не припиняє свого існування й тоді, коли обставини змушують нас зосереджувати свою увагу на інших предметах. Звісно, неможливо не помітити глибокої відмінності між тими моментами нашого життя, коли ми сповна актуалізуємо свою любов до когось (наприклад, розмовляючи з коханою людиною чи думаючи про неї за її відсутності), і тими ситуаціями, коли наша увага зосереджується на чомусь цілковито іншому. Однак тут важливо не прогледіти, що любов до іншої особи — на відміну, скажімо, від болю в пальці, який у своєму існуванні обмежений своїм фактичним і свідомим пережиттям, — продовжує існувати навіть у неактуалізованому стані. Знову ж таки, коли після прийняття знеболювальних засобів перестає боліти голова, це означає, що біль не просто відступив, а справді перестав існувати, навіть якщо його фізіологічні причини й далі залишаються в організмі. Якщо ж за декілька годин ми знову відчуємо біль, він, навіть попри те саме фізіологічне походження, з точки зору психічної реальності є вже

<sup>47</sup> „А тому вважаю, що найкращим і найкоротшим визначенням чесноти є ось яке: чеснота є порядком любові“ (Августин. *De Civitate Dei* XV, 22).

<sup>48</sup> „Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point“ (Серце має свої закони, яких розум не знає). Pascal. *Pensées*, IV, 277.

цілком новою дійсністю. На відміну від цього, можна говорити про одну й ту саму любов, яка актуалізується багато разів. При цьому зв'язок між любов'ю та її численними актуалізаціями докорінно відрізняється від зв'язку між так званими здатностями людини та конкретними актуалізаціями їх, як-от здатністю грати на фортепіано та фактичною грою на ньому чи навіть між вольовою здатністю людини та її конкретними волевиявленнями. Одне слово, навіть у неактуалізованому стані любов до іншої особи існує не як якийсь напівреальний підсвідомий елемент нашої душі, а як повноцінна реальність, як наша змістовна відповідь коханій людині, яка забарвлює собою будь-яку ситуацію нашого життя. Навіть якщо любов стає сповна собою передусім у моментах своєї повної актуалізації, вона продовжує існувати як повноцінна реальність і поза ними.

Таке перебування деяких із наших відповідей на істотно глибшому рівні нашої душі, ніж той, де відбувається повна актуалізація їх, можна окреслити як „понадактуальне існування“ цих пережиттів<sup>49</sup>. До них належать ті з наших відповідей, існування яких не обмежується лише їхнім фактичним та актуальним переживанням, а включає в себе понадактуальний вимір. Звісно, за умови, що ці відповіді є справжніми, а не лише удаваними пережиттями. Так, любов, яка зникає одразу ж після короткочасної розлуки з коханою особою, була насправді псевдолюбов'ю. Адже саме любов більше, ніж усе інше, має понадактуальний характер. Інші відповіді, такі як обурення, приступ гніву, сміх через чийсь кумедну поведінку, не здатні до понадактуального існування і, подібно до деяких станів чи відчуттів, обмежені їхнім актуальним пережиттям. Неможливо переоцінити того значення, яке мають понадактуальні відповіді для нашого життя. Всі найважливіші відповіді, на які здатна людина, можуть існувати таким чином. Це і глибокий сум через невідворотну втрату коханої людини, і любов чи пошана до когось. Це наша вдячність іншій людині, а передовсім наша віра в Бога та любов до Нього. Важко собі навіть уявити, як би мало виглядати життя людини, яке складалося б виключно з пережиттів, існування яких вичерпувалося б їхнім перебуванням у центрі нашої минулої свідомості. Як би виглядало наше життя, якби його загальним правилом була миттєва зміна одного пережиття іншим — навіть за умови збереження здатності пам'ятати про наші минулі пережиття чи

---

<sup>49</sup> Характерні особливості понадактуальності у цьому значенні ми ґрунтовно розглянули у праці *Sittlichkeit*.

навіть усіх інших здатностей, спроможностей та інших потенційних можливостей людської природи? На нашу думку, за таких обставин не могло б бути й мови про якусь тяглість чи цілість людського життя, про його повноту чи глибину.

Згодом ми ще переконаємося у винятковому значенні понад-актуальних настанов та відповідей для моральної сфери — як негативних, так і позитивних відповідей. Адже було б просто нерозважливо претендувати на більш-менш вичерпне розуміння людської природи чи моральної сфери людського життя без належного усвідомлення та визнання існування понадактуальних настанов, які у своїй понадактуальності аж ніяк не перестають бути змістовними відповідями особи.

## ГЛАВА 18

### СТОСУНОК НАЛЕЖНОСТІ

**Я**к ми вже переконалися, поміж ціннісною відповіддю та її об'єктом існує змістовний і тісний взаємозв'язок. Серед іншого, він виражається й у тому, що у внутрішньому слові ціннісної відповіді відображається специфічна природа цінності об'єкта, принаймні відповідно до нашого розуміння цієї цінності. Також було згадано про наявність аксіологічного зв'язку між сушим, наділеним цінністю, та адекватною відповіддю на це суще. У цьому відношенні йшлося про те, що будь-яке суще, наділене цінністю, закликає до належної та адекватної відповіді. Наше завдання тепер — придивитися дещо ближче до цього аксіологічного зв'язку та детальніше вивчити його характерні особливості.

Як уже було сказано, на кожну цінність має бути дано адекватну відповідь. Зі здійсненням цієї відповіді збагачується сам світ цінностей, адже при цьому реалізується нова й особлива метафізична цінність. Можливо, це навіть краще видно, так би мовити, від протилежного. Байдужість щодо цінностей, неадекватна відповідь на них, а тим більше їхнє заперечення створюють об'єктивну дисгармонію, наділену антицінністю *sui generis*. Ми дуже чітко вловлюємо це, коли чуємо несправедливе судження про геніальну людину чи відчуваємо чийось знудженість або й байдужість стосовно величного твору мистецтва, а тим більше коли помічаємо чийсь зневажливе ставлення до людини, яка однозначно заслуговує на пошану з нашого боку.

Саме внаслідок усвідомлення цієї дисгармонії ми й намагаємося переконати інших людей змінити своє ставлення. Це відбувається, звісно, не тому, що ми хочемо нав'язати їм свою точку зору<sup>1</sup>. Радше при цьому ми чітко усвідомлюємо об'єктивну важливість справжнього визнання цінності та адекватної відповіді на неї.

---

<sup>1</sup> Це, звісно, не означає, що схильність до диктату над іншими людьми ніколи не буде виражатися подібним чином. Деякі люди не можуть знести іншої думки, крім своєї власної. Однак навряд чи можна прогледіти принципову різницю між нахабно-зверхньою настановою та щирим бажанням, щоб об'єктивно адекватна відповідь, закорінена у чистій відповіді на цінність, стала реальністю.

За традицією, з'ясуванню особливостей природи „стосунку належності“ (та метафізичної цінності його здійснення) буде передувати розгляд деяких інших факторів, з якими його часто сплутують. Поміркуймо про свою реакцію, коли ми стаємо свідками чііхось зневажливих обвинувачень побожної людини у фанатизмі. Такий зневажливий відгук про релігійність людини може стурбувати нас із багатьох причин, внаслідок чого ми намагатимемося вказати винуватцю на його помилку. По-перше, нас може непокоїти шкода, заподіяна побожній людині внаслідок її приниження, а відтак і завдані їй страждання — чи то у вигляді нервових переживань, чи то як наслідок фізичного переслідування за її релігійні погляди. По-друге, нас може занепокоїти сама моральна антицінність несправедливої відповіді та властиве для неї зневажливе упередження щодо релігії. Зверніть увагу, що тут наголошено не стільки на тому, що може означати таке ставлення для особи, якої воно стосується, скільки на тому, якою є настанова винуватця ситуації сама по собі, тобто відповідно до її моральної антицінності. Ні тут, ні там, однак, ще не йдеться про наше занепокоєння об'єктивною дисгармонією після здійснення неадекватної відповіді.

Таким чином, ця дисгармонія однозначно відрізняється як від об'єктивного зла для особи, якій адресовано несправедливу відповідь, так і від моральної антицінності, якою несправедлива відповідь наділяє свого винуватця. Можна вказати на такі характерні відмінності. По-перше, дисгармонія несправедливих відповідей не обмежується лише ними з них, які адресовані живим людям. Якби хтось звинуватив Платона в недалекості чи у відсутності інтелектуальних сил, нас це шокувало б не менше, ніж тоді, коли б це було сказано про живу людину. Ми намагалися б переконати таку людину в помилковості її суджень і, що цікаво, робили б це не для того, щоб захистити цього велетня духу від якоїсь шкоди, а щоб обстояти ту відповідь, яка тут і повинна бути даною.

Всі наукові оцінки історичних досягнень Цезаря, Александра, Карла Великого та інших історичних постатей повинні виходити із загального правила, що при цьому слід давати належну відповідь, яка адекватно співвідносилася б із інтелектуальними чи моральними цінностями відповідної особи. Будь-який диспут істориків, будь-які розходження в їхньому захопленні її чи засудженні тією чи іншою особою повинні відбуватися під впливом цього спільного для всіх правила. Недотримання його відразу впадає в око при оцінюванні св Франциска Ассизького як невинного релігійного трубадура, до



якого слід ставитися просто з доброзичливою поблажливістю. Навряд чи є потреба ще раз наголошувати, що оскільки мова тут іде про історичні постаті, а отже про людей, які вже стали історією і відійшли з цього світу, немає сенсу говорити про якесь об'єктивне зло, заподіяне їм нашою несправедливою оцінкою.

По-друге, дисгармонію можна спостерігати й у тих неадекватних відповідях, які стосуються не людей, а інших суших. Своєю чергою, заподіяння об'єктивної шкоди можливе якщо й не тільки стосовно особи, то вже точно лише щодо істот, здатних страждати. А тому просто неможливо пояснити дисгармонію, спричинену несправедливою оцінкою Дев'ятої симфонії Бетовена або зневажливим ставленням до неї, як таку собі шкоду, заподіяну самому митцеві, адже для наявності цієї об'єктивної дисгармонії абсолютно немає значення, живий цей митець чи ні. Подібну об'єктивну дисгармонію ми усвідомлюємо й тоді, коли хто-небудь замість того, щоб із подивом і захопленням відповісти на неймовірну красу тосканських краєвидів, просто ігнорує їх або вважає їх лише „милими“ і не більше. Нас шокує така невідповідність між об'єктивною цінністю сушого та чиеюсь реакцією на неї. Недарма ж ми намагаємось відкрити очі цієї людини на справжню цінність цих краєвидів і приготувати її до належного відгуку.

Усвідомивши, що не слід зводити об'єктивну дисгармонію неадекватної відповіді на добро, наділене цінністю, до заподіяної людині шкоди, залишається оцінити відмінність між нею та моральною чи інтелектуальною антицінністю несправедливої відповіді.

Це видно хоча б із того, що об'єктивна дисгармонія присутня й там, де несправедлива відповідь є наслідком звичайної помилки, за яку людина не обов'язково має бути відповідальною. Уявімо собі людину, введену в оману таким собі тартюфом, яка ставиться до нього з глибокою повагою. Об'єктивна дисгармонія тут більш ніж очевидна. Можна, звісно, спробувати відкрити такій людині очі на справжній стан речей; можна бажати, щоб її позитивне ставлення змінилося на більш відповідне, наприклад обурення. Очевидно, тут не може бути й мови про моральну провину чи моральну антицінність жертви лицеміра. Хтозна — можливо, з моральної точки зору вона навіть *повинна* так ставитися до нього, якщо тільки вона справді перебуває під впливом помилкових поглядів і щиро вірить у святість лицеміра. Наше усвідомлення цієї дисгармонії, чогось об'єктивно несправедливого в цій ситуації, а також того, що лицемір заслуговує на зневагу, не стосується моральної характеристики самої відповіді. Нам шкода людини, яка

стала жертвою лицеміра, а тому, навіть схвалюючи її ставлення з моральної точки зору, ми все ж прагнемо зробити все можливе, щоб замінити його тією відповіддю, на яку об'єктивно заслуговує лицемір. Відмінність між метафізичною дисгармонією та моральною антицінністю відповіді виявляється у тому, що ця об'єктивна дисгармонія залишається тією самою незалежно від наявності чи відсутності передумов моральної антицінності неадекватної відповіді. А тому навіть якщо з моральної точки зору й немає ніяких заперечень проти такої відповіді, все ж об'єктивна „належність“ вимагає свого здійснення.

Ця об'єктивна дисгармонія, однак, відрізняється не лише від моральної антицінності несправедливої та неадекватної відповіді, а й від будь-яких інших її антицінностей. Нас може шокувати недалекість, з якою людина здійснює неадекватну відповідь чи виводить несправедливе судження про якусь цінність (наприклад, коли захоплено відгукується на сіру й непереконливу філософію і водночас висміює визначних геніїв філософської думки, таких як Платон чи Арістотель). Знову ж таки, нас може обурювати поганий смак і тривіальність людини, яка захоплюється художньою халтурою. При цьому, однак, наша увага зосереджується не стільки на об'єктивній дисгармонії, скільки на *інтелектуальній* антицінності несправедливих відповідей. Зрозуміло, що інтелектуальні антицінності можуть бути причиною неадекватної відповіді. Однак така антицінність, яка зумовлена нехтуванням стосунку *належності*, не збігається з антицінністю, притаманною інтелектуальній недостатності людини.

Знову ж таки, треба зазначити, що, подібно до того, як це було з моральною антицінністю, об'єктивна дисгармонія сама по собі не належить від наявності чи відсутності інтелектуальної антицінності. Так, у ситуації, де якась людина стає жертвою лицеміра і, як наслідок, ставиться до нього з пошаною, відсутньою може бути не лише моральна, а й інтелектуальна антицінність. Незважаючи на це, ми чітко усвідомлюємо, що, об'єктивно кажучи, ситуація вимагає тут зовсім іншої відповіді, що лицемір заслуговує на негативне ставлення до себе.

Річ у тім, що принцип, який проголошує, що кожному об'єкту, наділеному цінністю, належить адекватна відповідь, не закорінено ні в моральній, ні в інтелектуальній цінностях цієї відповіді. Адекватну відповідь має бути дано не так заради особи, яка її дає, як заради цінності об'єкта, якому адресовано цю відповідь<sup>2</sup>. Зв'язок між цінністю

<sup>2</sup> Певна річ, адекватну відповідь слід давати також і заради здійснення

та „належністю“ адекватної відповіді на неї є одним із тих остаточних принципів, які складають підстави самого буття світу. Це один з тих принципів, які з тих чи інших причин нерідко опинялися за межами повноцінного філософського *prise de conscience*, навіть попри їхній очевидний і samozрозумілий характер<sup>3</sup>. Однак на підставі справжнього філософського *prise de conscience* ми здатні усвідомити їхній остаточний характер, який дає змогу розставити всі крапки над „і“ у поясненні їхньої достовірності й таким чином виключити всі подальші „чому“<sup>4</sup>.

Ми вже бачили, що належна, адекватна відповідь передбачає відповідність між внутрішнім словом самої відповіді та ерархічним становищем цінності, якій вона адресована. Ми також переконалися у тому, що „вище“ внутрішнє слово такої відповіді є відображенням вищого становища самої цінності. Тепер слід додати, що сила та настійність заклику до адекватної відповіді зростає пропорційно до ерархічного становища цінності, а це означає, що відповідно до цього становища зростає сама „належність“ адекватної відповіді. Це видно хоча б із того, що хибна чи неадекватна відповідь на добро, наділене цінністю високого рівня, спричинює більшу дисгармонію, ніж та, яка може бути викликана неадекватною відповіддю на добро, наділене цінністю нижчого рівня.

---

моральних чи інтелектуальних цінностей, які вона здатна втілити. А поки що для нас важливо було впевнитися, що навіть незалежно від цих моральних чи інтелектуальних цінностей уже сама наявність адекватної відповіді є проявом унікальної гармонії і володіє самобутньою цінністю.

<sup>3</sup> Ще ніде у філософії зв'язок *повинності* не втішався настільки чітким розумінням, як у творі св. Ансельма *De Veritate*, навіть попри те, що там його розглянуто з дещо іншого кута зору: „Тож коли воно [твердження — *assertio*] означає, що те, що є, існує, то воно означає те, що й повинно [означувати]“ (гл. II, с. 404). „Звідки випливає, що кожен, хто думає, що те, що є, існує, мислить так, як і повинен мислити, а тому і його думка є правильною. ...Бо якби й він (диявол) завжди хотів того, чого він повинен був хотіти, він ніколи б не згрішив. ...Бо якщо він перебував у слухності і правді доти, доки хотів того, чого повинен був хотіти (тобто того, для чого йому було надано волю), і якщо він покинув слухність і правду, коли захотів того, чого не повинен був мати, тоді й правду слід розуміти тут не інакше, як слухність, бо ж правда чи слухність були для його волі не що інше, як бажання того, чого він і повинен був бажати“ (там само, гл. III і IV, с. 405) „Бо якщо що-небудь повинно бути, воно є справедливим і слухним. І ніщо не є слухним і справедливим, окрім того, що повинно бути.“ (гл. XII, с. 412).

<sup>4</sup> Пор. част. I, розд. I „Цінність і мотивація“.

Таким чином, цей стосунок належності зростає відповідно до ерархічного становища суцього. Тому й дисгармонія, зумовлена нехтуванням принципу „належності“, є незрівнянно більшою в разі зневажливого ставлення до святого, ніж у разі такого ставлення до просто респектабельної людини. Що ж стосується відповіді на безмежну доброту абсолютної особи — звеличення Бога та поклоніння Йому, то цей принцип набуває ще більшої, справді безмежної, ваги. Окрім усього іншого, саме існування та достовірність цього принципу стають щораз більш наочними відповідно до зростання ерархічного становища цінності. Та перш ніж звернутися до цієї „належності“, як вона дає про себе знати у літургійних текстах та практиках, слід відзначити наявність деяких розрізень щодо того, як цей принцип виявляє себе в інших сферах людського життя.

Ця „належність“ характерна, наприклад, для пізнавальної сфери, а також для теоретичних відповідей. Пояснюється це насамперед тим, що правда має цінність. Тут під правдою маємо на увазі адекватність наших тверджень. Її також було названо (хоч і не надто вдало) логічною правдою. Гідність і велич правди дають нам змогу з певністю твердити про те, що буття повинно бути пізнане адекватно, що дійсність заслуговує на нашу позитивну теоретичну відповідь. Тут не йдеться про інтелектуальні цінності особи, які дають про себе знати в адекватному пізнанні дійсності та адекватних теоретичних відповідях на неї. Тут також не йдеться про виняткову важливість адекватного знання для людини в досягненні мети її життя. Йдеться про усвідомлення того, що буття заслуговує на наше *адекватне* пізнання та теоретичну відповідь на нього. У зв'язку з цим помилка є злом не стільки тому, що вона свідчить про певний інтелектуальний брак нашого розуму, й не стільки тому, що помилка може мати згубні наслідки для нас, скільки тому, що розбіжність між нашим твердженням та справжньою природою об'єкта вже сама по собі є немалою дисгармонією.

Зрозуміло, що ступеневість „належності“ як відображення ерархічного становища предметів відіграє свою роль і у сфері пізнання та теоретичних відповідей. Так, якщо йдеться лише про контингентний предмет, який, об'єктивно кажучи, не викликає особливого інтересу, то дисгармонія, зумовлена його неадекватним пізнанням, зведена до мінімуму. Вона, однак, набуває неабиякої серйозності, коли помилка стосується *veritas aeterna*, а також об'єктів, наділених цінностями вищого рівня. Ще більшої ваги вона набуває тоді, коли *veritas aeterna* володіє вирішальним метафізичним змістом — наприклад, коли йдеться про

одухотвореність людської душі, свободу волі, безсмертя душі людини і, безумовно, існування Бога. Кульмінацію цієї „належності“ серед теоретичних відповідей ми відчуваємо у зустрічі з об’явленими Богом істинами, належною відповіддю на які стає віра.

Зважаючи на обсяги нашої праці, в межах сфери знання обмежимося вже наведеними міркуваннями про наявність численних модифікацій принципу, який стверджує, що кожному суцшому належить саме адекватна відповідь. Поки що достатньо ствердити, що буття повинне бути пізнане так, як і яким воно справді є, що воно заслуговує на адекватну теоретичну відповідь.

Цей принцип також стосується поцінування суцшого, яке, серед іншого, включає в себе пізнання цінності суцшого, а також теоретичну відповідь на його наділеність цінністю. На перший погляд може здатися, що тут ідеться лише про один з підрозділів пізнавальної сфери. Бо, мовляв, якщо все буття *повинно* бути пізнане таким, яким воно є, те саме стосується й усвідомлення його цінності. А тому може здатися, що попередні міркування стосовно принципу „належності“ покривають також і випадок поцінування — принаймні настільки, наскільки воно передбачає адекватне пізнання цінності суцшого, а також включає в себе теоретичну відповідь на неї.

Насправді ж тут ідеться вже про новий вияв загального принципу „належності“. Як уже було сказано в попередній главі, у сфері знання та теоретичних відповідей головною темою є *правда*. Стосовно суцшого провідним тут є запитання про його природу, а відповідь на нього — що, мовляв, ця природа є такою, а не інакшою. Цю відповідь дає сам об’єкт, а в нашому теоретичному акті ми немовби повторюємо її. Таким чином, тема правди вимагає відповідності нашого знання.

Стосовно ж адекватного *поцінування* суцшого провідною темою ситуації вже не є виключно правда чи існування. Окрім усього іншого, тут присутній аксіологічний елемент, який стосується цінності не стільки з точки зору її фактичного існування, скільки з точки зору її внутрішньої важливості. А тому можна сказати, що стосовно цінності загальний принцип, який закликає нас до адекватної відповіді, виявляє себе цілком по-новому, хоча б тому, що основною тут стає цікавість не стільки щодо природи та існування предмета, скільки щодо його цінності та її особливості природи. Здавалося б, пізнання цінностей, яке здійснюється шляхом ціннісного сприйняття чи інтелектуальної інтуїції, навряд чи повинно відрізнятися чимось суттєвим від будь-якого іншого пізнання дійсності. Тим більше, що вже була мова про те,

що такий пізнавальний акт володіє усіма характеристиками сприйняття у загальному значенні. Є в ціннісному сприйнятті, однак, і свої власні особливості. Так, уже внаслідок сприйняття цінностей виникає особливе поєднання з об'єктом, яке не має аналогів у жодному іншому виді знань. Усвідомлення цінностей веде до виходу із суто онтологічного ритму в аксіологічний ритм буття. Цінність не піддається суто зовнішньому розумінню, суто нейтральному розглядові її як чогось просто існуючого. Сама природа цінності передбачає, що з усвідомленням її тема пізнання сушого стає аж ніяк не єдиною і навіть не головною темою нашого контакту з буттям<sup>5</sup>.

Відповідно, визнаючи, як належить, справжню цінність сушого, тобто поцінуючи його, ми не просто відгукуємося на загальний заклик буття до адекватного пізнання цього сушого. Ми також, а можливо й передусім, відгукуємося на заклик, який випливає з цінності та її сархічного становища. Як наслідок, переконання, що життя святої людини є проявом божевілля, веде до подвійної дисгармонії. По-перше, це дисгармонія як наслідку неадекватного пізнання. Вона передбачає помилковість поглядів на життя людини, а її поважність визначається сархічним становищем її об'єкта. По-друге, це дисгармонія як результат невизнання чи, що гірше, заперечення цінності об'єкта.

Поряд з уже згаданим, існує ще один, і можливо найважливіший, прояв базового принципу, згідно з яким кожній цінності належить дати адекватну відповідь. Йдеться про сферу зворушення, а також афективних та вольових відповідей. Тут цей принцип проголошує, що ми не повинні залишатися байдужими чи незворушними у присутності цінності, — і, очевидно, ця вимога тим суворіша, чим вища відповідна цінність. Незворушність свідка шляхетної моральної настанови, наприклад героїчної самопожертви, є промовистим прикладом дисгармонії. Таке видовище *повинно* вражати нашу душу. Така цінність виступає на глибоке зворушення. Недарма уся Літургія переповнена усвідомленням, що наше зворушення Христовою безмежною любов'ю чи сльози зворушення Його священною жертвою на Хресті, як це передано в тексті *Popule meus quid feci tibi* (лат.: Народе мій, що ж Я тобі вчинив? — *Ред.*) з молитов Страсної П'ятниці, є цілком доречними<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Затонкнуті тут проблеми мають стати темою наступної праці.

<sup>6</sup> Хоч тут наголошується на подальших наслідках зворушення, а саме на нашому преображенні у Хресті, все ж молитви під час богослужіння за те, щоб нани серця пройнялися Христом, а все наше ество зворушилося Ним,

Так само й у нашому житті не раз трапляються ситуації, які, здавалося б, повинні зворушити будь-кого до сліз: *sunt lacrimae rerum* (лат.: деякі речі викликають сльози. — *Ред.*). Коли ж цього не стається — через чиюсь байдужість чи менше зворушення, — ми відчуваємо справжню дисгармонію. Щоправда, при цьому ми також відчуваємо, що кульмінація цього принципу настає тільки у сфері ціннісних відповідей.

Не лише текст цілої Літургії, а й саме її значення свідчить про існування цього принципу. Слова *te decet hymnus, te decet laus* (лат.: Тобі належить хвала, Тобі належить співання. — *Ред.*) яскраво висловлюють основний намір літургійних молитов Часослова. Звеличення належить Богові *тому*, що Він є Бог, *через* Його безмежну доброту і святість.

Сучасна утилітарна та прагматична ментальність просто не розуміє цього значення Божого звеличення. Сьогодні навіть серед католиків уже можна почути думку, що, мовляв, контемплятивні монастирі віджили своє, а самому Богові було б приємніше, якби релігійне життя полягало б у здійсненні якоїсь соціальної чи благодійної праці, а не у виспівуванні григоріанських псалмів чи служінні літургійних відправ.

Як не парадоксально, але на тлі такого нерозуміння цього принципного духу Літургії сам принцип „належності“ набуває ще більшого значення і ваги. Значення і *raison d'être* літургійного звеличення Бога полягають не так у моральній чи релігійній цінності самого звеличення, як у тому, що Бог заслуговує на нього, *quoniam tu solus sanctus, tu solus altissimus* (...бо Ти єдиний — Святий, Ти єдиний — Найвищий).

Треба сказати, що цей стосунок „належності“ є невід'ємною частиною будь-якої справжньої ціннісної відповіді. Хай це є вшанування чи любов, захоплення чи піднесення, — ціннісна відповідь завжди здійснюється з усвідомленням, що вона не виникає внаслідок нашого примхливого настрою чи того, наскільки привабливим виглядає об'єкт, а є *належною* щодо нього. Окрім цього, смирення та об'єктивність, присутність яких відчувається в будь-якій ціннісній відповіді, є також наслідком цього унікального усвідомлення.

Уже йшлося про те, що об'єктивна важливість адекватної відповіді співмірна з ерархічним становищем відповідної цінності. Тепер слід додати, що зі зростанням цього становища зростає й виразність нашого усвідомлення обов'язку належної відповіді. При цьому, однак, треба пам'ятати, що це усвідомлення об'єктивної „належності“ відносно

---

передбачають усвідомлення, що ми *повинні* відчути зворушення Христом до самих глибин наших душ.



добра, будучи характерною ознакою будь-якої справжньої ціннісної відповіді, все ж не можна прирівнювати до усвідомлення *морального* обов'язку давати адекватну відповідь на цінність. Раніше ми вже зазначали, що із загального принципу, що кожна цінність заслуговує на адекватну відповідь, не обов'язково випливає моральний обов'язок ціннісної відповіді.

Передумови виникнення та характерні особливості морального обов'язку ми розглянемо дещо пізніше. Поки що достатньо ствердити, що для виникнення морального обов'язку потрібні ще й інші передумови, окрім тих, з яких походить стосунок „належності“. Так само існує велика різниця між усвідомленням, що якась відповідь є об'єктивно належною, і усвідомленням *морального* обов'язку давати її. Хибним є також переконання, що усвідомлення стосунку „належності“ перетворює всі ціннісні відповіді на акти звичайного послуху. Адже усвідомлення, що навернення грішника заслуговує на нашу радість, аж ніяк не перетворює цю радість у просто вольову відповідь у кантівському значенні виконання обов'язку.

Захоплення мистецьким шедевром, яке супроводжується пережиттям насолоди і передбачає непримушене зворушення нашого розуму і серця, має при цьому за передумову усвідомлення, що така відповідь є належною. Каяття св. Петра після його відречення від Христа, будучи класичним прикладом афективної повноти і непримушеного шучання людського серця, також включає в себе виразне усвідомлення, що таке каяття є належною відповіддю на вчинений гріх.

Таким чином, усвідомлення „належності“ нашої відповіді в жодному разі не суперечить спонтанності нашого серця. „Насолода, почерпнута у справедливості, збільшує наше серце. Чи не Божий це дар, що ми не відчуваємо себе скутими Його заповідями через страх покарання, а зростаємо серцем через любов та насолоду, почерпнуту в справедливості?“<sup>7</sup>

Окрім усього іншого, попри наявність у кожній ціннісній відповіді усвідомлення її „належності“ об'єкту, невдача в її здійсненні відбувається радше за рахунок самої людини, ніж її об'єкта. Адже сказати, що кожний наділений цінністю об'єкт *заслуговує* на адекватну відповідь, ще не означає, що він її, так би мовити, *потребує*.

Її особливою виразністю це видно на прикладі найвищих ціннісних відповідей, спрямованих до Бога, — любові та звеличення, якими

<sup>7</sup> Августин. *Enarrationes in Ps. CXVIII.*

наповнене поклоніння. Бог, без сумніву, заслуговує на них, але навряд чи їх потребує. Усвідомлення „належності“ ціннісної відповіді ще не означає, що сам об'єкт її *насправді потребує*, навіть якщо деколи бувають присутні обидва ці відношення, — наприклад, коли людина, якій загрожує небезпека, звертається з проханням про допомогу.

Кожна ціннісна відповідь сама наділена цінністю. Характерні для неї дотримання стосунку належності, підпорядкування об'єктивній вимозі, самовіддання цінності, унікальна причетність до ціннісного світу наділяють цінністю і сам акт. Цінність цю, однак, слід виразно відрізнити від тієї, якій адресована сама відповідь. Це завжди є особова цінність, яка за самою своєю природою може бути реалізована лише в особі. В наступній главі ми дещо детальніше зупинимося на тому факті, що сама відповідь володіє якісно новим типом цінності.

Зрозуміло, що цінність, якою володіє адекватне захоплення мистецьким шедевром, сама не є естетичною цінністю, а має радше інтелектуальний характер (який може означати глибину і чутливість стосовно краси). Окрім того, це захоплення наділене ще й своєрідним духовним *élan* (франц.: поривом. — *Ред.*). Ця спарена цінність таким чином виразно відрізняється від краси мистецького твору. Те саме видно й з прикладу ціннісної відповіді на геніальність якоїсь людини. Зрозуміло, що за своїм характером така відповідь просто не може бути чимось нейтральним, на зразок схильності до швидкої говірки чи розтягування слів. Вона наділена особовою цінністю. Недарма ж особа, яка спроможна дати таку відповідь, завойовує прихильність нашого серця.

Наполягаючи, з одного боку, на наділеності будь-якої адекватної ціннісної відповіді особовою цінністю, ми не маємо наміру твердити, з іншого боку, що кожна така відповідь тим самим наділена *моральною* цінністю. Ми не звеличуємо людину як морально добру тільки тому, що вона як належить ставиться до геніальності Платона чи Шекспіра. Можна й навіть треба визнати, що така людина є інтелігентною. Можна погодитися, що вона зацікавила нас своїм непересічним розумінням цих великих мужів та своїм захопленням ними. Тим самим, скажемо ми, вона продемонструвала свою інтелектуальну обдарованість, а також широту й глибину свого розуму. Та ми водночас не маємо права твердити, що це її захоплення наділяє цю людину також моральною цінністю<sup>8</sup>. Щоб переконатись у цьому, досить просто порівняти таке

<sup>8</sup> Звісно, це захоплення може засвідчувати присутність окремих загальних моральних настанов — таких, наприклад, як пошана. Так це чи ні, залежить від особливого характеру та якості самого захоплення. Та навіть

захоплення з радістю через навернення грішника. Хай яким гідним є подібне захоплення Платоном чи Бетовеном, хай якою цінністю воно володіє, від цього воно ще не стає *морально* добрим.

Ми вже переконалися, що кожна морально добра настанова є ціннісною відповіддю або принаймні має її за передумову. Але не навпаки. Не можна сказати, що кожна ціннісна відповідь вже сама по собі є морально доброю у тому значенні, що вона володіє окремою *моральною* цінністю.

Таким чином, треба встановити додаткові умови, за виконання яких ціннісна відповідь стає *морально доброю*. Це дослідження передусім буде стосуватися з'ясування природи тих цінностей на боці об'єктів, які мотивують морально добру відповідь. Чи не передбачає присутність моральних цінностей у нашій настанові наявність в об'єкті, якого вона стосується, особливого різновиду цінностей? На це запитання ми дамо ствердну відповідь вже у наступній главі. Пізніше, як наслідок нашого переконання у наявності тісного взаємозв'язку між моральністю і свободою, наше дослідження перейде до з'ясування проблеми свободи людської особи. Ще раніше<sup>9</sup> ми впевнились у тому, що однією з характерних ознак моральних цінностей та антицінностей є наявність особистої відповідальності за їхню присутність чи відсутність. Відповідальність своєю чергою має за передумову свободу особи. Але якщо свободу вольових ціннісних відповідей помітити зовсім не складно, проблематичним залишається питання, в якому значенні вільними можна назвати афективні ціннісні відповіді (такі як глибока радість, милосердя, покаяння чи пошана). Якщо вони й справді наділені моральними цінностями, вони повинні бути вільними.

Природа людської свободи, її виміри, а також різні ділянки нашого життя, відкриті для її впливу, будуть ґрунтовно розглянуті у другому розділі цієї частини нашої праці. Лише після завершення цього розгляду ми будемо також спроможними відповісти на поставлене запитання: які ж витoki моральної доброти людини?

---

виявляючи присутність загальних моральних настанов, захоплення як таке не наділяє людину моральними цінностями і дуже виразно відрізняється від усіх ціннісних відповідей, наділених ними.

<sup>9</sup> Див. гл. 15 „Природа моральних цінностей“.

## ГЛАВА 19

### МОРАЛЬНА СВДОМІСТЬ

**А**налізуючи ціннісну відповідь, наділену моральною цінністю у вузькому значенні слова, ми переконуємось у тому, що вона поряд зі самою відповіддю на цінність об'єкта також містить у собі загальну відповідь на моральне добро як таке. Так, людина, яка воліє за краще протистояти якимсь утискам і навіть зазнати при цьому страждань, аніж зрадити когось, відповідає не лише на цінність людини і — що зрозуміло — на об'єктивне добро цієї особи, а й на моральне добро самої настанови відданості чи моральне зло зради. У такій ситуації перед людиною постає не тільки важливість цінності об'єкта, а й моральне значення відповіді на неї, яке в підсумку відіграє вирішальну роль у мотивації людського вчинку. Можна сказати, що кожна морально добра ціннісна відповідь якимось чином уже містить у собі *загальну волю бути морально добрим*, волю діяти й поводитися морально правильно.

Вже сама по собі воля бути морально добрим є чистою ціннісною відповіддю. Її, однак, не слід плутати з несвідомим прагненням до самовдосконалення, яке, згідно з традиційною філософією, присутнє у кожному суцтоту, а отже і в людині. Ця воля бути морально добрим не є чимось, чим обов'язково володіє кожна без винятку людина, незалежно від її вільного вибору. Зрозуміло, передусім вона відсутня у тих людей, неморальність базової настанови яких є наслідком перемоги в їхніх душах хтивості чи гордині. Але не тільки в них. Не знаходимо її і в морально несвідомій людині. Хай якою добродушною вона може бути, а за певних обставин, здавалося б, навіть поводитися з моральної точки зору цілком бездоганно, це відбувається з нею якимось випадково, без будь-якої свідомої згоди з боку її вільного особового ядра<sup>1</sup>. Отже, воля бути морально добрим не є іманентним проявом людської природи на зразок нашої схильності до самоствердження чи нашого природного бажання щастя. Вона є чистою і вільною відповіддю на цінність<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> У главі 25 „Співдіюча воля“ ще буде нагода детальніше розглянути характерні риси санкціонування як одного з найважливіших чинників людської свободи.

<sup>2</sup> Це, однак, анітрохи не означає, що така ціннісна відповідь не може вважатися призначенням людини. Навпаки, людина відповідно до своєї

Не менш хибно, однак, було би вбачати у цій волі лише звичайну відповідь на наше власне об'єктивне добро. Бути морально добрим справді є немалим об'єктивним добром для особи, навіть більше — безпосередньо пов'язаним з її остаточним добром. Але особливість цього об'єктивного добра полягає якраз у тому, що без усвідомлення внутрішньої важливості самих моральних цінностей марно сподіватися, що нам вдасться коли-небудь сприйняти наділеність моральною досконалістю як справді найвище об'єктивне добро для нас. А тому будь-яке бажання володіти цим добром, якщо воно не закорінене у чистій відповіді на цінність, у волі бути добрим заради самого добра, є не просто нездійсненним, а й цілковито безглуздим.

Не секрет, що у людському житті бувають ситуації, в яких зацікавленість у власному об'єктивному добрі, навіть не маючи, по суті, нічого спільного з ціннісною відповіддю, все ж є повністю виправданою. Так, наша природна зацікавленість у власному житті — не так у значенні інстинктивного самозбереження, як свідомого бажання самозахисту чи захисту своєї власності та прав — є повністю виправданою, типовою відповіддю на наше власне об'єктивне добро. При цьому вона, однак, не є ціннісною відповіддю. Адже за таких обставин мотивом для нашого зацікавлення цими благами стає їхній характер об'єктивного добра для нас, чи, іншими словами, наш власний виправданий інтерес.

Загальна воля бути морально добрим, яка, як бачимо, притаманна лише морально добрій і морально свідомій особі, виразно відрізняється від будь-якої відповіді на наше власне об'єктивне добро. Вона є чистою ціннісною відповіддю на світ моральних цінностей, а в підсумку — Богові, і лише допоміжним елементом такої волі стає усвідомлення, що ступати стежками Господа — для нашого ж власного остаточного добра. Щоб упевнитись, що життя є для нас об'єктивним добром, що пошанування наших прав потрібне для нашого ж блага, ціннісне сприйняття, яке передувало б такому ставленню, є зовсім не обов'язковим. На відміну від цього, розуміння моральної доброти як нашого остаточного добра неможливе без завчасного усвідомлення її внутрішньої важли-

---

природи покликана до моральної доброти. Тим більше, що це покликання є свідником її спрямованості до Бога, яку св. Августин описав словами: *Fecisti nos ad te, Domine* — Ти сотворив нас до Себе, Господи (*Сповідь*. — Кн. I, ч. 1, 1 — С. 3). І все ж об'єктивне призначення людини до моральної доброти, її покликання до вільної відповіді на моральне добро загалом, її воля бути морально доброю не мають нічого спільного з будь-яким несвідомим телесно-логічним прагненням до самовдосконалення.

вості, без нашого самовіддання моральній доброті як такої у чистій відповіді на цінність. Лише так ми зуміємо зрозуміти, що моральне життя потрібне для нашого ж остаточного добра. Іншими словами, загальна воля бути добрим не є якимось проявом самолюбства — цієї природної неминучої солідарності зі самим собою, якою людина володіє, хоче вона цього чи ні, і яка є спільною властивістю як доброї, так і злої людини. Ця воля є проявом нашої любові до Бога, яка, своєю чергою, є необхідною передумовою справжньої любові до себе. Свого часу це яскраво висловив ще св. Августин:

Я воістину не знаю, яким незбагненим чином той, хто любить себе і не любить Бога, не любить себе; а той, хто любить Бога і не любить себе, любить себе. Бо справді той, хто не може жити сам із себе, помирає, люблячи себе: ось чому не любить себе той, хто любить себе, щоб не жити; коли ж він любить того, з Якого живе, він любить настільки більше, наскільки більше не любить себе, тому що не любить себе, щоб любити того, з Якого живе<sup>3</sup>.

Тут дуже виразно сказано, що ціннісна відповідь Богові є необхідною передумовою справжньої любові до себе, яка, отже, притаманна лише добрій людині.

Підсумовуючи, можна зазначити, що загальна воля бути добрим є чистою відповіддю на цінність і цілком довершеною формою послуху Богові у любові (до речі, загальна вона не тому, що властива кожній людині, — це не відповідає дійсності, — а тому, що вона є базовою відповіддю, не обмеженою окремим конкретним добром чи ситуацією). Окрім того, загальна воля бути добрим включає в себе усвідомлення, що моральна доброта є справжнім добром для нас. Подібне розуміння виростає лише на основі ціннісного сприйняття та ціннісної відповіді і втрачає будь-який сенс, якщо його тлумачити за аналогією до нашого — хай і виправданого — самозахисту чи самозбереження.

Щоб збагнути характерні особливості ціннісної відповіді, яка стосується морального значення нашої відповіді на цінність конкретного добра, насамперед слід зрозуміти зв'язок між самим моральним значенням та цінністю на боці об'єкта.

<sup>3</sup> *Nescio quo enim inexplicabili modo, quisquis seipsum, non Deum amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipsum se amat. Qui enim non potest vivere de se, moritur utique amando se: non ergo se amat, qui ne vivat se amat; cum vero ille diligitur de quo vivitur, non se diligendo magis diligit, qui propter ea non se diligit, ut cum diligit de quo vivit. (Tractatus 5 in Joannem).*

Уявімо, що чиємусь життю загрожує небезпека, і ми можемо врятувати його. Перед нами виразно постає як цінність людського життя, так і її заклик подбати про його збереження. Нехай наше бажання врятувати людину вмотивоване цінністю людського життя. Водночас перед нами постає моральне значення нашого втручання, і, як наслідок, наше бажання врятувати цю людину також міститиме відповідь на цю моральну важливість.

При цьому треба відкинути помилкове тлумачення зв'язку між конкретною цінністю та моральним значенням як зв'язку між засобом та метою. Для цього достатньо порівняти моральний вчинок чи будь-яку морально добру ціннісну відповідь із аскетичною практикою — наприклад, з постом. Сам по собі піст не має цінності, а є засобом для нашого морального та релігійного зростання. Він є типовим засобом, що набуває непрямой важливості, яка за своєю природою залежить від виду важливості мети, заради якої й обирається подібний засіб. Якщо хтось постить заради збереження стрункої фігури, це — морально нейтральний піст. Якщо ж піст обрано як засіб для звільнення від пут хтивості, тобто для усунення перепон на шляху до розкриття милосердя в нашій душі (а це безпосередньо стосується релігійної аскетичної практики), тоді піст набуває немалої непрямой цінності<sup>4</sup>. Річ, однак, у тім, що тут ціннісна відповідь спрямована до цінності нашої внутрішньої свободи, і тому піст має характер звичайного засобу. Докорінна відмінність цієї ситуації від тих, що складають об'єкт нашого дослідження, є більш ніж очевидною.

Уявімо собі людину, яка перебуває у великій скруті. Нестатки цієї людини, її злидні, страждання й турботи є антицінностями. Ми чуємо заклик покласти їм край. Зрозуміло, що витоки нашої настанови щодо терпінь цієї стражденної людини слід шукати у ціннісній відповіді любові до неї. А тому наше бажання допомогти їй вмотивоване як цінністю людської особи, так і антицінністю її страждань. Сюди також входить і справжня зацікавленість у полегшенні цих страждань. Окрім того, перед нами постає й моральне значення допомоги такій людині. Тому в нашому вчинку також міститься воля робити те, що здається правильним і добрим з моральної точки зору. Не складно помітити, що тут добро, яке є об'єктом нашого вчинку, не служить лише засобом для

<sup>4</sup> Піст може володіти й моральною цінністю, якщо здійснюється як акт послуху Церковним заповідям. Сам по собі будучи морально нейтральним, внаслідок авторитету Церкви він набуває важливості, яка поширюється на все, що становить зміст її заповідей.



чогось іншого. Ми допомагаємо злиденній людині заради неї самої і в жодному разі не вбачаємо в її нещасті лише нагоду до досягнення свого морального вдосконалення. Навпаки, немов на долоні — глибоке взаємопроникнення цінності добра і його морального значення. А тому просто неможливо відокремити одне від одного наше усвідомлення моральної доброти дій на захист чиєїсь свободи від усвідомлення цінності людської особи та її свободи.

Щоб встановити особливості цього взаємопроникнення, в якому немає нічого від зв'язку засобів з метою, слід пам'ятати про такі моменти. По-перше, моральне значення вчинку чи настанови виявляє себе не як цінність власного вчинку чи настанови, а як щось, що міститься на боці об'єкта і тісно пов'язане з добром, яке закликає до такої настанови. Воно являє себе як моральна доброта таких вчинків загалом, тобто як завдання, що постає перед нами. Це виразно відрізняється від будь-якого рефлексивного зосередження на власній особистості та її позитивних чи негативних якостях. А тому усвідомлення морального значення, тобто об'єктивної доброти вчинку чи настанови, що їх ми збираємося здійснити, є докорінно протилежним до поведінки фарисея, який тишком-нишком поглядає на себе під час кожної дії і „смакує“ моральну доброту своїх актів.

Треба також усвідомити, що під час здійснення наших настанов їхні моральні цінності не стають, власне кажучи, об'єктами нашого досвіду. Як одного разу висловився Макс Шелер, моральні цінності з'являються „на спині наших настанов чи учинків“. Марними є сподівання, що ми зможемо розглядати їх як на виставці, не порушуючи при цьому нормального і широкого здійснення нашої настанови. Таке викривлення, однак, не обов'язково повинно мати характер фарисейства. Часто воно буває ознакою невротичного егоцентризму чи істеричної нещирості. Існують такі невдахи, які ніколи не можуть досягти широкого контакту з об'єктом, оскільки постійно залишаються глядачами своєї власної персони, споглядаючи свої дії, так би мовити, ззовні. Буває, що вони просто відчувають себе добропорядними людьми, коли діють відповідним чином, а буває, що відверто шукають відчуття своєї власної важливості чи навіть „смакують“ пережиття своєї розумності та винятковості. Це доволі поширене і загалом хворобливе самовдоволення. Нерідко воно поширюється і на моральну сферу, роблячи удаваною кожну дію людини, а життя перетворюючи на виставу. Не дивно, що воно має вельми негативний характер. Та навіть йому далеко до самовихваляння фарисея. Тут викривлення набуває

зловмисного характеру. Фарисей передчуває моральну доброту вчинку і насолоджується нею не тому, що хоче відгукнутися на цінність, а тому, що за його ж задумом ця доброта має послужити для задоволення його гордині<sup>5</sup>.

Хай якими міркуваннями керується людина, намагаючись самоспоглядати моральну доброту своїх актів, хай якими є причини її рефлексивного звернення до них протягом здійснення їх, таке звернення докорінно протилежне до усвідомлення морального значення заклику цінності на боці об'єкта. Всі знають про велику спокусу самозосередження на своїй об'єктивній моральній доброті під час здійснення вчинків, які ведуть до реалізації якогось добра. Це типова спокуса, яка бере свій початок у нашій гордині. Якщо не боротися з нею й рішуче не відкидати її, з часом вона роз'їсть справжню моральну цінність нашої настанови. Зрозуміло, що ця спокуса докорінно відрізняється від усвідомлення морального значення певного вчинку чи настанови, від розуміння моральної ваги заклику цінності на боці об'єкта. Навіть більше, справжнє зацікавлення моральним значенням учинку є не тільки відмінним, а й цілковито протилежним до цієї спокуси. Адже в разі спокуси зацікавлення моральним значенням нашого вчинку закорінене в гордині і не має навіть натяку на ціннісну відповідь. Справжнє зацікавлення моральним значенням, навпаки, невіддільне від розуміння заклику самих цінностей підпорядкуватися їм. А тому загальна воля бути морально добрим має чіткий характер відповіді на цінність.

Таким чином, моральне значення справжньої ціннісної відповіді постає перед нами зовсім по-іншому, ніж це характерно для будь-якого самоспоглядання цінності власного акту під час його здійснення. Аж ніяк не менше відрізняється це усвідомлення морального значення і від усіх морально необхідних та виправданих форм рефлексивного огляду нашої власної настанови. За нормальних обставин наші власні моральні цінності не стають об'єктами нашого пережиття, тобто їхнє призначення аж ніяк не полягає у тому, щоб бути об'єктами рефлексивного, або зворотного, огляду. Навіть більше, смирення немовби опускає на них завісу. Моральні антицінності, навпаки, навіть повинні ставати об'єктом розгляду в іспиті совісті чи розкаянні. Там, де йдеться про виправдане і навіть морально обов'язкове рефлексивне самоспоглядання, наша настанова стає об'єктом нашого розгляду і, дивлячись на її антицінність, ми й справді розглядаємо її немовби ззовні. Ми оглядає-

<sup>5</sup> Pop. Dietrich von Hildebrand. *Transformation in Christ*, ch. 7. — P. 138 і д.

мо цю антицінність на „спині“ нашої настанови. Усвідомлюючи ж моральне значення нашого вчинку, ми, навпаки, скеровуємо свій погляд не на себе, а на цінність об'єкта, а також на заклик, що виходить з неї. Саме з розуміння цінності та її заклику й виникає усвідомлення його моральної вагомості. Таким чином, тут немає жодної потреби вдаватися до рефлексивного звернення на нашу майбутню дію та її цінність.

Різниця між цими настановами є більш ніж очевидною. В одному випадку ми зосереджуємося на добрі, на його цінності, на її заклику. І залишаючись у цьому об'єктивному спрямуванні, ми усвідомлюємо моральне значення й вагу всієї ситуації. Наша загальна воля бути морально добрими, яку краще та влучніше можна виразити словами, що „ми прагнемо ступати стежками моральної праведності“, має виразний характер нереклексивної настанови. А в іспиті совісті чи розкаянні наша увага зосереджена на антицінності нашої власної настанови.

Перш ніж продовжити дослідження свідомості морального значення, треба з самого початку наголосити на відмінності між усвідомленням моральної антицінності, якої хочемо уникнути, і усвідомленням моральної цінності, в якій хочемо взяти участь. Це питання вже було зачеплене при розгляді докорінної відмінності між рефлексивним розглядом наших власних цінностей та антицінностей.

У наших дослідженнях моралі в нас буде ще не одна нагода переконатися у певній асиметрії, яка існує між цінностями та антицінностями. Окрім того, що вони є протилежними одне до одного, вони також відрізняються й у багатьох інших відношеннях. Негативна ситуація часто зовсім не подібна на позитивну. На черзі, отже, дослідження відмінності між усвідомленням морального добра і зла.

Звісно, загальна воля бути добрим, принаймні неявно, містить у собі також загальну волю відкидати все, що є морально злим. Однак не завжди упущення можливості вчинити щось морально добре є морально злим. Це стається лише тоді, коли добро накладає на нас строгий обов'язок. Лише тоді наше невдале підпорядкування цьому обов'язкові тягне за собою — і без жодних винятків — моральне зло. А тому усвідомлення моральної вагомості обов'язку включає в себе як усвідомлення потенційної позитивної моральної цінності нашого підпорядкування обов'язкові, так і усвідомлення потенційної моральної антицінності непідпорядкування. Щоправда, там, де немає прямого морального обов'язку, питання потенційної моральної антицінності навіть не постає. У такому разі усвідомлення моральної вагомості стосується лише позитивної моральної цінності.

Також треба зазначити, що кожного разу, коли відбувається одночасне усвідомлення як негативної, так і позитивної цінності (пригадане, для прикладу, кожному моральному обов'язкові), на передньому плані завжди перебуває усвідомлення саме антицінності. Це відбувається, мабуть, тому, що совість, яка вочевидь відіграє домінуючу роль в усвідомленні моральної ваги нашої поведінки, передусім звернена до моральних антицінностей. Насамперед вона застерігає нас уникати всього, що є моральним злом<sup>6</sup>.

Ми, отже, встановили, в чому полягає справжнє усвідомлення морального значення, і відрізняємо його від будь-якого невинуватого споглядання моральної цінності власного акту, а також від вельми поширених випадків цілком виправданого розмірковування про цей акт „заднім числом“. Тепер слід відстежити особливості зв'язку між цінністю добра та її моральним значенням. Як було вже згадано, намагання пояснювати його як зв'язок між засобами та метою є просто безпідставним. Ми переконались у цьому на прикладі порівняння цього зв'язку з аскетичними практиками, які, по суті, є лише засобами для нашого самовдосконалення.

В попередній главі було зазначено, що кожна ціннісна відповідь прийнята усвідомленням, що об'єкт заслуговує на таку відповідь, що вона є належною щодо нього. Ми також переконались, що ця обізнаність не обов'язково означає моральну зобов'язаність до цієї відповіді. Слосунок „належності“ може містити в собі моральний обов'язок, але буває він також і без нього.

Зробімо ще один крок. Важливо наголосити, що наділеність якоїсь відповіді моральним значенням не тотожна її „належності“. А тому й розуміння, що добро, наділене цінністю, заслуговує на адекватну відповідь, виразно відрізняється від розуміння морального значення ціннісної відповіді.

Отже, слід розрізнити три речі. По-перше, моральний обов'язок відповідати на добро — наприклад, поважати власність свого сусіда. По-друге, моральне значення ціннісної відповіді без морального обов'язку — наприклад, ризикувати власним життям, допомагаючи людині, якій загрожує небезпека. По-третє, що добро, наділене

<sup>6</sup> Св. Августин, до речі, також наголошував на тому, що уникнення морального зла має першість щодо здійснення морально добрих учинків: *Unus hic ordo est primum ut nulli noceat deinde ut etiam prosit cui potuerit* (Для цього порядок такий: передусім, щоб не чинив нікому зла, і далі — щоб допомагав також [усім], кому тільки може). (*De Civitate Dei* XIX, 14).

цінністю, заслуговує на адекватну відповідь, — скажімо, захоплення величним твором мистецтва.

Необхідність такого розрізнення впливає хоча б із того, що на адекватну відповідь заслуговують усі без винятку цінності; моральне ж значення обмежується лише добром, наділеним особливою цінністю. Своєю чергою, моральний обов'язок, окрім згаданих, має ще й інші передумови<sup>7</sup>.

Цінності, яким притаманне моральне значення і правильна відповідь на які є морально доброю в повному сенсі слова, назвемо „морально значущими цінностями“.

Перш ніж встановити різницю між морально значущими і морально незначущими цінностями, звернімо увагу на відмінність між морально свідомою та морально несвідомою людиною. Що стосується морально несвідомих людей, то тут не йдеться про людей відверто злих, опанованих хтивістю чи гординею, байдужих чи навіть вороже налаштованих до цінностей загалом і до моральних цінностей зокрема. Не йдеться також про людину, в житті якої існує лише одна категорія важливості — суб'єктивно задовольняюче, яку ніколи не цікавить і не турбує питання, чи є що-небудь важливе-в-собі, і яку *a fortiori* ніколи не турбує моральна значущість будь-чого. Йдеться радше про людину, яка живе у незаперечній солідарності зі собою і вважає, що для морального життя їй досить лише йти за нахилами своєї власної природи. Така людина може бути доволі добродушною й відкритою для сприйняття багатьох цінностей і, як наслідок, навіть відгукуватись на них. Вона буває здатна на глибоке мистецьке чуття і без проблем відчуває красу та велич мистецьких творів чи творінь природи. Окрім того, ця краса може доглибинно зворушувати її. У пізнанні вона може відчути моральну доброту великої самопожертви чи самовідданої любові. Однак, незважаючи на це, така людина не має понадактуальної волі бути морально доброю; їй усе ще бракує свідомої, виразної настанови щодо основних моральних проблем. Їй ще далеко до прийняття беззастережного рішення відважно ступати стежками моральної правоти, утримуватись від морального зла, залишатись у гармонії з моральним добром. Для неї все ще не вирішене принципове питання, чи справді і сповна вона бажає бути морально доброю. Саме в цьому й полягає основна відмінність між морально свідомою і несвідомою людиною.

<sup>7</sup> Пор. гл. 28 „Моральний ригоризм“.

Проблема морально несвідомої людини полягає в тому, що вона ніколи не здатна по-справжньому збагнути остаточну серйозність і драматичність морального питання. Її власні індивідуальні схильності залишаються для неї незаперечними й безапеляційними нормами її життя та поведінки. Хай на що її надихає її власна „природа“, хай куди веде — вона йде за нею. Для цього їй навіть не потрібно осмислено робити зі своєї природи норму для наслідування, не потрібно свідомого рішення її дотримуватись. Якщо таке й можливе, це був би особливий різновид моральної несвідомості, який ми можемо назвати „свідомою“ моральною несвідомістю і який знаходимо, наприклад, у Гете.

Тут нас цікавить більш поширений різновид моральної несвідомості, властивий людям, які відповідають на цінності лише тоді, коли їхня природа наділяє їх розумінням цих цінностей і схильністю відповідати на них. Вони розуміють важливе-в-собі і, буває, здатні хоч би трохи підпорядковуватися йому; можуть навіть вряди-годи розуміти, що великий мистецький витвір чи значна інтелектуальна цінність заслуговують на адекватну відповідь. Буває, що вони навіть здатні відчути свою повинність, наприклад, стосовно надання допомоги людині, яка її потребує. Їм, однак, виразно бракує усвідомлення морального значення певних ситуацій, цінностей та їхнього заклик. І насамперед їм бракує понадактуальної волі підпорядковуватися моральному викликові, діяти і поводитися згідно з моральною справедливістю. Зрештою, нічого не мислячи навіть те, що в житті морально несвідомої людини можуть виступати певні аналоги до загальної волі бути добрим.

По-перше, існує певна наївна загальнопоширена схильність бути добрим. Це ще зовсім не вільна настанова морально свідомої людини. Це більшою мірою загальна антипатія до неморальності, напівсвідоме відкидання утриматися від морального зла. Момент ціннісної відповіді присутній і в такій настанові, але з домішкою певної випадковості. Ця схильність до добра не є відповіддю на остаточну серйозність моралі та вимоги моральних цінностей, а є радше природною антипатією до неморальності як такої. Якщо запитати таку людину, чому в певній ситуації вона діяла саме так, а не інакше, вона відповідає: „Бо я не хочу бути негідником чи паскудою“.

Характерною ознакою цього різновиду загального спрямування до морального добра є відсутність чіткого принципу для визначення того, що є добре, а що зле з моральної точки зору. Або, краще сказати, цей принцип є більш-менш довільним. Переважно про це вирішує природна схильність самої людини. Окрім того, бракує властивих для мо-

рально свідомої людини беззастережної готовності й прагнення підпорядковуватися об'єктивно моральному й уникати об'єктивно неморального.

Маючи-таки у собі щось від відповіді на цінність і виразно відрізняючись від будь-якого телеологічного нахилу, ця загальна схильність усе ж закорінена в характері людини, який випадає на її долю. Разом з окремими відповідями такого гатунку, що їх людина дає у певній ситуації чи в певний момент, ця схильність поділяє характер чогось випадкового і визначається особливостями психологічної особистості, що випала на долю цієї людини. Різниця між вільною, свідомою, понадактуальною волею бути морально добрим та цією наївною схильністю стає очевидною.

По-друге, деколи морально несвідомі люди відзначаються загальним наміром підпорядковувати своє життя більш-менш явним ідеалам спільноти чи суспільства. Є, скажімо, немало людей зі щирим наміром залишатися порядними, поважаними людьми чи поводитись поджентльменськи. Їм дуже важливо, щоб інші вважали їх вартими поваги або щоб принаймні вони самі мали вагомні підстави поважати самих себе. Така постава може бути сильним стримувальним засобом проти кримінальних дій. Вона може навіть містити елементи поваги до морального порядку. І все ж треба визнати, що заклопотаність лояльного обивателя власною порядністю яскраво відрізняється від понадактуальної волі бути доброю морально свідомої людини. Відразу впадає в око наявність у цій позиції певного нальоту конвенційності, навіть гордині, внаслідок чого говорити тут про справжню ціннісну відповідь просто немає сенсу.

Зрозуміло, що понадактуальна воля бути доброю морально свідомої людини відрізняється від цієї „джентльменської“ постави не менше, ніж від наївного спрямування до добра. Навіть маючи, здавалося б, підкреслено усвідомлений характер, ця постава усе ж залишається одним з різновидів *моральної* несвідомості. Адже і тут, і там відсутнє усвідомлення об'єктивно належного. І тут, і там бракує відповіді на заклик моральних цінностей, на остаточну серйозність та внутрішню вагомність моралі.

Таким чином, здатність морально несвідомої людини мати хоч якусь „загальну волю бути доброю“ ще аж ніяк не усуває різниці між морально свідомим і морально несвідомим типом людей. Навпаки, внаслідок порівняння справжньої загальної волі бути добрим з її аналогіями відмінність між ними стає ще яскравішою.

Морально несвідома людина провадить своє життя, просто йдучи за нахилами своєї природи. Її сприйнятливість і чутливість стосовно багатьох цінностей не стосується *religio*, її засадничого зв'язку з Богом, в якому жила „справедлива людина“ Старого Завіту чи, якоюсь мірою, навіть Сократ. Вона не відчуває над собою тяжіння Дамоклового меча морального добра і зла. Тож не дивно, що її основна турбота полягає лише не в тому, щоб жити у гармонії з моральним законом. Це, звісно, не означає, що вона свідомо і виразно відмовляється від будь-якого підпорядкування моральному викликові. Вона, радше, просто нехтує ним, тим самим потрапляючи у пастку безвідповідальної безпечності щодо „єдиного на потребу“.

Здавалося б, морально несвідома людина деколи теж може здійснювати ціннісну відповідь і діяти, з об'єктивної точки зору, згідно з моральним закликком цінностей. Все це так, але стається воно не тому, що цій людині вдалося збагнути моральне значення відповідного вчинку, і не завдяки волі діяти морально правильно. Моральність її дій має, так би мовити, випадковий характер<sup>8</sup>. Це, однак, не означає, що, допомагаючи іншій особі, ризикуючи своїм життям задля неї чи щиро рятуючи її відужанню, вона робить це з якихось невідповідних мотивів, а отже не здійснює щирої відповіді на цінність. Так було б, якби йшлося про людину, яка рятує життя іншого лише тому, що хоче похизуватися своєю фізичною силою, чи радіє чиемусь відужанню лише тому, що має в цьому якийсь егоїстичне зацікавлення. Відповідь морально несвідомі людині є випадковою не в цьому значенні.

Зовсім не виключено, що відповідь морально несвідомі людині може бути вмотивована цінністю. Об'єктивно кажучи, навіть морально значущою цінністю. Ця відповідь, однак, здійснюється без належного розуміння моральної значущості цінності, її особливого заклику, без усвідомлення морального значення самої відповіді, і насамперед без свідомої понадактуальної волі діяти морально. Морально несвідома людина не вловлює до кінця різниці між морально значущими та морально незначущими цінностями, а тому її ставлення до них однакове. Її відповідь і ота випадковість її відповідей. Їм усім бракує усвідомлення *religio* і також виразного зацікавлення в тому, щоб підпорядковуватися

<sup>8</sup> У своїй праці *De Veritate* св. Ансєльм наголошує на важливості моральної свідомості, стверджуючи: „Ти прекрасно розумієш, що волі для справедливості необхідні дві речі, а саме — воліти *те*, що повинна воліти, і воліти, що повинна це воліти.“ (гл. XII).



закликові цінностей, — байдуже, відповідають їхні вимоги нашій природі чи ні.

Різниця між усвідомленням морального значення та відсутністю такого усвідомлення сповна розкривається там, де людина не просто ставиться до морального питання зі згадуваною легковажністю, а й більше — соромиться виказувати будь-яку заклопотаність ним. Така людина може допомагати іншим, навіть жертвуючи при цьому чимось. У конкретних життєвих ситуаціях вона, поза сумнівом, доволі добре усвідомлює цінність речей. Таким чином, її настанова є, фактично, відповіддю на цінність, але відповіддю, перекрученою псевдооб'єктивністю. „Мені байдуже, чи є такі й такі дії морально добрими, чи є вони обов'язковими. Важливою у цьому всьому є інша людина і важливо те, щоб вона не страждала“, — це її слова.

На перший погляд, це дуже благородно і, здавалося б, передбачає зосередженість на об'єкті, позбавлену будь-якого егоцентризму. Але насправді це всього-на-всього псевдооб'єктивність, яка містить, по-перше, прикру байдужість щодо морального питання і світу моральних цінностей, а по-друге — обмежене розуміння морально значущої цінності. І, що доволі парадоксально, така настанова має навіть дещо антиособовий характер. Втім, було б величезною помилкою плутати цей тип зі зворушливим смиренням святої людини, яка відмовляється від будь-якого морального звеличення і, аби уникнути його, оголошує, що допомогла іншій особі чи пожертвувала чимось задля неї лише тому, що знаходить у цьому радість.

Це — притаманна смиренню завіса, яку воно накидає — як для інших, так і для себе — на моральну цінність своєї настанови. Але перед тим, як діяти, смиренна особа мусить сповна збагнути моральне значення завдання, яке постає перед нею, а воля діяти в душі морального добра має для її мотивації вирішальне значення.

Святий не хоче, аби ним захоплювалися, і не вбачає у наділеності моральними цінностями нагоди для самозвеличення. Він (чи вона) усвідомлює недостатність своєї відповіді чи вчинку і горить бажанням коритися Богові і прославляти Його до кінця. Свята людина розуміє, що прослава Бога здійснюється виключно через моральні цінності, через її підпорядкування моральному наказові чи моральному запрошенню, через підпорядкування тому, що приємне Богові. Отже, з одного боку, така людина сповна переймається моральним значенням заклику морально значущої цінності, а з іншого — прагне приховати свою моральну заслугу чи моральну цінність свого вчинку. А морально

несвідома людина, яка виявляє згаданий псевдооб'єктивізм, є далекою від вмотивованості смиренням і уникає підкорення моральному порядку. Нею радше керує побоювання втратити людську повагу через підозру у фарисействі. Звідси випливає також і певний острах виглядати в очах людей такою, що немовби домагається морального добра. В підсумку людина байдужіє до морального питання і навіть починає виявляти ворожість до нього. Для неї сама згадка про мораль уже має відтінок фарисейства чи принаймні моралістичної ідкості. Моральна сфера постає перед нею у вигляді недоречної моралістичної заніпападливості. Доходить до того, що така людина навіть прагне нейтралізувати свою ціннісну відповідь шляхом її перетворення у випадковий засіб для реалізації фізичного добра — наприклад, покращення життя іншої особи чи полегшення її страждань.

Попри чисто зовнішню подібність, протилежність між настановою смиренної людини та моральною нейтральністю є очевидною. Ліва рука святого не відає, що робить права, хоч його найпершим бажанням є прослава Бога і віднайдення Його Царства. Несвідома „нейтральна“ людина повністю байдужа до морального питання. Її не цікавить ні прослава Бога, ні нехтування Ним. Вона „соромиться“ будь-якого піпорядкування світові моральних цінностей чи навіть заклопотаності питаннями моралі.

Зрозуміло, що усвідомлення морального значення буває дуже рідким за своїм характером чи природою. Тут можна виділити декілька типів цього усвідомлення, а тому і базової волі бути морально добрим.

Треба, однак, зазначити що „бути добрим“ для всіх цих типів має характер нашого прилучення до чогось. „Бути добрим“ з'являється з боку об'єкта і тому відрізняється від будь-якої об'єктивізації самих себе, наприклад, фразок нашого зацікавлення розвитком особистих здібностей.

Особа Сократа може послужити прикладом першого типу морально свідомої людини. Тут присутні загальна базова воля перебувати в гармонії зі світом моральних цінностей, постійна зацікавленість моральним питанням і похідна з неї настановна підходити до кожної ситуації та кожної цінності у світлі їхнього можливого морального значення.

Тут ціннісна відповідь „волі бути добрим“ спрямована до світу моральних цінностей загалом. Але і в будь-якій конкретній ситуації, де людина, наділена морально значущою цінністю, закликає до морально обов'язкової (а якщо й не обов'язкової, то все ж морально доброї) відповіді, перед такою людиною постає моральне питання, або, іншими

словами, світ моральних цінностей якимось чином втілюється в цю конкретну ситуацію.

Як ми вже встигли пересвідчитися, будь-яка спроба зруйнувати єдність між морально значущою цінністю якогось добра та її моральним значенням була б згубною помилкою з далекосяжними наслідками. Усвідомлення потреб людської особи, справжня стурбованість її стражданнями, здійснення правдивої ціннісної відповіді на її вартісність і шляхетність — саме у цьому всьому і постає перед нами моральне значення ситуації. Моральне значення нашого співчуття органічно походить із морально значущої цінності та її заклику. Мова, однак, іде не про якийсь рефлексивне звернення до моральної цінності нашої власної настанови, а радше про увагу до моральної вагомості поставленого перед нами завдання. Відповідь на морально значущу цінність на боці об'єкта і відповідь на моральне значення вчинку чи настанови, до якої закликає морально значуща цінність, є однією й тією самою дією. Ніколи не слід забувати, що моральне значення відповіді на морально значущу цінність нерозривно пов'язане зі сприйняттям морально значущої цінності та нашим зацікавленням нею. Загальна воля бути добрим, тобто загальна відповідь на моральне добро, не накладається на конкретну відповідь на морально значуще добро неначе ззовні. Радше навпаки, ця воля передбачає наше усвідомлення морально значущих цінностей, наш глибший зв'язок та найциріше зацікавлення ними.

Специфічна природа загальної волі бути добрим, морального значення та його усвідомлення виявляється ще виразніше, коли звернутись до другого типу морально свідомої людини. Це людина, яка передусім прагне коритися Богові й ніколи не ображати Його, прагне ступати стежками Господа. Тут загальна воля бути морально добрим набуває ще рельєфнішого характеру, оскільки є ширкою відповіддю Богові, відповіддю на саму безмежну доброту.

Моральне значення є вочевидь тим принциповим моментом, в якому найбільш яскраво проявляється наш прямиий зв'язок із Богом. Навіть якщо це страждання нашого ближнього закликають нас звернути увагу на нього. Навіть якщо це цінність людської особи закликає нас перейнятися її стражданнями. Все ж, стисло кажучи, лише моральна цінність нашої дії безпосередньо прославляє Бога, а за умови морального обов'язку — лише наша моральна невдача ображає Його<sup>9</sup>. Усвідомлення морального значення стає яскравим вираженням нашої

<sup>9</sup> Dietrich von Hildebrand. *Liturgy and Personality*. — P. 11 і д.

встрічі з Богом, нашої ціннісної відповіді Йому, абсолютному Господові та абсолютній моральній доброті. Заклик від Бога походить із самої морально значущої цінності й аж ніяк не накладається на неї просто зовні, як це стається зі суто позитивною Божою заповіддю. Сама природа морально значущої цінності, її внутрішня і невід'ємна важливість (якою вона володіє незалежно від морального значення) є основою для цього морального значення.

Нещастя людини, враженої великим горем, є злом, незалежно від того, чи знає хтось про це чи ні, чи запрошує воно когось до морального вчинку, чи ні. Життя і благо людини володіють цінністю незалежно від будь-якого морального значення, і якщо це життя врятоване лише завдяки зовнішнім обставинам, воно все одно залишається значущим добром. Морально значуще добро є важливим саме по собі і має цінність навіть тоді, коли абстрагуватися від будь-якого розгляду його морального значення. І якщо в якійсь конкретній ситуації морально значуще добро чи зло звертається до особи, зобов'язуючи її до морально доброї настанови чи принаймні запрошуючи до неї, моральне значення ґрунтується в цій морально значущій цінності та ситуації, а не навпаки.

Нопри засадничу закоріненість у морально значущій цінності й невід'ємну залежність від неї, моральне значення є новим словом у моральному світі. Навіть якщо морально свідома особа зосереджує свою увагу і турботу на морально значущому добрі чи злі, на бажанні повністю край стражданням свого ближнього, на порятунку його життя від усуненні моральної небезпеки, навіть якщо заклик Бога походить саме з цієї цінності, все ж таки моральне значення цієї настанови є тільки у собі безпосередній, новий зв'язок із Богом. Коритися Богові, слідувати *in viis Domini* (стежками Господа), перебувати у гармонії з Ним – все це є первинним порівняно з існуванням чи неіснуванням етичного добра чи зла. Не слід розуміти це як прояв такого собі релігійного егоцентризму. Адже релігійний егоцентрик дивиться на весь зовнішній світ та інших людей у ньому як на нагоду чи засіб, який більшою чи меншою мірою дає йому можливість здійснити щось морально добре і таким чином зростати у моральній досконалості. Коли ж він бачить чиєсь життя у великій небезпеці і не має можливості допомогти цій людині, її доля тут же перестає його цікавити. Його серце зосереджене виключно на тому, чи зобов'язаний він втручатися, на ймовірності здійснення похвального вчинку. Якщо ж він навіть собі не втрутиться і здійснити морально добрий вчинок, то робить це

без справжньої зацікавленості життям людини, якій допомагає. Такі люди також більш чи менш байдужі до моральної досконалості та вічного блага своїх ближніх, якщо це тільки якось не потрапляє у сферу їхньої безпосередньої відповідальності.

Зацікавленість таких людей своєю моральною досконалістю докорінно відрізняється від загальної волі ступати стежками Господніми. Позиція егоцентрика не є чистою ціннісною відповіддю. Хай як він наполягатиме, що його єдина турбота полягає в тому, аби догодити Господові, насправді його байдуже ставлення до можливості прослави Бога іншими людьми, як і відсутність справжньої любові до ближнього, зраджують те, що він шукає власної моральної досконалості передусім для свого *власного* добра, а не *propter Deum* (заради Бога). Такі люди не віддають себе по-справжньому Богові, вони не голодні й не спрагли справедливості, шукають насамперед не Царства Божого, а свого власного добра. Звісно, подібна настанова нечасто трапляється в її чистому вигляді. Найчастіше ми стаємо свідками змішаного ставлення, в якому елементи ціннісної відповіді переплітаються з егоцентричним прагненням власного добра<sup>10</sup>.

Як бачимо, загальна воля бути добрим докорінно відрізняється від цього побожного морального егоцентризму. Людині, яка прагне ступати стежками Господа, притаманна загальна настанова ціннісної відповіді щодо всіх морально значущих цінностей. Щирою зацікавленню морально значущими цінностями притаманна загальна воля бути добрим. Така людина глибоко турбуватиметься про об'єктивне добро інших осіб, незалежно від того, чи існує взагалі якась можливість допомоги їм. Мало того, морально свідомою людиною ніколи не буде вбачати в морально значущому добрі лише нагоду чи засіб для свого морального вдосконалення. Навпаки, вона усвідомлюватиме органічний, внутрішній зв'язок між морально значущою цінністю на боці об'єкта та її моральним значенням.

Загальна воля бути доброю морально свідомої людини є чистою ціннісною відповіддю, без домішок будь-якого егоцентризму. Першість морального значення власних вчинків щодо моральної досконалості інших людей аж ніяк не ґрунтується на якійсь першості своєї власної особи, а виключно на тому, що моральні цінності чи антицінності є єдиними моментами наших вчинків та настанов, *в яких ми входимо*

---

<sup>10</sup> Проблема морального егоцентризму буде окремо розглянута в одній з наступних праць.

*безпосередній зв'язок із Богом.* Ця першість зовсім не означає, що ми вважаємо себе важливішими за всіх інших, що наша моральна доброта є важливіша за їхню моральну досконалість. Насправді це означає, що не образати Бога і прославляти Його є чимось набагато важливішим, ніж будь-яке сотворене добро, навіть таке, як щастя, моральна досконалість та вічне благо наших ближніх, — не тому, що ми якісь важливіші за інших, а тому, що тільки наша моральна поведінка містить у собі прямий зв'язок із Богом. Саме цей безпосередній зв'язок із Богом зумовлює цю незаперечну першість морального значення наших власних вчинків. *Наша* найперша турбота має полягати а тому, аби власним життям не образати Бога, а прославляти Його<sup>11</sup>. Передумовою цього безпосереднього зв'язку з Богом у моральному значенні нашої настанови завжди є наша відповідь на морально значущу цінність, а також наше цілковите зацікавлення нею. Адже цей зв'язок аж ніяк не може і не повинен замінити собою зацікавленості морально значущими цінностями. Навпаки, у світлі Бога все морально значуще виявляється багато яскравіше, визначніше і рельєфніше, а наше зацікавлення ним стає глибшим та сильнішим.

Яскравим прикладом третього типу морально свідомої людини є святий. Тут воля бути морально добрим досягає свого найвищого та

<sup>11</sup> Ця першість проявляється в тому, що вчинення гріха не виправдати нічим, навіть найбільшим у світі добром чи користю. Навіть якби коштом гріха можна було забезпечити вічне благо іншої особи, ми не мали би права його вчинити. Лише усвідомивши абсолютну першість моральної значущості, можна відчутти глибоку помилковість того погляду, що моральний закон можна порушувати там, де треба підпорядковуватися так званій ерархії цінностей. Людина з такими поглядами, які були характерні для „нової моралі“, засудженої Папою Пієм XII, цілковито не помічає, що між моральним законом та ерархією цінностей не може бути жодного конфлікту. Чи могло б бути по-іншому, якщо моральний закон якраз і стосується моральної значущості наших учинків та настанов, більш ніж чітко розрізняючи відмінність між цінностями, які є морально значущими і пов'язані на нас моральний обов'язок, та усіма іншими цінностями? Таким чином, моральний закон завжди узгоджується з ерархією цінностей. Адже моральні цінності завдяки своєму безпосередньому стосунку до Бога займають найвище становище у цій ерархії, а тому їм завжди слід надавати абсолютну першість перед іншими речами. В одній з наступних праць ми знову більше розглянемо природу морального закону, його закорінення в моральних цінностях, а також притаманний йому незмінний та вічний характер.

найвеличнішого вираження у наслідуванні Христа. Цілковите, сповнене любові самовіддання Христові, єдина турбота про те, щоб діяти в Його дусі, уникаючи всього, що не витримує випробування Христом, наслідування Його у всьому — все це міститься у кожній ціннісній відповіді на морально значуще добро, є темою кожної морально значущої ситуації, яка так чи інакше закликає до відповіді. Хоч про що йдеться: про здоров'я і життя ближнього, права людини, її моральну недоторканність, захист невинної людини, — відповідь святого ніколи не стосується тільки цієї цінності, а завжди і у всьому стосується також і Христа. Для такої морально свідомої людини є характерною воля наслідувати Христа. А тому стає ще більш очевидним, що заклопотаність святого моральним значенням не є якимсь рефлексивним зверненням до своєї власної дії, а радше зосередженням уваги на Христі. Його усвідомлення морального значення стає невід'ємним від його погляду на Христа.

З іншого боку, краще, ніж будь-коли, стає зрозуміло, що така морально свідомою людиною ніколи не відвертається від конкретного морально значущого добра, а радше знаходить у ньому Христа та чує Його голос — хай то буде страждання ближнього, моральна небезпека, в якій перебуває людина, чи, зрештою, кожне добро, що володіє морально значущою цінністю. Що ж вкаже їй напрям, у якому йти для наслідування Христа, якщо не морально значуща цінність та заклик, який походить із неї? Однак будь-яка спроба тлумачити зв'язок між морально значущим добром та Христом як зв'язок між засобами та метою є неприхованим безглуздом. Навіть пояснення, що згадана людина, мовляв, чинить так, а не інакше заради Христа, не відображає як слід справжній стан речей. Адже вчинок чи настанова, які здійснюються в дусі Христа і якими людиною хоче наслідувати Його, не є лише удаваною поведінкою, *нібито* вона любить свого ближнього, а включають у себе справжнє зацікавлення ним. Її любов до ближнього є участю у Христовій любові до нього, а отже є далескою від того, щоб містити якусь байдужість щодо ближнього. Така любов є незрівнянно більшою, ніж будь-яка природна любов. А тому шира ціннісна відповідь такої людини на морально значущу цінність стає правдивим наслідуванням Христа.

Тут ми й справді зустрічаємо найбільш протилежність до нейтрального типу морально несвідомої людини, яка соромиться виказати хоч якесь зацікавлення моральним питанням і є втіленням псевдооб'єктивізму. Хай яким невіддільним від морально значущої

цінності є її моральне значення, хай як глибоко вони взаємопроникають одне одного, проте воля наслідувати Христа, ніколи не зраджувати Його й не відрікатись від Нього через здійснення чогось неморального має першість щодо будь-якого конкретного морально значущого добра. Передусім ця першість означає, що саме наслідування Христа є нашим найпершим і абсолютним завданням. Не важко збагнути, що сама по собі ціннісна відповідь Христові суттєвіша за будь-яку іншу відповідь і що відсутність цього мотиву позбавила б будь-яку настанову її найвеличнішої моральної цінності, навіть якщо і не моральної цінності як такої. Повна ж відсутність, хоч і найменшого, усвідомлення морального значення нашої настанови могла б звести нанівець і саму моральну цінність.

На завершення цього дослідження морального значення наголосимо ще раз на тому, що будь-яка морально добра настанова містить у собі як усвідомлення її морального значення, так і волю людини бути морально доброю. Нам уже відомо, що ціннісна відповідь не завжди мусить бути морально доброю, хоч завжди є похвальною і благородною. Тепер треба додати, що лише з усвідомленням її морального значення та з волею бути добрим, вона може стати морально доброю ціннісною відповіддю. А це своєю чергою передбачає наявність морально значущої цінності, оскільки усвідомлення морального значення залежить як від стану суб'єкта (тобто від рівня його моральної свідомості), так і від природи цінності на боці об'єкта (тобто від того, чи є ця цінність морально значущою).

Як уже було згадано, усвідомлення морального значення буває різним залежно від того, про що йде мова: чи про уникнення моральної вини, чи про здійснення чогось морально позитивного. Безперечно, позитивна та негативна моральні цінності переважно настільки тісно пов'язані між собою, що навіть здається дещо неприродним розглядати їх окремо. Утриматися від вчинення чогось злого в ситуації, коли людина відчуває спокусу до цього, є, певна річ, чимось морально добрим. З усвідомленням негативного морального значення цього спокусливого вчинку неминуче з'являється й усвідомлення позитивного характеру утримування від зла. Тож, як бачимо, волю уникати морального зла годі відокремити від волі бути морально добрим.

З іншого боку, утримування від вчинення добра часто стає моральним злом. Так, поведінка священника та левіта у притчі про доброго самарянина є негативною з моральної точки зору. Звісно, творення добра не може бути зведене до утримування від зла, а вчинення зла не



однозначне нехтуванню добрим вчинком. Однак завжди утримання від морального зла є чимось більшим, аніж просто відсутністю морального зла. Воно аж ніяк не зводиться до такої суто об'єктивної відсутності і передбачає присутність чогось морально позитивного, є справжньою позитивною настановою, прагненням уникати всього, що є моральним злом.

Своєю чергою, утримування від чогось морально доброго не завжди є моральним злом. Це стається лише тоді, коли певна ситуація містить у собі моральний обов'язок. Якщо в ситуації з добрим самарянином допомога пораненому є моральним обов'язком, то порятунок людини, життя якої перебуває в небезпеці, пов'язаний з ризиком для власного життя, не є морально обов'язковим. Отже, бувають ситуації, коли утримування від морально доброго вчинку чи настанови ще не є морально негативним.

Підсумовуючи, можемо сказати, що всюди, де йдеться про морально значущу антицидентність, нашим завданням є уникати морального зла. Тут переважає усвідомлення небезпеки морального зла, на передній план виступають моральний страх перед ним та застереження нашого сумління. Незважаючи на таку „увагу“ до морального зла, яке для вищої моральної свідомості набуває вигляду образи щодо Бога, страх перед цим злом має свою підставу в позитивній волі бути морально добрим, у бажанні коритися Богові, Його безмежній доброті та Його волі. Нехай основний наголос у нашій свідомості поставлено на тому, щоб не завдати якої-небудь образи Богові, але, оцінюючи всю ситуацію об'єктивно, ми усвідомлюємо, що цей наголос певним чином ґрунтується на спрямуванні волі до позитивного морального добра. Любов до Бога містить у собі насамперед волю бути морально добрим і тільки потім — якщо взагалі так можна висловитись — волю не ображати Бога. Отже, підсумовуючи ці міркування, ми можемо сказати: з одного боку, воля бути морально добрим є основою для волі уникати будь-якого морального зла, а з іншого боку — ця воля проявляє себе саме і передусім у ревному прагненні уникати морального зла.

Там, де моральний обов'язок відсутній, усвідомлення морального значення набуває іншого характеру. Тут відсутнє застереження з боку сумління та страх образити Бога, зате присутня воля бути добрим. Ця воля, звісно, є відповіддю унікального характеру. Адже у всіх інших ціннісних відповідях ми промовляємо своє слово до об'єкта, підпорядковуємося йому, зацікавлюємося ним, а у волі бути морально

добрими наша відповідь є прагненням брати участь у цінності, бути наділеними нею. І це не лише послух моральному наказові, на зразок обов'язку. По суті, такий наказ тут відсутній. Проте і тут воля бути добрим не вмотивована *нашим* об'єктивним добром. Це чиста відповідь на цінність. Хоч і пов'язана з нашою поведінкою, воля бути добрим знаходить своє справжнє вираження саме у любові до Бога. Вона є заради Бога, або, якщо вжити більш відповідний вираз св. Августина, *propter Deum* (задля Бога), а не *propter me* (задля мене). Наголос у цій волі бути добрим стоїть на *propter Deum*, впливає з любові до Бога, а також органічно включає в себе прагнення об'єднання з Богом та прагнення нашого власного блаженства<sup>12</sup>.

Отже, як бачимо, кожна морально добра настанова є ціннісною відповіддю не лише на цінність добра на боці об'єкта, а й на її моральне значення<sup>13</sup>, яке належить світові моральних цінностей, Богові чи Христові. Це також означає, що цінність добра має бути морально значущою цінністю. Звісно, послух супроти позитивного наказу Бога також може бути основою морально доброго вчинку. Цей тип морально доброї настанови розглянемо згодом. Тут же нас цікавлять настанови, моральна доброта яких міститься в їхній природі і які, таким чином, накладаються на нас природним моральним законом. А тому поки що ми залишаємо поза увагою ті настанови, які, будучи самі по собі морально нейтральними, стають морально значущими лише завдяки позитивному наказові.

Постає нелегке питання: *що* саме робить цінність морально значущою? Або, іншими словами, чи можна вказати якийсь фактор, присутність чи відсутність якого виразно відокремлює сферу морально значущих від сфери морально незначущих цінностей?

Легко помітити, що різниця між морально значущими та морально незначущими цінностями справді існує. Так, захоплення величним твором мистецтва є похвальною ціннісною відповіддю, але вона ще не є морально доброю у прямому значенні слова. Вона не наділена специ-

<sup>12</sup> Згодом ми ще побачимо, як *propter Deum* і *propter meipsum* органічно поєднуються. На думку св. Августина, тільки той, хто любить Бога *більше*, ніж себе, по-справжньому любить себе: *Nam si non diligit Deum, non diligit seipsum.* (*Tractatus 135 in Joannem*). Пор. також *De moribus Ecclesiae* (Про звичаї Церкви) 26, 48, 1331; і 26, 49, 1331.

<sup>13</sup> У своїй праці *De Veritate* св. Ансельм нагадує про важливість цього усвідомлення: „Тому [тільки] ту волю слід називати справедливою, яка оберігає свою правильність заради самої правильності“ (гл. XII).

фічно моральною цінністю, і при зустрічі з величним твором мистецтва нікому не спадає на думку говорити про моральне значення цієї відповіді. Звісно, людина сповна усвідомлює, що її відповідь захоплення може бути належною для певного твору мистецтва, але це ще не означає, що перед її свідомістю постає моральне питання. Те саме стосується відданості вченого своїй науковій праці, тобто відповіді на цінність знання заради самого знання. По-іншому з милостинею, поданою бідній людині, захопленням моральною добротою іншої особи чи відмовою від чогось нечистого — все це є виразним моральним добром і містить у собі усвідомлення морального значення ситуації.

На нашу думку, розрізнення між морально значущими та морально незначущими цінностями закорінене у природі самих цінностей. Морально значущі цінності — це ті, про які можна ствердити, що зацікавленість ними, підпорядкування їм, мотивація ними є морально добрими у цілком позитивному значенні цього слова. Для морально значущих цінностей також характерно, що морально свідомою людиною, усвідомлюючи їхній заклик, водночас усвідомлює і моральне значення адекватної відповіді на них. У такій людині вони викликають — шойно спрямують до неї свій заклик — усвідомлення морального значення ситуації та актуалізацію її загальної волі бути доброю.

Поняття морально значущої цінності є вочевидь набагато об'ємнішим, ніж поняття моральної цінності. Так, багато онтологічних цінностей, такі як життя людини чи її права, є морально значущими без того, щоб бути моральними цінностями. Онтологічна цінність людського життя та його гідність, хоч і не є моральними цінностями, залишаються морально значущими цінностями, бо адекватна відповідь на них є, без сумніву, чимось морально добрим. Треба сказати, що всі моральні цінності є морально значущими, але не всі морально значущі цінності є моральними цінностями. Поняття „морально значущого“ вказує на те, що позитивна відповідь, вмотивована такими цінностями, обов'язково буде морально доброю, а усвідомлення цих цінностей морально свідомою людиною обов'язково пов'язане з одночасним усвідомленням їхнього морального значення.

Вже була мова<sup>14</sup> про те, що існують різноманітні типи цінностей, такі як онтологічні та якісні цінності, а серед самих якісних можна виділити різні ціннісні сфери. Хочемо зазначити, що наведена відмінність між морально значущими і морально незначущими цінностями

<sup>14</sup> Див. гл. 10 „Онтологічні та якісні цінності“.

має зовсім інший характер. Морально значущі цінності не становлять якоїсь окремої сфери цінностей і не групуються довкола онтологічної цінності одного-єдиного суцього. Ознака моральної значущості не є достатньою, щоб сформувати окрему ціннісну сферу. Відповідно, серед морально значущих цінностей можна зустріти цінності не одного типу. Це пояснюється тим, що елемент, який зумовлює їхню моральну значущість, пронизує різні ціннісні сфери.

У межах цієї праці неможливо виокремити характерну ознаку, яка відрізняє морально значущі цінності від морально незначущих, тобто проаналізувати причини, від яких залежить ця різниця. Неупереджене розмірковування над дійсністю наочно виявляє, що така різниця справді існує. Скажімо, стосовно зобов'язувальних морально значущих цінностей моральний закон виразно визначає межі їхньої сфери та опосередковано підкреслює, чим вони відрізняються від морально незначущих цінностей. І це цілком до снаги інтуїтивно збагнути з абсолютною певністю.

Таким чином, не варто відкладати проведення розрізнення між морально значущими та морально незначущими цінностями, поки, мовляв, не з'явиться можливість виявити причини цієї різниці. Хоч у нас немає наміру вдаватися до детального обговорення цієї проблеми, для деякого роз'яснення питання варто звернути увагу принаймні на таке.

Досліджуючи ознаки моральної значущості, важливо не піддатися схильності обмежити сферу морально значущого лише тими речами, які так чи інакше пов'язані з особовими істотами. Адже таке обмеження не відповідатиме дійсності. Хоч переважна більшість морально значущого добра справді пов'язана з особою, все ж воно також існує і поза особою сферою. Наприклад, знушання над твариною, завдання їй страждань без жодної на те необхідності є, поза всяким сумнівом, чимось неморальним. Звідси зрозуміло, що страждання тварини також є морально значущим, хоч воно й не пов'язане з особою. З іншого боку, немало цінностей, які для свого існування передбачають особове буття, не є морально значущими. Наприклад, адекватна відповідь на інтелектуальній якості генія завдяки гармонійному зв'язку з дійсністю є радше похвальною, ніж морально доброю.

Отож перед нами одна з тих ситуацій (згаданих у вступі), в яких ми не маємо права однозначно відкидати якийсь феномен лише на тій підставі, що нам ще не до снаги пояснити, чому він є таким, а не іншим. Поки що достатньо констатувати, що в об'ємній за своїм місцем сфері цінностей треба розрізняти морально значущі та

морально незначущі цінності. Досить визнати, що аби людська дія могла бути доброю у прямому значенні слова, вона повинна бути не просто ціннісною відповіддю, а радше ціннісною відповіддю на морально значуще добро, яка передбачає усвідомлення морального значення цього добра та актуалізацію загальної волі бути морально добрим. Але навіть цього, як виявляється, ще не зовсім достатньо. Кожний морально добрий акт повинен також бути вільним або принаймні пов'язаним із нашою свободою так, щоб ми могли відповідати за нього. Саме ця засаднича проблема й стане темою наступної частини нашої праці.

## РОЗДІЛ II. СВОБОДА

### ГЛАВА 20

#### ВСТУПНІ ЗАУВАГИ

**Р**озглядаючи природу моральних цінностей, ми переконалися, що між моральністю та відповідальністю існує глибокий і суттєвий зв'язок. Якщо володіння якоюсь інтелектуальною антицінністю (наприклад, обділеність інтелектом) не обов'язково тягне за собою відповідальність за це, то за моральні антицінності, наприклад за нечесність чи нечистоту, людина завжди несе *відповідальність*. Можна сказати, що моральність сягає тих меж, яких сягає відповідальність.

Але, як було вже згадано за іншої нагоди<sup>1</sup>, говорити про відповідальність означає мати на увазі також і свободу. Адже людина відповідальна тільки за те, що може вільно обрати чи заперечити, що так чи інакше перебуває в межах її влади. Нерозривність і взаємозумовленість відповідальності та свободи є настільки ж очевидними, як відповідальності та моралі. Саме тому співвідношення відповідальності та моральності, як і свободи та відповідальності, є класичним прикладом так званих суттєво необхідних фактів, типових *veritates aeternae* у тому значенні, в якому цей термін вживає у своїх працях св. Августин.

Отже, можна сказати, що моральність невіддільна від свободи і що людська свобода є необхідною передумовою того, щоб людина могла бути морально доброю чи злою. Твердження, що моральні цінності передбачають особу, вже фактично наводить на думку, що вони вкладають і свободу, оскільки свобода є суттєвою рисою особи. Адже невільна особа є протиріччям. Звісно, *de facto* особа може бути позбавленою свободи (наприклад, немовля чи недоумок), однак ні тимчасова неспроможність актуалізувати свою свободу, ні принципова неспроможність її актуалізації внаслідок невиліковної хвороби не спростовують того факту, що потенційно свобода належить до суті особи. Так, розглядаючи дитину як особу, ми тим самим залучаємо до цього розгляду й її свободу, оскільки сподіваємось на її об'явлення, щойно

<sup>1</sup> Див. гл. 15 „Природа моральних цінностей“.

дитина почне використовувати свій розум. Не лише для людської, а й для будь-якої іншої особи свобода волі є настільки ж суттєвою, як і здатність до пізнання. Свобода, без перебільшення, є одним з найбільших людських привілеїв. Це одна з тих істотних рис людини, що складають її гідність образу Божого<sup>2</sup>.

В цій книзі ми не можемо запропонувати настільки вичерпний аналіз усієї метафізичної проблеми свободи, який вона заслуговує. Тому доведеться обмежитися обговоренням тих її рис, без яких нам просто не обійтися у нашому завданні зрозуміти моральність людини.

---

<sup>2</sup> Dietrich von Hildebrand. *Transformation in Christ*. – P. 174.

## ГЛАВА 21

### ДВІ ДОСКОНАЛОСТІ ВОЛІ

**П**очнемо зі спостереження, що вольова відповідь людини, акт волі у прямому значенні слова, володіє двома визначними досконалостями. Воля, по-перше, є вільною рівно настільки, наскільки духовне ядро особи здатне зродити вільну відповідь на об'єкт, наділений тим чи іншим видом важливості. По-друге, вона здатна розпочати новий причинний ланцюг, вільно даючи початок певній діяльності нашого тіла і розуму та маючи владу вільно керувати нею у наказовий спосіб<sup>1</sup>. Короткий аналіз цих двох досконалостей волі яскраво виявить потребу як розрізнення між ними, так і усвідомлення їхнього взаємозв'язку.

Перша досконалість волі проявляється у її зв'язку з мотивуючим об'єктом. Вона стосується волі як вольової *відповіді*, а отже її рішення щодо об'єкта. Ця досконалість включає в себе здатність людини вільно підпорядковувати себе важливому об'єктові, актуалізувати свою вольову відповідь, адже лише від самої людини залежить, відповідь вона чи ні. Вольовий акт, в якому особа займає певне становище щодо об'єкта, не слід тлумачити як щось детерміноване ззовні чи зумовлене якимись схильностями особи, її характером чи розкриттям її ентелехії. Навіть якщо цей акт і вмотивований „зовнішнім“ об'єктом, мотивація, як відомо, аж ніяк не тотожна детермінації. Це, власне, і прояснюється завдяки згаданій досконалості волі, яка є виключним привілеєм самої особи і яку вона завдячує своїй свободі. Адже вольовий акт завжди нерозривно пов'язаний зі здатністю особи давати згоду на цю мотивацію, допускати її, „давати дорогу“ мотивуючій силі об'єкта, промовчати „так“ чи „ні“ до нього. Ця перша досконалість волі, яка до того ж включає в себе здатність вибирати між різними об'єктами, що володіють певною мотивуючою силою, є, мабуть, найбільш вирішальним та найближчим виміром людської свободи.

---

<sup>1</sup> На наявність двох досконалостей волі вказував уже св. Тома Аквінський, хоч і в зв'язку з дещо іншою проблемою: „Відповідаю, що акт волі є двояким. По-перше, це безпосередній акт, викликаний нею, тобто *воли*. По-друге, це акт волі, наказаний нею і здійснюваний за допомогою якоїсь іншої сили: наприклад, *ходити* і *говорити*, — дії, наказані волею, щоб бути здійснюваними силою руху“. (*Summa Theologica* 1a-2ae, VI, 4).



Друга досконалість волі стосується її панівної ролі над усіма вчинками. Відповідно, ця досконалість пов'язана не стільки з характером інтенціональної відповіді волі чи з її рішенням щодо об'єкта, а радше з її здатністю започатковувати певну діяльність і наказовим чином керувати нею. Завдяки своїй волі людина здатна давати початок різноманітній діяльності й керувати нею: скажімо, рухати своїми руками й ногами, говорити чи мовчати.

Перший вимір свободи стосується зродження самого акту волі, а також остаточного „так“ чи „ні“ на адресу об'єкта. Він стосується нашого ставлення до об'єкта, нашого звернення до того чи іншого добра, нашого підпорядкування моральному обов'язкові чи нехтування ним. Одне слово, він стосується нашого морально значущого *рішення*.

Другий вимір свободи полягає у здатності волі спонтанно давати початок певній діяльності та в наказовий спосіб керувати нею, у її здатності ставати невимушеною причиною нового ланцюга причинності. Він стосується не стільки нашого відношення до мотивуючого об'єкта, скільки нашого зв'язку з тією діяльністю, через яку ми реалізуємо поки що нереалізований стан речей. Цей вимір свободи стосується здатності нашої волі впливати на можливість початку існування чогось. Він стосується нашої здатності вільно втручатись у перебіг подій та переробляти чи змінювати речі.

Одним із великих та визначних привілеїв людини є її здатність на свій розсуд втручатися в події навколишнього світу, її власного фізичного та ментального життя. Здавалося б, що тут особливого, адже здатність бути причиною багатьох процесів належить усім створінням — як чистій матерії, так і живим істотам, таким як рослини, тварини та особові істоти. Вже св. Тома Аквінський наголошував на незаперечній реальності цієї здатності, притаманної всім вторинним причинам, стверджуючи при цьому, що „применшувати притаманну речам дієвість означає применшувати Божу доброту“<sup>2</sup>.

Людина не є винятком у цьому відношенні і, зрозуміло, поділяє цю причинну здатність з усіма іншими речами. Мало того, на відміну від решти речей вона здатна вільно втручатися в події, змінювати речі з певним умислом, будувати та руйнувати, вільно та свідомо витворювати безліч речей у навколишньому світі чи у своїй власній душі. Таким чином, людина здатна не лише бути чи ставати ланкою у

---

<sup>2</sup> *Detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare. (Summa contra gentiles — Сума проти поган III, 69).*

ланцюгу причинності, але завдяки усвідомленню внутрішньої важливості добра вона володіє також здатністю започатковувати новий і на свій розсуд обраний ланцюг, змістовно та свідомо скеровуючи його до обраної нею мети.

Нам можуть закинути, що здатність волі започатковувати певну діяльність та у наказовий спосіб керувати нею (як, наприклад, певними рухами нашого тіла) є, мовляв, лише іншим, особливим видом причинності. Як приступ гніву змушує наше серце битися, а обличчя — червоніти, так і наша воля має силу ворухити нашими руками.

У відповідь можна погодитися, що зв'язок між нашою волею та керованою нею діяльністю й справді є причинним зв'язком. Але при порівнюванні його із психофізичною причинністю стає очевидним, чому тут слід говорити про зовсім новий вид причинності, який за своєю природою включає в себе поняття свободи. За інших обставин причинність виникає без втручання нашої свободи. Адже коли людина гнівається, то аж ніяк не наказує своєму серцю битися частіше чи обличчю — червоніти. Це — звичайнісінькі приклади причинності. Стосовно ж волі існує здатність у *наказовий спосіб керувати* певними рухами, використовувати їх для реалізації тих станів речей, які було вирішено реалізовувати. Ця діяльність перебуває в межах нашої влади, а причинність, яка пов'язує нашу волю з цією діяльністю, здійснюється шляхом панування волі над нею. А тому саме від нашої вільної влади повністю залежить, чи ми скеруємо цю діяльність у тому чи іншому напрямі, а чи взагалі утримаємося від неї.

Втім, було б замало лише розрізнити два виміри свободи чи дві досконалості волі. Слід показати також внутрішній зв'язок між ними. Незважаючи на різницю, з точки зору особливого „внутрішнього слова“ волі дві досконалості волі тісно між собою пов'язані. Друга досконалість волі — її здатність втручатися у навколишній світ — глибоко пов'язана з особливим внутрішнім словом вольової відповіді. Вже було зазначено, що лише не реалізовані ще стани речей (які, щоправда, можуть бути реалізованими) можуть стати об'єктами нашої волі. Окрім того, аби стати об'єктом волі, сам об'єкт повинен бути не лише в принципі здатним до реалізації, а й доступним саме нашій владі. Внутрішнє слово волі відрізняється від будь-якого бажання чи палкої зацікавленості в тому, щоб що-небудь сталося, саме тим, що ми не просто промовляємо до об'єкта: „Ти повинен бути“, а й додаємо: „Ти будеш *швидше мені*“. Це внутрішнє слово волі, цей особливий зміст вольової відповіді був би неможливим, якби воля не володіла дивовижною здатністю

спонтанно та вільно у наказовий спосіб давати початок певній діяльності й керувати нею, щоб таким чином досягати своєї мети.

Тимчасом як вільна ціннісна відповідь на існування чого-небудь з притаманним для неї внутрішнім словом: „Ти повинен існувати“ сама по собі ще не вимагає за передумову здатність людини розпочинати новий ланцюг причинності, воля у прямому значенні слова *не могла б* існувати без такої здатності; мало того, вона передбачає її усвідомлення. Адже внутрішнє слово: „Ти повинен бути“, яке притаманне також і бажанню, ще не формує волі у її питомому значенні. Навіть якщо до „повинен бути“ додати „ти будеш“, насправді це ще не наближає нас до специфічного внутрішнього слова волі. Це буде радше внутрішнє слово надії. Лише відповідь, яка містить у собі внутрішнє слово: „Ти повинен бути і станеш реальністю *завдяки мені*“, є визначною ознакою волі, яка завжди передбачає усвідомлення, що виникнення цього добра — принаймні деякою мірою — є у нашій владі. Іншими словами, лише така відповідь містить у собі усвідомлення другої досконалості волі.

Отже, з одного боку, треба чітко розрізнити дві досконалості волі чи два виміри свободи, а з іншого — треба розуміти, що внутрішнє слово волі також передбачає її другу досконалисть.

Розглянувши дві досконалості свободи, хочемо додати кілька зауважень щодо свободи як такої. Свобода особи стосується її унікальної, дивовижної здатності викликати дію, яку аж ніяк не можна вважати лише наслідком попереднього ланцюга причин. Звичайно, стикаючись із якимись змінами, виникненнями чи зникненнями у сфері матерії, життя чи навіть психіки, ми повинні запитувати про причину і вважати зміни наслідками, зумовленими певними причинами. Однак, що стосується акту волі, подібна цікавість була би просто безпідставною. Мало того, припущення, що акт волі є наслідком, зумовленим певними причинами, було б цілковито помилковим і абсолютно необґрунтованим.

Воля діяти певним чином не є без остачі визначена характером людини, її освітою, оточенням та попереднім досвідом чи виключно важливістю самого об'єкта. Воля діяти не є результатом паралелограма цих сил. Вона виникає з дивовижної творчої здатності людини і, незважаючи на всі можливі впливи цих факторів, ніколи ними остаточно не визначається. Акт волі ні в якому разі не можна вважати звичайною ланкою ланцюга причинності, в якому особа була б лише *causa proxima* (лат.: найближча причина. — Ред.), а освіта, оточення, характер тощо — *causae remotae* (лат.: віддалені причини. — Ред.). За цією схемою, особа була б, так би мовити, лише „трансформатором“

всіх цих причин. Насправді ж навіть якщо ці фактори й дають нам змогу краще зрозуміти, чому людина діє так, а не інакше, все ж вони ніколи не зобов'язують її діяти саме так, ніколи не визначають її волі у значенні строгої спричиненості. Незважаючи на їхній вплив, людина може воліти та діяти по-іншому, і часто саме так і робить.

Кожна людина, хай яку філософську концепцію вона сповідує в теорії, на практиці, у своєму житті завжди приймає цей визначний факт як щось незаперечно дане. Виносячи якийсь моральне судження про іншу чи власну особу, маючи погане сумління або підстави обурюватися вчинком іншої людини, сповнюючись захопленням щодо чийогось вчинку чи повагою до іншої особи, вона, таким чином, визнає за собою чи за іншим реальність людської відповідальності, а разом з тим і здатність до вільного рішення.

Ставлячи комусь запитання, ми знову ж таки передбачаємо свободу людини, виразно усвідомлюючи, що потрапляємо в ситуацію, яка докорінно відрізняється від тієї, коли, бува, намагаємося досягти якогось результату від обчислювальної машини. Ми не лише передбачаємо, що інша особа спроможна зрозуміти нас, а й розраховуємо на її здатність невимушено відповісти на поставлене запитання — зрозуміло, якщо тільки вона цього захоче. Ми усвідомлюємо, що її відповідь не є звичайним ефектом нашого запитання, подібним, скажімо, до того, який спостерігаємо, коли людина здригається від несподіваного крику. Ми розуміємо, що інша особа вільна відповідати чи відмовитись від цього.

Здійснюючи будь-який соціальний акт, ми знову ж таки немовби розраховуємо на свободу людини і звертаємося до цієї свободи. Так само, переконуючи іншу особу, ми, якщо й не явно, все ж усвідомлюємо, що вона здатна до вільного рішення, прийме вона до уваги певні докази чи ні. Нам і на думку не спадає абсурдна ідея, що її відповідь якось зумовлена нашим переконанням, що ми, мовляв, чинне натиснули на якийсь важіль, який і спричинив бажаний результат в іншій особі. Ми виразно відчуваємо докорінну відмінність між нашими переконаннями, які закликають до актуалізації свободи людини, та будь-якими психічними наслідками, викликаними в її душі смутком від невтішних новин чи спричиненими прийняттям наркотиків.

Будь-яке переконання, будь-який припис, будь-який закон просто втрачають свій сенс, якщо свобода волі тих, до кого вони

звертаються, є не більш ніж фікція<sup>3</sup>. У своєму житті ми завжди усвідомлюємо реальність свободи та враховуємо її. Це настільки ж очевидно, як і стабільність буття чи принцип причинності. Нам треба усвідомити одну дуже просту й очевидну річ — як тільки ми наважимося серйозно і послідовно заперечувати свободу волі, вся моральність одразу ж зазнає краху, а поняття морального добра та зла втрачать будь-який сенс<sup>4</sup>. Таку аргументацію, однак, не слід ототожнювати із введенням свободи волі як звичайного постулату в стилі Канта. А тому, знову ж таки, слід наголосити на тому, про що вже була мова стосовно цінностей<sup>5</sup>. Підкреслюючи неминучість припущення свободи волі, ми не маємо наміру втомлювати читача чимось на зразок антиномій теоретичного розуму, а радше прагнемо дати йому можливість подивитися на етичну сферу „з глибини“ і цим самим підвести його до усвідомлення свободи волі, до віднайдення того досвіду, в якому ця свобода однозначно відкриється йому як суттєва риса особової істоти. Торуючи читачеві дорогу до такого досвіду, ми хочемо, щоб він на ділі переконався у справедливості всього того, що він уже виразно і твердо знає про свою свободу на основі свого власного повсякденного життя.

Не слід, однак, забувати, що творча здатність особи вільно породжувати акт волі аж ніяк не означає, що це можна зробити без жодного мотиву. Як уже ми мали нагоду переконатися, волевиявлення має за передумову не лише наявність об'єкта (тобто ще нереалізований, хоч і здатний до реалізації стан речей), а й наділеність цього об'єкта певною важливістю — причому ця важливість може бути цінністю, об'єктивним добром для особи або чимось, що обіцяє людині суто суб'єктивне задоволення. Аби впливати на нашу волю, об'єкт повинен бути важливим або як мета, або як засіб досягнення мети. Щось абсо-

<sup>3</sup> *Homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poena* (Людина має свободу вибору, інакше даремними були б поради, заохочення, приписи, заборони, нагороди і покарання). (Тома Аквінський. *Summa Theologica* Ia, LXXXIII, 1).

<sup>4</sup> Навіть найзатятіший „детермініст“ на ділі приймає свободу волі, хоче він того чи ні, коли починає говорити про відповідальність. Скільки б він не „бив себе в груди“, заперечуючи свободу волі у своїй теорії, на практиці він завжди приймає її без доведень щоразу, коли кипить від гніву на недетерміністів, звинувачуючи їх у потуранні й поширенні помилок та приписуючи їм відповідальність за них.

<sup>5</sup> Пор. гл. 6 „Роль цінності в житті людини“.

лютно нейтральне не може стати об'єктом нашої волі. Отже, кожний акт волі стосується об'єкта, який володіє певною мотивуючою силою. Мотивуюча важливість сама по собі, однак, ще не породжує волевиявлення. Власне кажучи, наша свобода найрельєфніше виявляється саме у здатності нашої волі сказати „так“ чи „ні“ на запрошення якоїсь ситуації, або, іншими словами, у здатності підпорядкувати нашу волю запрошенню чи закликові цієї важливості чи відмовитися з якихось особливих причин від такого підпорядкування.

З іншого ж боку, волевиявлення не може виникнути лише завдяки нашому вільному ядру без жодного мотиву, який підтримував би його з боку об'єкта. Св. Ансельм висловився щодо цього так: „Будь-яка воля, оскільки вона воліє чого-небудь, воліє одночасно задля чого-небудь... Тому будь-яка воля має *що* і *чому*, адже ми зовсім нічого не волиємо, якщо немає підстави для воління“<sup>6</sup>.

А тому концепція, яка приписувала б особі здатність до волевиявлення без жодного мотиву, не витримує жодної критики. Такий підхід перетворює волю на свавілля, позбавляючи її притаманного їй змістовного духовного характеру. Шукаючи для себе виправдання у намаганнях таким чином ще раз наголосити на вільному характері волі, насправді така концепція відверто руйнує її гідність та раціональність; мало того, поміщає її на рівень, нижчий від того, де господарюють сліпі потяги. Будь-яка спроба зведення свободи до сваволі засвідчила б наявність цілковитого нерозуміння самої природи волі, її інтенціонального, змістовного характеру як відповіді, закоріненої в акті пізнання. Свобода та сваволя несумісні одна з одною за своєю суттю. Адже сваволя вивертає волю з величного діалогу особи зі всесвітом. Вона відриває волю від логосу буття, і навіть більше — від світу цінностей. За таких умов волевиявлення не могло б уже більше бути позицією людини стосовно чогось, а стало б лише її сліпим відрухом.

Ні, справжнє значення свободи волі не має нічого спільного зі здатністю породжувати акт волевиявлення без наявності жодного мотивуючого об'єкта. Волевиявлення завжди має за передумову не лише наявність об'єкта, до якого воно спрямоване, а й важливість, якою володіє цей об'єкт. До того ж воно закладає і наше усвідомлення цієї важливості, яка здатна мотивувати рух нашої волі та формувати її змістовну основу. Тож варто нагадати ще раз: характерною рисою свободи, завдяки якій наша воля докорінно відрізняється від усіх інших

<sup>6</sup> *De Veritate*, гл. XII.

умотивованих відповідей, є спільний для всіх волевиявлень факт, що від нас і тільки від нас цілковито залежить, підпорядкуватися запрошенню об'єкта чи відмовитися від такого підпорядкування. Часто це означає, що нам і тільки нам належить влада робити вибір між різними можливостями, який нам до снаги здійснити навіть усупереч власному задоволенню чи бажанням нашого серця. Не менш важлива і принципова різниця між волею та всіма афективними відповідями полягає в тому, що волевиявлення ніколи не з'являється як дар. Воно завжди означає вільне рішення, яке ми здійснюємо завдяки нашому вільному духовному ядру, що, однак, не означає — незалежно від будь-якого мотиву. Це вільне рішення завжди підтримується важливістю об'єкта; мало того, воно завжди полягає у зверненні до об'єкта внаслідок цієї важливості. Раніше ми вже зазначали, що бувають ситуації, коли, здавалося б, ми розуміємо, що повинні були б сповнитися радістю, що об'єкт заслуговує на неї, і однак усвідомлюємо, що викликати таку радість є поза нашою безпосередньою владою. Що стосується волевиявлення, така розбіжність просто неможлива. Породження акту волі завжди перебуває у нашій безпосередній владі — звісно, якщо ми тільки розуміємо, що об'єкт заслуговує на позитивне рішення з нашого боку.

Нам можуть закинути, що наші міркування суперечать визнаній очевидності знаного метафізичного принципу, за яким будь-яка зміна передбачає якусь причину. Як можуть, мовляв, волевиявлення людини та її подальший вчинок, викликаний і керований волею (оскільки і волевиявлення, і дія включають у себе виникнення чогось), з'явитись без спричинення чи принаймні без достатньої причини для їхнього виникнення? Можливо, досвід цієї свободи як чогось притаманного власній особі та припущення щодо її наявності в інших є лише звичайнісінькою ілюзією? Хіба не забороняє нам принцип достатньої підстави визнавати таку річ, як свобода волі?

У відповідь ми погоджуємося, що кожне виникнення (мало того, кожне контингентне суще) вимагає причини для своєї появи та існування. Але цей факт зовсім не означає, що кожне виникнення (чи кожне контингентне суще) обов'язково мусить бути або кінцевим результатом довгої ланцюгової низки причин, або однією з проміжних ланок цієї низки.

Свобода волі не конфліктує ні з принципом причинності, ні з принципом достатньої підстави. Виникаючи вільно, акт волі не може вважатися звичайною ланкою в ланцюзі причинності. Свою достатню підставу він має в природі особи, яка обдарована справді дивовижною

здатністю породжувати акт волі та розпочинати новий ланцюг причинності.

Звісно, щодо своєї природи, як і щодо свого існування, свобода будь-якої сотвореної особи вимагає *causa prima* (лат.: першої причини. — *Ped.*) хоча б тому, що вже сама по собі сотворена особа вимагає цього<sup>7</sup>. Свобода є привілеєм, даним людині внаслідок її характеру особи. Як душа людини не може бути спричинена якоюсь *causa secunda* (лат.: вторинною причиною. — *Ped.*), а радше походить безпосередньо від Бога, так і свобода людини не залежить від якоїсь вторинної причини. Ця здатність людини має за передумову лише *Causa Prima*, тобто Самого Бога.

Аналогії до цього аспекту свободи ми можемо віднайти навіть у сфері безособової природи. Так, закони природи не можна вважати проміжними ланками неперервної низки причин. Запитуючи про їхню причину, ми повинні відкинути сферу вторинних причин і звернутись до надприродної причини, до Бога. І нікому чомусь не спадає на думку стверджувати з цього приводу, що визнання таких природних законів суперечить принципу причинності чи достатньої підстави.

Однак стосовно свободи слід усвідомити, що, будучи суттєво вкоріненою у людській особовій природі, вона за самою своєю суттю є здатністю розпочинати новий ланцюг причинності. Передумовою її існування та використання є, звісно, Бог, що, проте, не перетворює наше вільне рішення у щось, лише зумовлене Ним. Здатність вільно породжувати акт волі та розпочинати новий ланцюг причинності створена Богом, а приводиться в дію незалежно від Нього. Духовне ядро особи є і залишається єдиною справді вільною причиною її конкретного акту волевиявлення<sup>8</sup>.

Тож навряд чи слід дивуватися, що свободу особи без вагань враховують до тих даностей, які відзначаються характером природних сил буття і будять у нас характерне відчуття присутності дива, хай вона поступається причинності за рівнем зрозумілості. Той факт, що будь-

<sup>7</sup> *Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa eius* (Однак для свободи не є необхідним, щоб те, що вільне, було першою причиною самого себе; як і для того, щоб щось було причиною чогось іншого, не вимагається, щоб воно було його першою причиною) (Томас Аквінський. *Summa Theologica* 1a, LXXXIII, 1, ad 3).

<sup>8</sup> Тут, на жаль, ми не маємо змоги належно заглибитись у цю фундаментальну метафізичну проблему. Цим ми займемось у наступній праці.



яке випадкове суше потребує причини для свого існування, й справді є надзвичайно „прозорим“ для нашого розуму. Ми справді здатні глибше проінняти його своїм розумом, аніж те, що людина здатна своєю волею розпочати новий ланцюг причинності.

Але це аж ніяк не означає, що з цієї причини свобода волі є менш явною. Її приналежність до особи є не менш очевидною — з тією лише різницею, що особа є тим буттям, яке внаслідок свого вищого онтологічного статусу володіє неабияким багатством і таїнственною глибиною, а це, власне, й пояснює, чому, попри її об'єктивну зрозумілість, свобода волі не має для нашого розуму тієї прозорої зрозумілості, якою володіє математична істина.

Розрізняючи дві досконалості волі, названі нами також двома вимірами свободи, ми торкалися питання тих видів діяльності, які перебувають під безпосереднім впливом волі. Зараз слід коротко розглянути природу цих видів діяльності та їхній зв'язок із нашою свободою.

Як уже ми мали нагоду переконатися, всі пізнавальні дії та відповіді — як теоретичні, так і афективні — включають у себе змістовний свідомий зв'язок особи з об'єктом, тоді як, скажімо, прості стани позбавлені цього інтенціонального характеру. Мало того, всі відповіді є вмотивованими, тоді як більшість станів є лише *спричиненими*. Якщо ж ідеться про такі види діяльності, як прийняття їжі, ходіння, біг чи будь-які довільні рухи наших кінцівок, то слід визнати, що вони формують, із цієї точки зору, окремий клас. З одного боку, вони чітко відрізняються від відповідей, оскільки не містять змістовного, свідомого зв'язку з об'єктом. А тому вони не є інтенціональними у прямому значенні слова. Але вони також відрізняються і від простих станів, оскільки, по-перше, ними, на відміну від останніх, керує воля, яка сама по собі має виразний інтенціональний характер, а по-друге, вони відзначаються певною цілеспрямованістю. Вони, звичайно, спричинені, а не вмотивовані. Але вони спричинені нашою волею і реалізуються добровільно. А тому, кажучи, що такі види діяльності є добровільними і перебувають у нашій владі, ми маємо на увазі саме те, що вони доступні нашій вільній волі. Самі по собі вони, звісно, спричинені нашою волею, та оскільки вона може викликати їх і керувати ними в наказовий спосіб, оскільки вони залежать від нашої волі, яка сама по собі є вільною, то й вони беруть участь у цій свободі. Факт їхнього виникнення не *в* нас чи *на* нас, а радше через нас дає нам змогу зараховувати їх до сфери нашої вільної влади. До того ж, вважаючи їх вільними, ми бачимо кожную людину відповідальною за них. Власне

кажучи, вони є вільними настільки, наскільки є доступними впливові і наказам нашої вільної волі.

Свобода таких видів діяльності, однак, яскраво відрізняється від свободи волі як такої. Так, якщо особі не одна річ може завадити виявити той вимір її свободи, який полягає в її здатності до наказового керування якоюсь діяльністю за допомогою волі (наприклад, внаслідок хвороби, такої як параліч, чи внаслідок зовнішнього приневолення), то перший вимір свободи ніколи не може бути порушений, хіба що особа не володіла б своїм розумом. Ніяка сила не спроможна змусити людину сказати „так“ чи „ні“ супроти її волі<sup>9</sup>. Кальдерон чудово виразив цей незрівнянний привілей людини такими словами: „Навіть якщо щонебудь і захопить мою увагу, воно ніколи не одержить моєї згоди проти моєї волі... Воля не була б вільною, якби її могла змусити якась сила“<sup>10</sup>.

Отже, свобода волі володіє тільки їй притаманним характером, який дуже чітко відрізняє її від свободи згадуваних видів діяльності хоча б із тієї причини, що воля є не стільки тим, чим ми керуємо, скільки тим, що ми породжуємо. Оскільки вона є набагато „ближчою“ до вільного духовного ядра особи, вона фактично становить реалізацію цього ядра. Таким чином, воля є позицією самого ядра нашої особи, а не чимось віддаленим від нас, над чим ми тільки пануємо чи керуємо у будь-якому значенні слова. Якщо різні види діяльності зі сфери нашої влади ми переживаємо як щось підвладне нам, як таке, що перебуває немовби нижче нас, то воля проявляється як безпосередня актуалізація нас самих.

<sup>9</sup> *Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exsequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri* (Що стосується актів, які здійснюються за наказом волі, то тут воля може зазнавати насильства, оскільки насильство може ставити перешкоди зовнішнім членам, щоб вони не виконували наказів волі. Стосовно ж самого акту волі неможливо вчинити жодного насильства). (Тома Аквінський. *Summa Theologica* 1a-2ae, VI, 4).

<sup>10</sup> *Mag-чудотворець*. — Дія III, сцена 6.

## ГЛАВА 22

### СВОБОДА І ТВАРИННА САМОЧИННІСТЬ

**П**ерш ніж продовжити дослідження свободи людської особи, слід відрізнити вільну волю особи від звичайної спонтанності, на яку натрапляємо, зокрема, й у тваринній сфері. Так, фізіологія розрізняє м'язи, які піддаються прямому диктованню волі й такі, що не піддаються йому. Одні м'язи недоступні ніякому „вольовому“ впливові й активізуються автономною чи вісцеральною нервовою системою. Інші, навпаки, доступні „вольовому“ подразненню<sup>1</sup>.

Подібна спонтанність, або самочинність, щоправда, аж ніяк не тождна свободі. Нею тварина відрізняється від рослин, що, зокрема, проявляється в її здатності спонтанно рухатись. Цей спонтанний рух відмінний не лише від руху, викликаного сторонніми, зовнішніми причинами, як це відбувається в механічній сфері, а й від усього того, що приводиться в рух телеологічними процесами зростання та іншими вегетативними фізіологічними функціями. І все ж між таємничою спонтанністю тварин, яка значно відрізняється від автономічних вегетативних процесів, притаманних рослинам, тваринам і навіть людям, та свободою людської особи, без перебільшення, пролягає справжня безодня.

Передусім, ця самочинність не дає, у вужчому значенні слова, початок новому причинному ланцюгові. Вона сама зумовлена певними внутрішніми та зовнішніми стимулами. Становлячи особливий різновид причинності з характерними для нього відмінностями від будь-якої механічної причинності, ця самочинність все ж не виходить за межі загальних причинних зв'язків. Цій спонтанній здатності відведено особливу роль у цілому телеологічному процесі, в якому взаємодіють автономічні дії та хотіння з метою досягнення необхідних для життя певного тваринного організму цілей. У тваринній сфері життя проявляється у двох потоках: хотіннях та автономічних процесах. Буває, що ці потоки розвиваються паралельно, а буває, що й збігаються у взаємних зусиллях.

---

<sup>1</sup> Тут термін „вольовий“ вжити в аналогічному значенні, що вказує на приналежність чогось до сфери хотіння у найширшому значенні слова. Важливо не сплутати це значення терміну „вольовий“ з тим, що стосується духовної реальності людської волі (Прим. ред.).

Свобода волі, навпаки, вирізняється саме тим фактом, що воля ніколи не може вважатися проміжною ланкою причинного ланцюга. Вона, як було згадано раніше, ніколи не детермінована жодною причиною всередині чи ззовні особи. Вона породжена її вільним і свідомим ядром.

По-друге, воля як свідома відповідь особи має за передумову пізнання ще поки що нереалізованого, та все ж здатного до реалізації стану речей, плюс розуміння його суб'єктивної чи об'єктивної важливості. „Вольове“ збудження не містить у собі нічого подібного. Звичайно, тваринна самочинність також здебільшого ґрунтується на сприйнятті об'єкта. Так, лев, бачачи антилопу, женеться за нею, щоб виймати її та з'їсти. Тут саме бачення цієї тварини спричиняє дії лева. Проте залежність цього прояву тваринної самочинності від чуттєвого сприйняття в жодному разі не усуває докорінної відмінності між нею та свободою, тобто між спонтанністю діяльності тварини та свободою людської волі. Навряд чи тут сприйняття може вважатися справжнім знанням, передумовою якого є розумне начало. Вже св. Тома Аквінський мав на увазі щось подібне, коли розрізняв *cognitio finis perfecta* та *imperfecta* (досконале та недосконале пізнання мети)<sup>2</sup>. На нашу думку, різниця між інтенціональним актом відповіді та викликану реакцією є ще більшою, ніж різниця між досконалим та недосконалим знанням. Мало того, навіть змістовна, справжня мотивація, яка є ознакою духовності переживання, сама по собі ще не гарантує свободи. Так, попри їхній типово інтенціональний та змістовно вмотивований характер, ні теоретична відповідь (переконання чи сумніву), ні сердечна ціннісна відповідь (захоплення, ентузіазму чи любові) не є вільними у вузькому значенні слова, тобто в тому значенні, в якому вільною є воля. Отож, як бачимо, навіть якщо напізнання і буває у сфері тваринної самочинності, це аж ніяк не применшує суттєвої відмінності між тваринною самочинністю та справжньою свободою волі.

По-третє, докорінна відмінність між тваринною самочинністю та свободою волі проявляється також у тому, що наша воля здатна протидіяти нав'язливому тискові наших бажань. Ми можемо прийняти рішення не лише супроти бажань нашого серця, але деякою мірою навіть супроти якихось життєвих схильностей нашої природи. Тваринна ж самочинність здатна проявлятися лише в напрямі, визначеному ін-

<sup>2</sup> „Таким чином, пізнання мети буває двох видів: досконале і недосконале. Досконале пізнання полягає не лише в усвідомленні речі, яка є цією метою, а й у її пізнанні як мети, а також відношення засобів до цієї мети“. (*Summa Theologica* 1a-2ae, VI, 2).

тинктами та природними нахилами живої істоти. Навіть якщо під страхом покарання нам таки вдається змусити тварину утриматися від задоволення однієї зі своїх потреб (наприклад, голоду чи спраги), притаманна таким випадкам самочинність проявляється не у вільній протидії інстинкту, а в підпорядкуванні сильнішому інстинктові страху, який просто переважає домагання інстинкту втамування голоду чи спраги.

На відміну від цього, людина здатна вільно вирішувати, утримуватися їй від задоволення потреби чи ні. Людина може відмовитись пити не тому, що інший інстинкт протидіє домаганням спраги (наприклад, коли відчуваємо сильну відразу до певного напою), а через мотиви, які їй пропонує *розум* і які перебувають цілком поза сферою інстинктів. Воля здатна вільно вибирати між різними можливостями, тоді як тваринна самочинність не має такого вибору<sup>3</sup>.

Нам можуть заперечити, стверджуючи, що самочинність тварин також мусить містити момент вільного вибору, оскільки на противагу механічним процесам реакцію тварин неможливо передбачити. У відповідь хочемо зазначити, що наявність можливих неточностей у прогнозуванні таких реакцій, або, іншими словами, непередбачуваність їх, ще зовсім не гарантує присутності свободи вибору. Вже сам по собі результат процесу причинності в органічному світі переважно настільки складний, що його просто неможливо передбачити з тією ж певністю, що й результат простих механічних сил. Одна й та сама бацила спричинює хворобу в одному організмі, але не зачіпає іншого, хоч усі відомі умови повторюються до найменших дрібниць і тут, і там. У відповідь ми владемося до „пояснень“, що організм, мовляв, не був „схильним“ до цього. І під цим маємо на увазі наявність якогось фактору, що не піддається точному розрахунку. Причинний процес у тваринній сфері, якщо йдеться про самочинність, є ще таємничішим та незрівнянно складнішим, ніж вегетативний причинний процес. А тому й непередбачуваність реакцій тварин ще не доводить присутності вільного вибору.

І нарешті, стосовно самочинного руху безглуздо говорити про якусь свідоме ставлення до об'єкта. Самочинна діяльність аж ніяк не володіє характером інтенціональної відповіді. Хоч вона і є свідомим процесом (якщо тільки можна вести мову про якусь свідомість у тваринній сфері) і має цілеспрямований характер, це ще не робить з неї відповіді.

---

<sup>3</sup> Св. Тома Аквінський називає волю *appetitus rationalis*, або *voluntas*, тоді як тваринну самочинність — *voluntarium*. Пор.: *Summa Theologica* 1a-2ae, VI, 2.

Воля виявляє свою велич у діалозі особи та об'єкта. Цей діалог включає в себе зустріч раціональної свідомості суб'єкта зі значенням об'єкта, а особливо з його суб'єктивною чи об'єктивною важливістю. У тваринній самочинності немає нічого подібного.

Порівняння вільної волі в особовій діяльності людини із самочинними діями тварин дало нам можливість без особливих труднощів збагнути відмінність між свободою та тваринною самочинністю. Постає, однак, ще одне питання, яке також вимагає не менш докладної відповіді. Наскільки самочинне збудження м'язів, але цього разу вже в людини, відрізняється від її свободи? Скажімо, збудження м'язів, які уможливають процес дихання, є самочинним, але все це відбувається без будь-якого втручання нашої вільної волі. З іншого боку, немає жодного сумніву, що за допомогою волі ми можемо тимчасово затамувати свій подих. Це може статися, коли ми занурюємось у воду, коли боїмося, що хтось помітить нашу присутність, а ми, навпаки, хочемо її приховати<sup>4</sup>, або коли хочемо вивчити новий метод дихання і тому, надаючись до своєї волі, керуємо відповідними м'язами. Тут усюди, прозвучало, відчувається втручання нашого розуму. Тут присутнє розуміння відповідної ситуації, а наша воля вмотивована важливістю об'єкта. За допомогою волі ми керуємо своїм диханням. Отже, очевидно є різниця між нормальним процесом дихання і таким, в який втручається наша вільна воля. В підсумку треба сказати, що навіть ту самочинність, яка притаманна не лише тваринам, а й людям, слід чітко відрізнити від вільної волі. Однак навіть там, де, здавалося б, воля фактично не втручається, значна відмінність людини від тварини все ж таки зберігається. Адже людина, володіючи вільною волею, при бажанні може за її допомогою наказовим чином керувати збудженням м'язів, тоді як тварина до цього не здатна.

Для більшого уточнення різниці між звичайною тваринною самочинністю та свободою волі людської особи проведемо деякі розрізнення. Передусім, для людини характерні дії, наказово розпочаті та керовані виключно її волею. За своєю природою вони здійснюються із залученням розуму та на підставі рішення волі, яке ґрунтується на розумінні важливості об'єкта. Такими є, наприклад, усі вчинки у пря-

<sup>4</sup> Той факт, що наша воля може впливати на тілесні процеси, не є тією ознакою, яка відрізняє тваринну самочинність від автономічних процесів. Психосоматична медицина стверджує, що свідомі процеси і навіть воля можуть впливати на автономічні процеси, такі як циркуляція крові тощо.

мому значенні слова, а також багато інших дій: конструювання машини, виробництво інструментів, здійснення подорожі тощо.

Усі ці дії передбачають наявність особи. Жодна тварина не здатна на щось таке, що хоча б нагадувало їх. Тваринна самочинність просто не придатна для цього (навіть якщо йдеться про її людський варіант). Обов'язковою передумовою таких дій є вільна воля людини. А тому спосіб здійснення їх не має нічого спільного зі звичайною самочинністю.

По-друге, існують дії (як-от вгамування певних потреб), початок яким може покласти звичайна тваринна самочинність і які з цієї причини не передбачають залучення ні нашого розуму, ні волі. Від нас тут вимагається лише добровільно поступитися потребі чи взаємодіяти зі своєю тваринною самочинністю. Щоправда, наша воля також здатна прийняти рішення, погоджуватися взагалі на цю взаємодію чи відмовитися від неї. Мало того, контролювання та регулювання щодо вгамування цих потреб постає перед людською волею як її пряме завдання. Як правило, людина таки здійснює певний контроль і не дозволяє собі керуватися лише тваринною самочинністю. Власне кажучи, освіта має за мету досягнення саме такого контролю, аж поки він не встановиться у своїх характерних функціях.

Дії, керовані звичкою та здійснювані підсвідомо, становлять третю групу людської активності. Наприклад, ми кладемо книжку на відведене для неї місце без того, щоб наша воля була свідомо націлена на здійснення цієї дії. Навіть якщо ми зайняті чимось іншим, але звикли поводитись у цій ситуації саме так, то дію, яку „в оригіналі“ не змогли б зробити без втручання розуму та волі, виконуємо наче за звичкою, за заведеним порядком. Пізніше, бува, ми навіть не знаємо, робили це чи ні. Справа в тому, що тут речі, які мали б вимагати — за первісного виконання їх — залучення нашого розуму і були б керовані волею, а не звичайною самочинністю, внаслідок набутої звички переходять у розряд дій, що керуються тваринною самочинністю. Мало того, було б навіть краще, якби деякі речі переходили у простір тваринної самочинності, звільняючи при цьому місце для вищої діяльності душі<sup>5</sup>. Подібність цього випадку до попереднього полягає в тому, що і тут, і там людська діяльність може бути зумовлена або самочинно, або через волю. А відмінність — у тому, що попереднього разу ця діяльність

<sup>5</sup> Вчинки у вужчому значенні слова ніколи не здійснюються просто зі звички. Відповідно до своєї суті, вони ніколи не можуть належати до сфери інстинктивних подій.

спершу здійснюється самочинно, а згодом (внаслідок освіти) контролюється волею, а тут — повинна спочатку керуватися волею і лише завдяки звичці може стати доступною звичайній самочинності.

По-четверте, існують також дії, які за звичайних обставин регулюються тваринною самочинністю і, будучи результатом телеології життєвих функцій, здійснюються без втручання нашого розуму та волі. Це стосується, наприклад, дихання. За звичайних обставин наше дихання активізується без жодного втручання волі. Як правило, це робиться інстинктивно. Сама потреба дихання є поза сферою будь-якої довільності, однак рухи наших м'язів, необхідні для задоволення цієї потреби, таки відзначаються самочинністю. Це стосується і складніших видів людської діяльності, які згодом, після попереднього навчання, починають функціонувати без жодного втручання нашої волі. Так, дитина, після того як навчиться ходити, робить це „інстинктивно“, за введеним порядком до кінця свого життя. Те саме стосується багатьох інших дій. У виняткових випадках, однак, наша воля здатна втручатися у перебіг таких самочинних процесів — як, наприклад, при затримуванні дихання на якийсь час.

Після визначення основних видів людської діяльності та ролі, яку відіграють у ній воля та тваринна самочинність, ще виразніше вимальовується докорінна різниця між ними. Воля і тільки воля є вільною у буквальному значенні слова. На противагу до неї тваринна самочинність (у багатьох відношеннях настільки ж дивовижна, наскільки й відмінна від багатьох інших типів причинності) не є справжнім „початком від самого початку“.

Таким чином, намагаючись дослідити природу людської свободи, ми повинні протиставити її не лише тому, що визначається суто зовнішніми причинами (як це буває, коли внаслідок випадкового або навмисного поштовху іншою людиною ми ненавмисно збиваємо когось з ніг). Її слід також протиставити суто тваринній самочинності, яку часом внаслідок її спонтанності недостатньо чітко відрізняють від вільної волі<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Арістотель. *Нікомахова етика* III, 1111a-b.



## ГЛАВА 23

### СФЕРА ЗАСТОСОВУВАННЯ ПЕРШОГО ВИМІРУ СВОБОДИ

**А**рістотель стверджує, що наша свобода вибору обмежена самими засобами і не стосується мети, оскільки метою волі завжди є щастя<sup>1</sup>. Проте неточність цього твердження виявляється тієї ж миті, як тільки ми пригадуємо ситуацію вибору між чимось суто суб'єктивно задовольняючим (картярська гра у бридж) і чимось наділеним цінністю (допомога хворому другові). Цей вибір, звичайно ж, не є вибором суто між засобами і відповідне до нього рішення ґрунтується не на питанні, яка з цих двох можливостей принесе нам більше щастя. Втім, шойно наведена ситуація докорінно відрізняється від тієї, коли нам треба вирішити, яку прийняти посаду — приємну для нашого честолюбства (можливо, навіть дещо невігідну з чисто фінансової точки зору) чи все ж таки краще оплачувану, хоч і менш привабливу для нашої гордині. Адже за такого вибору нас справді цікавить лише те, яка з двох можливостей принесе нам більше щастя. У попередньому ж випадку питання більшого чи меншого щастя навіть не постає, оскільки гра у бридж приваблює нас суто з перспективи нашого егоцентричного щастя, а допомога хворому другові звертається до нашої совісті як щось важливе саме по собі.

Ці приклади показують, наскільки доцільно і навіть необхідно переглянути точку зору, що наш вільний вибір обмежений лише самими засобами. Чи справді мета завжди є однією й тією самою? Чи й справді вона є за своєю суттю чимось незмінним?

На нашу думку, ні. Твердження, що метою нашої волі завжди є наше власне щастя<sup>2</sup>, а все інше є лише звичайним засобом для нього,

---

<sup>1</sup> Арістотель. *Нікомахова етика* III, 1113b.

<sup>2</sup> Насправді поняття щастя є далеко не однозначним, а (як ми побачимо згодом) радше аналогічним поняттям. У третій главі ми вже бачили, що цей термін часто використовують для позначення цілком різних речей, спільним для яких може вважатися хіба що їхній так чи інакше позитивний характер. Тому вирішальним з моральної точки зору стає питання, про який вид щастя йде мова, причому відповідь на нього не лише важлива для моральної цінності нашої волі, а й стосується того, яку роль воно може відігравати у процесі мотивації.

Св. Августин дуже чітко це усвідомлює: *...Nam illi qui beati sunt...non*

не відповідає дійсності. Так, наше рішення підкоритися закликові морального обов'язку (якщо це справжнє, а не вдавене підкорення) пов'язане не з нашим щастям, а з моральною цінністю, якій ми підпорядковуємося заради неї самої. Наше прагнення до здійснення справедливості не обов'язково мусить бути вмотивоване щастям, яке буває результатом такої дії. Адже ми здатні шукати справедливості й заради неї самої. Мало того, тільки тоді це прагнення матиме *повноцінне* моральне значення. Усім сказаним ми не намагаємось заперечити, що людина прагне бути щасливою. Йдеться радше про те, що в наведеному прикладі щастя *не* є метою, а здійснення справедливості не є лише *засобом* для нього. Тут зв'язок між ними аж ніяк не є суто до-цільним зв'язком. Насправді метою є здійснення справедливості заради неї самої. А невиразне усвідомлення, що щира зацікавленість у здійсненні справедливості є також тим шляхом, що веде до справжнього щастя (чи, можливо, навіть більш виразне усвідомлення, що несправедливий вчинок є водночас тим шляхом, що призводить до справжнього нещастя), має характер супровідного чинника. Це усвідомлення не є вирішальним мотивом для нашої волі. Підпорядковуючись закликові справедливості заради неї самої (навіть якщо це завдасть нам багато турбот і клопоту), ми водночас, хоч і невиразно, усвідомлюємо, що, незважаючи ні на що, ми все ж прямуємо в доброму напрямі, який приведе нас до справжнього щастя. Як з'ясується згодом, тут справжнє щастя не може бути метою, а здійснення справедливості — лише засобом до неї, оскільки, як виявиться, вже навіть для самого розуміння справжнього щастя треба справді зацікавитися добром, наділеним цінністю, *заради нього самого*.

Мало того, вибір, який справді має значення з моральної точки зору, по суті, пов'язаний з питанням, *чому саме* ми підпорядковуємося — лише суб'єктивно задовольняючому чи морально значущим цінностям. Це не що інше, як давнє розрізнення між *commodum* та *justum*<sup>3</sup>, між вигідним та справедливим, між життям за плоттю (у біблійному значенні слова) та життям за Богом, як окреслював цю відмінність іще св. Августин<sup>4</sup>. Вибір між чимось суб'єктивно задовольняючим та

*propter ea sunt beati quia beate vivere voluerunt, nam hoc volunt etiam mali, sed quia recte, quod mali nolunt* (Бо щасливі люди щасливі не тому, що хотіли щасливо жити, адже цього хочуть також і злі, а тому, що [хотіли жити] справедливо, чого злі не хочуть). (*De Libero Arbitrio* I, 14, 30).

<sup>3</sup> Ансельм Кентерберійський. *De Concordia* (Про згоду) III, гл. 11-13.

<sup>4</sup> *De Civitate Dei* XIV, 3.

морально значущою цінністю, який постає в нашому житті безліч разів, є вільним.

У конкретних ситуаціях саме від нас залежить, чи зважати на заклик просто суб'єктивно задовольняючого, чи, навпаки, прислухатись до невблаганного (який, щоправда, ніколи не приневолює) виклику морально значущих цінностей. А тому найглибша моральна різниця між людьми полягає якраз у тому, до чого саме спрямована їхня понадактуальна воля: до важливого-в-собі чи до просто суб'єктивно задовольняючого, кожне з яких може стати спільним знаменником усіх їхніх рішень.

Свобода людини, отже, поширюється також і на рішення, на чий заклик ми відгукуємося: просто суб'єктивно задовольняючого чи морально значущих цінностей, і що саме ми обираємо мірилом нашої волі та дії (як загалом, так і в кожній конкретній ситуації) — *justum* чи *commodum*. Причому це стосується як засобів, так і мети. Порятуння когось від фатальної небезпеки є, звісно, метою нашої волі, а не засобом, або, краще сказати, життя іншої особи є метою, а не засобом. Коли ж ми спрямовуємо нашу волю на те, щоб купити ліки для хворого, ліки виступають лише як засіб. Рішення дістати ці ліки вмотивоване цінністю, якою володіють ліки як засіб для відновлення здоров'я хворого. Отже, тут метою є здоров'я цієї особи.

Схильністю Арістотеля зводити усе на світі до системи координат „засоби–мета“ почасти пояснюється його твердження, що, мовляв, вільний вибір обмежений лише засобами. Фактично ж, принцип „доцільності“, або фінальності, є лише одним серед багатьох інших принципів, які відіграють визначну роль у всесвіті. Так, зв'язок між морально значущими цінностями загалом та конкретною реалізацією їх у реальному добрі є не зв'язком фінальності, а чимось зовсім іншим. Так, життя для Бога, бажання підпорядковуватися Йому в кожній конкретній ситуації, виконання того, що угодне Богові — іншими словами, перебування на життєвому шляху „за Богом“ (так проникливо описаному св. Августином), — зовсім не означає, що той, хто крокує ним, вбачатиме зв'язок між конкретною моральною цінністю та Богом таким, як пов'язані між собою засіб і мета. Навпаки, будь-яку морально значущу цінність в її відношенні до Бога (до Джерела добра, до Самого Безконечного Добра) можна хіба що порівняти з променем сонця у його зв'язку із самим сонцем. Адже морально значуща цінність є особливим відображенням Божого безмежного добра. Тому, хто шукає у своєму житті доброго-в-собі, тобто справедливості, чистоти, смирення,

правдивості та милосердя, відкривається в них відображення безмежної справедливості, чистоти та милосердя Бога. Тож відповідаючи на ці цінності, він чи вона не вбачатимуть у них якийсь засіб для осягнення Бога. Радше, вони підпорядкуються їм заради них самих, а отже, у підсумку, підпорядкуються Самому Богові, Джерелу цих цінностей. Це стає ще очевиднішим, якщо розглянути сферу вчинків: наприклад, коли наша воля спрямована на рятування життя ближнього, на захист його моральної недоторканності чи на його навернення. Ми не вважаємо такі цілі якимись засобами для осягнення Бога, а у своєму ближньому знаходимо Христа. Тут нас справді цікавить наш ближній заради нього самого. А тому зв'язок з абсолютним добром не можна вважати зв'язком між метою та засобами. Завдяки своїй справжній морально значущій цінності, усі ці речі залишаються вартісними в очах Бога; мало того, вони особливим чином відображають Його. Можна навіть сказати, що зацікавлюючись ними, ми імпліцитно наслідуємо Бога, чим ще раз засвідчуємо, що зв'язок цих цінностей з Богом навряд чи підлягає неспотвореному відображенню у системі координат „засоби—мета“.

Тим більше хибно було б тлумачити в дусі такої фінальності той величний принцип, який пронизує собою всю моральну сферу, а саме — принцип самовіддання Богові та справжній цінності заради неї самої (втільений у словах Господа: „Той, хто втратить душу свою заради Мене, той знайде її“). Адже блаженство може бути подароване нам тільки тоді, коли ми віддаємо себе Богові заради Нього Самого. Христосні слова: „Шукайте спершу Царство Боже та його справедливість, а все інше додасться вам“ — вказують не менш виразно на цей зв'язок. А тому цілковитим непорозумінням було би вбачати у цьому закличці „шукайте Царство Боже“ засіб для досягнення всього іншого.

З іншого боку, Аристотелеві не вдалося чітко відділити важливе-у-себе від суто суб'єктивно задовольняючого. Хоч він кілька разів і намагає на цю різницю, — зокрема, коли говорить про гідні, або шляхетні, речі, протиставляючи їх лише приємним, а також коли підкреслює, що добра людина не лише бажає добра, а й радіє йому<sup>3</sup>, все ж ця відмінність залишається не висловленою до кінця. Він не вводить для неї жодного місця у своїх остаточних висновках, особливо коли обговорює характер остаточної мети людини. Тож не дивно,

<sup>3</sup> „Отже, чеснотливі вчинки шляхетні і здійснюються заради шляхетного“ (Нікомахова етика IV, 1120a).

що Арістотель так ніколи і не спромігся чітко провести розрізнення між егоїстичним та справжнім щастям. Тим більше, що справжнім щастям нас може обдарувати лише добро, наділене справжньою цінністю. Окрім того, не усвідомивши існування суттєво відмінних типів позитивної важливості, Арістотель за логікою речей розглядає позитивно важливе чи *bonum* (разом зі щастям) як унівокальне, тобто однозначне, поняття.

Як уже було сказано, наша позитивна воля завжди має за передумову об'єкт, наділений позитивною важливістю. Ні нейтральне, ні негативно важливе просто не здатні мотивувати її. Ми ніколи не зможемо воліти що-небудь тільки тому, що воно є злим або негативно важливим. Таким чином, стає зрозуміло, чому Арістотель, не розуміючи, що слово *bonum* може мати суттєво різні значення, та розглядаючи будь-який зв'язок із добром як зв'язок „до-цільності“ (фінальності), дійшов висновку, що наша свобода вибору пов'язана лише із засобами, а мета, якою є щастя (або, іншими словами, позитивно важливе), завжди є однією й тією самою, залишаючись незмінною підставою будь-якого волевиявлення. Лише відрізнивши *bonum* у значенні суто суб'єктивно задовольняючого від *bonum* у значенні цінності та *bonum* у значенні об'єктивного добра для особи, можна зрозуміти справжню глибину людської свободи та оцінити її основне завдання — здійснення вибору між суб'єктивно задовольняючим та цінністю.

Цей вирішальний вибір нашої свободи поширюється не лише на засоби, а й на цілі. Це стає очевидним, як тільки ми переконуємося, що фінальність не є єдино можливим зв'язком у вольовій сфері, що у нашому самовідданні добру, наділеному морально значущою цінністю, не слід вбачати лише засіб для його здійснення. Для цього, своєю чергою, треба зрозуміти, що у справжньому самовідданні добру людина шукає його заради нього ж самого, а справді тісна пов'язаність цього добра з Богом — Джерелом і Повнотою всього добра — аж ніяк не є суто зв'язком „до-цільності“ у прямому значенні слова. Таким чином, сфера застосування нашої свободи включає в себе також остаточний вибір між цінністю та суто суб'єктивно задовольняючим, причому це стосується як вибору загальної норми нашого життя, так і того, коли слід вибирати між принадністю приємного та закликом морально значущої цінності тут і тепер. Таке протистояння може виникнути між двома цілями (відвіданням якоїсь забави та допомогою хворому другові), а також стосовно питання моральної прийнятності чи

неприйнятності певного засобу для здійснення морально доброї або нейтральної мети.

Підсумовуючи, хочемо ще раз зазначити, що протистояння між цінністю та суб'єктивно задовольняючим може стосуватися вибору як між кількома конкретними цілями, так і між засобами для досягнення якоїсь мети. І тут, і там це залежить тільки від нас — чому саме підпорядковуватися: цінності чи суб'єктивно задовольняючому. При цьому варто наголосити, що моральний характер нашого вибору засобів як такий не пов'язаний з питанням інструментальної придатності цих засобів. Це радше справа людського розуму. На відміну від цього, наш визначальний моральний вибір стосується питання, чи є засоби морально прийнятними, чим вони наділені — морально значущою цінністю чи антицінністю і, зрештою, чи є вони нейтральними з цієї точки зору і наскільки.

Для підтвердження своєї тези Аристотель наводить приклад з лікарем, для якого мета, тобто здоров'я пацієнта, здавалося б, зовсім не є об'єктом вибору і вибір якого, відповідно, обмежується засобами, які дали б йому змогу досягти цієї мети<sup>6</sup>. Відверта хиба цього прикладу, однак, полягає якраз у тому, що він не виражає типової ситуації, в якій опиняється наша воля, коли постає перед моральним вибором. Адже ж різниця між добрим та поганим лікарем є не стільки морального, скільки технічного характеру. Вміння доброго лікаря знаходити ефективні засоби для зцілення пацієнта передусім залежить від його розуму та чесності, його медичних навичок та професійності і лише потім від його моральної настанови — його відповідальності, готовності до самопожертви та інших подібних речей. У сфері професійної діяльності мета справді більш-менш визначена і не підлягає обговоренню. Наголошується лише на засобах, використовуваних для того, щоб досягти цієї мети. Якщо ж ми хочемо розглядати лікаря з моральної точки зору, то повинні вийти за межі лише засобів.

По-перше, треба зважити на те, чи справді лікар хоче повернути здоров'я пацієнтові заради нього самого. А може, його принциповим наміром є гроші, внаслідок чого він вважатиме одужання пацієнта лише засобом для отримання їх? Це питання стосується вже не просто засобів, сприятливих для певної мети, а самої обраної мети.

<sup>6</sup> „Ми розмірковуємо над засобами, а не над цілями. Адже лікар не роздумує над тим, чи він має лікувати. ...Він має мету і міркує, як і за допомогою яких засобів її можна досягти...“ (там само, III, 1112b і д.).

По-друге, варто було б пересвідчитися, наскільки відповідальним є лікар і чи використовує він медичні засоби з необхідною обережністю. Чи завжди він усвідомлює, наскільки вартісне добро довірене йому в особі пацієнта, і чи завжди керується у своїх діях настановою ціннісної відповіді на добро?

Нарешті, треба дізнатися, чи готовий він на якусь особисту жертву заради оздоровлення свого пацієнта, чи не піддається неморальній спокусі, чи не опуститься до евтаназії чи навіть бруталного убивства, — ситуація, до якої в наш час у практиці лікарів (навіть поза їхньою волею), на жаль, уже не звикати. За таких обставин життя і здоров'я пацієнта не просто стають засобами для іншої мети (примітивного заробітчання). Тут навіть гірше — збереження та захист здоров'я пацієнта підміняється його руйнуванням. Одне слово, мету, визначену самою логікою лікарської професії, просто заперечено.

Отже, розглядаючи наш вибір із моральної точки зору, а не лише з точки зору іманентної професійної довершеності, ми переконуємося вже на прикладі з професійного життя, що теза про вільний вибір лише засобів, а не мети просто не витримує критики. *A fortiori* вона не відповідає дійсності, коли мова заходить про наше моральне життя загалом. Адже велике завдання людської свободи і моральна драма людського життя полягають якраз у тому, чи людина підпорядковується морально значущим цінностям та їхньому закликові, чи радше піддається суб'єктивно задовольняючому.

Водночас це зовсім не суперечить і тому, що в душі кожної людини живе „невиразне“ бажання щастя. Адже ні в чий наміри по-справжньому не входить пошук власного нещастя як остаточної мети своїх дій чи цілого життя. Зрештою, це просто неможливо. Навіть більше — об'єктивно кажучи, людина призначена для щастя. Те, що вона повинна бути щасливою, належить до самої природи та суті людини як особи. Зрозуміло, що об'єктивне призначення людини для щастя стосується *справжнього* щастя. На відміну від цього, щастя як об'єкт наших прагнень настільки змістовно не визначене, що твердження: мовляв, кожна людина шукає щастя — це зовсім не дає нам змоги судити про те, якого ж роду щастя є об'єктом цих пошуків. Вирішальне питання, з моральної точки зору, саме й полягає в тому, чи людина прагне передусім справжнього щастя чи щастя егоїстичного. Тож, навіть якщо це й правда, що „кожна людина за своєю природою шукає щастя“, було б хибним вважати, що кожна людина суб'єктивно бажає того самого щастя.

До того ж лише егоїстичне щастя може стати об'єктом безпосереднього наміру. Справжнє щастя, навпаки, за самою своєю природою не може бути безпосередньою метою наших учинків. Таке щастя завжди приходить як правдивий дар, що дається нам лише тоді, коли ми віддаємо себе добру, наділеному справжньою цінністю. Остаточне справжнє щастя може бути лише об'єктом загального прагнення, а не первинним чи основним мотивом наших учинків та бажань. Чи ж може бути по-іншому, якщо необхідною передумовою такого щастя є якраз наше самовіддання добру, яке володіє справжньою цінністю, *зарию* нього самого? Крім того, було б хибно вважати, що всі без винятку об'єкти нашої волі та афективних відповідей пов'язані з остаточною метою людини суто зв'язком фінальності. Як уже було згадано, зв'язок між окремим добром, що володіє справжньою цінністю, та Абсолютним Добром — Богом — є значно глибшим, аніж той, що виростає зі взаємозв'язку засобів та їхньої мети.

Отже, як бачимо, попри відносну справедливість твердження, що можна людина бажає щастя, все ж було б помилкою твердити, що наша свобода стосується вибору не мети, а засобів. Окрім того, треба зазначити, що сама суть свободи не полягає — виключно чи навіть передусім — у здатності здійснювати вільний вибір. Це видно хоча б із того, що можливість вільного волевиявлення залишається незмінною навіть там, де немає множини благ, серед яких ми мали б здійснити вибір. Воно й справді не завжди буває так, що в якійсь конкретній ситуації перед нами постає вимога вибору між двома різними благами чи більше. Зовсім не обов'язково, щоб змістом кожної конкретної ситуації була альтернатива між різними благами, чи то наділеними цінністю, чи об'єктивними благами для нас, чи, зрештою, між такими, що приносять нам суто суб'єктивне задоволення. Мало того, не обов'язковою є навіть наявність вибору між різними категоріями важливості (тобто цінністю, об'єктивним добром для особи та чимось приємним). Принаймні суб'єктивно ця альтернатива часто відсутня, навіть якщо завжди можна сказати, що об'єктивно кожне рішення вже містить у собі відмову від інших численних можливостей. Подібний спосіб аргументації, однак, є настільки ж „близьким“ до істини, як і твердження, що, здійснюючи яке-небудь позитивне судження, ми тим самим включаємо в нього безліч негативних суджень, оскільки об'єктивно, мовляв, усі ці судження вже є потенційно включеними.

Ми відчуваємо спрагу і вирішуємо випити води, не думаючи при цьому ні про можливість випити чогось іншого, ні з'їсти що-небудь.



замість цього. Ми бачимо людину, на чие життя чигає небезпека, і вільно вирішуємо допомогти їй, зовсім не роздумуючи про те, а як це можна було б повестися в цій ситуації.

Нам можуть закинути, що тут, мовляв, завжди присутня альтернатива між виконанням чого-небудь та утриманням від цього виконання. Навіть якщо суб'єктивно і немає різних благ, з яких треба вибрати одне, все ж вибір між дією і бездіяльністю залишається. Таким чином, стверджується, що навіть тут, хоч і не так явно, є принаймні два добра, які здатні мотивувати нашу волю: одне закликає до дії, інше — утриматися від неї. Адже утримання також має бути вмотивоване якимось добром — чи то суб'єктивно задовольняючим, чи об'єктивним добром для особи, чи добром, наділеним цінністю.

У відповідь зазначимо, що навіть наявність такого вибору не обов'язково стосується кожної ситуації. Загальний намір нашої волі буває настільки однозначно скерованим до світу морально значущих цінностей, що як тільки ситуація визначається наявністю такої цінності, особа своєю волею вільно підпорядковується цьому добру, без жодних роздумів про можливість уникнення цього. При цьому особа не вибирає, як за інших обставин, між різними можливостями. Адже в її душі не відбувається ніякої боротьби, немає ні найменшого наміру уникнути такої дії, ніяких роздумів щодо неспроможності діяти таким чином. Хоч об'єктивно завжди існує принаймні дві можливості (підпорядкування і непідпорядкування нашої волі добру), про здійснення справжнього вибору тут не може бути й мови. Що важливо, внаслідок цього „так“ нашої волі є не менш вільним, ніж при здійсненні вибору.

Що ж, наше дослідження виразно показало, що перший вимір свободи не є обмеженим самими засобами, а поширюється і на мету. Ми також мали змогу переконатися, що морально вирішальний вибір стосується питання: чому ми дозволяємо мотивувати нас — важливого-в-собі чи суто суб'єктивно задовольняючому. Тепер же час повернутися до аналізу сфери застосовування другого виміру свободи. Наша мета — з'ясувати, наскільки далеко сягає вільний вплив людини, чим вона може керувати і що наказувати, чи, принаймні, на які речі здатна впливати наша вільна воля, а які повністю вилучені з-під такого впливу. Це й буде темою нашої наступної глави.

## ГЛАВА 24

### ПРЯМА І НЕПРЯМА СВОБОДА

Дослідження меж відповідальності є однією з класичних проблем етики. До того ж вона тісно пов'язана з проблемою обсягу людської свободи, адже, як уже не раз було підкреслено, немає ніякої відповідальності без свободи.

Все ж, здається, було б не зовсім правильно обмежувати відповідальність лише „сферою компетенції“ нашої волі, а також тим, що перебуває в її безпосередній владі. Скажімо, володіння чеснотою не є в нашої безпосередній владі. Неможливо наділити себе смиренністю, справедливістю чи милосердям через вільне рішення своєї волі так, як це відбувається, коли змушуємо себе подати милостиню. Але якщо нікому навіть не спадає на думку приписувати нам відповідальність за стан погоди чи землетрус, нас таки вважають відповідальними за недодержання чесноти, а, буває, навіть за те, що не відповідаємо радістю там, де до цього нас закликає цінність об'єкта. В чому ж річ?

Якимось чином, отже, відповідальність за згадані невдачі лежить на нас, навіть якщо ми їй не здатні — на зразок волевиявлення — вільно створити чесноту чи викликати афективну відповідь актом нашої волі, чи — на зразок наших учинків — наказовим чином за допомогою волі керувати ними. Ми стаємо відповідальними за недодержання чесноти чи відсутність радості навіть попри те, що ні чеснота, ні радість не перебувають у сфері нашої безпосередньої влади. Та навіть якщо речі, за які ми несемо відповідальність, не обов'язково мають перебувати у сфері нашого прямого впливу, вони водночас не можуть бути цілковито виключені зі сфери нашої свободи. Ми, скажімо, можемо непрямо впливати на їхнє існування чи неіснування. А отже, з точки зору нашої відповідальності, з одного боку, слід виділити ті речі, за які ми є хоча б трохи відповідальними і які охоплюють зону як прямого, так і непрямого впливу, а з іншого — ті речі, за які ми не несемо жодної відповідальності і які, відповідно, лежать поза межами будь-якого впливу з нашого боку. Читаючи „Сповідь“ св. Августина, ми пересвідчуємося, що сфера тих речей, за які ми в той чи інший спосіб несемо відповідальність, вирізняється як обсягом, так і глибиною. Св. Августин ставляв не лише за те, що перебуває у межах його безпосередньої влади, а й за те, що належить до зони його непрямого впливу. При цьому,

однак, не слід вважати, що розрізнення прямої і непрямой зони нашого вільного впливу залежить лише від того, наскільки та чи інша річ є у нашій владі.

У сфері нашого безпосереднього впливу треба зробити кілька важливих розрізень щодо того, наскільки ми здатні впливати на виникнення того чи іншого стану речей. У цій праці навряд чи можливо проаналізувати ці відмінності у всіх можливих деталях, а тому відсилаємо читача до наступної праці, в якій ці питання будуть розглядатися окремо. А поки що для нашої мети достатньо лише побіжно згадати про деякі з них.

По-перше, існують істотні відмінності у керівному характері волі, починаючи від безпосереднього викликання нею рухів наших кінцівок і закінчуючи досягненням якоїсь мети шляхом започаткування ланцюга причинності, який, як передбачається, мав би завершитися здійсненням поставленої мети.

По-друге, треба з'ясувати, якого виду впливу стосується наша здатність вільного втручання: позитивного чи суто негативного. Так, існують речі, на виникнення яких ми можемо вільно впливати, не маючи, однак, такої самої свободи щодо знищення їх. Можна, наприклад, зв'язати себе обов'язком перед іншою особою, пообіцявши їй щонебудь. Обіцяти їй щось чи ні — цілком залежить від нашої свободи. Але ставши реальним, цей породжений нашою обіцянкою зв'язок виходить з-під нашої над ним влади, яка дозволяла б нам при бажанні анулювати його.

Знову ж таки, стосовно інших речей буває так, що ми здатні знищити їх, не маючи при цьому влади відновити *status ante quo* (лат.: попередній стан. — *Ред.*), як наприклад, це стається у разі вбивства людини. І нарешті, існують також речі, на які поширюється наша влада як щодо виникнення їх, так і щодо відновлення *status ante quo*, — як, наприклад, коли запалюємо та гасимо світло.

Усі ці відмінності (та багато інших) стосовно природи й меж нашого безпосереднього впливу слід чітко відрізнити від принципової відмінності між прямою та непрямую свободою. Навіть більше, ця відмінність між безпосередньою та непрямую ділянкою вільного впливу людини стосується зовсім іншої проблеми. Вона стосується питання, чи хоч якось належить до нашої влади виникнення або знищення чогонебудь. Визначальним для цієї відмінності є шлях, який веде до виникнення чи знищення об'єкта. Якщо об'єкт перебуває в безпосередній зоні нашого впливу, ми усвідомлюємо, що можемо принаймні зумовити

ного виникнення — або через довгий ланцюг причинності, або почасти взаємодіючи з іншими факторами. Так чи інакше, об'єкт стає метою не лише нашої вольової відповіді (перший вимір свободи), а й наказового рішення нашої волі (другий вимір свободи).

Якщо ж об'єкт міститься в зоні нашого непрямого впливу, нам від самого початку не залишається нічого іншого, як сказати: усе, що нам до снаги, це лише підготувати шлях для його реалізації або принаймні робити для цього все від нас залежне. При цьому ми можемо лише сподіватися, що так чи інакше наш внесок буде використано Божим Провидінням як один з елементів для актуальної реалізації бажаної мети. Ця зона непрямого впливу охоплює не тільки наші власні ефективні відповіді та чесноти, а й відповіді та чесноти інших людей. Вона простягається від освячення нашого життя до приходу Царства Божого на землі.

Особливим завданням для нашого непрямого впливу стають речі, які, згідно зі своєю цінністю чи антицінністю, закликають нас до живої зацікавленості ними — як існуванням їх, так і знищенням. Перебуваючи поза нашим прямим впливом, їхня реалізація не може стати нашою метою у прямому значенні слова. Незважаючи на це, ми повинні мати свою частку і тут. Зрозуміло, що існують різні шаблі як щодо природи, так і щодо розміру цієї частки. Вона може полягати або в усуненні перешкод (що є, наприклад, завданням аскетичних практик), або у створенні певних сприятливих умов. Так, якщо йдеться про нашу власну досконалість, згадана частка може полягати хоча б у тому, щоб відкривати себе для правильного та цілющого впливу добрих прикладів. Вона також може полягати у слові, сказаному в слушну мить, здатному принести рясні плоди у душах інших людей. А часто — лише у молитвах чи жертвах, які людина приносить Богові, прохаючи про здійснення певного добра.

Певна річ, сама наша частка є вільною в тому значенні, що перебуває у безпосередній сфері нашої влади, тоді як мета, на яку вона націлена, недоступна цьому безпосередньому впливові. Як бачимо, розмір нашого внеску буває дуже різний, а отже й рівень нашої відповідальності буде пропорційним до цього розміру. Відповідно, не можна говорити про „свободу“ від відповідальності, допоки не вичерпано всіх можливостей, які перебувають у нашому прямому розпорядженні.

Отже, говорячи про сферу нашої непрямої свободи, ми вестимо мову про дії, спрямовані до мети, для існування якої ми можемо зробити від себе хоч щось, навіть якщо сама її реалізація лежить поза

межами нашої *безпосередньої* влади. Легко пересвідчитися, що ця непряма роль нашої свободи є вирішальним фактором в етиці і що наша відповідальність охоплює не лише безпосередню зону нашої влади. Наприкінці цієї частини ми ще повернемося до непрямого вільного впливу людини та його величезного значення для моральності. Перед цим, однак, слід розглянути третій тип свободи, який, як виявляється, є навіть більш визначним, ніж наш непрямої вплив, а деколи й служить передумовою для його здійснення.

## ГЛАВА 25

### СПІВДЮЧА ВОЛЯ

**Н**а попередніх сторінках ми розглядали роль нашої свободи у здійсненні чогось, його знищенні або ж у створенні перешкод для його виникнення. Всі ці відмінності були пов'язані з розглянутим нами напрямом нашої свободи. Ми відрізили вільне породження нашої волі як від її наказового характеру, так і від наказового керування нашою діяльністю, миттєве подразнення наших кінцівок — від впливу, здійснюваного через звичайний причинний ланцюг, поштівний вплив — від негативного, безпосередній — від непрямого.

Існує також засадничо інакший спосіб вияву людської свободи — вільне ставлення до тих пережиттів, які вже існують у нашій душі. Ми подолаємо свободу у формуванні свого ставлення до тих пережиттів, які виникли без нашого вільного втручання і не можуть зникнути через наш вільний вплив. Те, як ми переносимо завдані нам тілесні болі, є прикладом співдючої волі. Ми, однак, хочемо обмежитися тут двома основними випадками, в яких співдюча воля набуває своєї найтиповішої форми та найбільшого морального значення. Йдеться про дослідження афективного зворушення, і особливо афективних відповідей. Ми вже мали нагоду переконатися, що афективне зворушення, як і афективні відповіді, виникає спонтанно. Їх не можна збудити вільно (тобто так, як збуджується воля), не викликати їх і наказовим способом через волю (тобто так, як викликаються нею людські вчинки). Можна, однак, сформувати щодо них таке ставлення, яке значно змінить сам характер переживання і яке внаслідок цього може мати велике моральне значення. Спочатку розглянемо співдючу роль людської волі щодо афективного зворушення. Ми можемо віддатися цьому переживанню, можемо відкрити свою душу до самої глибини, піддаючись впливу цінності, а можемо закрити себе, уникаючи вільного прийняття цього переживання, не дозволяючи собі проникнутися ним, і навіть можемо протидіяти йому.

Ми здатні вільно збудити у своїй душі кілька різних ставлень щодо цього афективного зворушення. Передусім, наш вільний центр може відкрити йому „так“ чи „ні“. Мало того, ми здатні свідомо „поглинати“ своєю душею, так би мовити, зміст об'єкта. Ми можемо розкрити йому свою душу, вільно віддатися йому, проникнутися ним. Ці вільні

настанови глибоко видозмінюють саме переживання: лише в них воно стає цілковито нашим власним.

Цей новий спосіб прояву нашої свободи стосовно того, як ми приймаємо щось дане нам, виявляє себе не лише в афективному зворушенні *цінностями*. Він також поширюється на будь-який вид афективного зворушення і навіть на кожне пережиття нашої душі, недосяжне нашому впливові: як щодо його виникнення, так і щодо зникнення. Існує, отже, широка сфера цього прояву нашої свободи. Ми не тільки здатні використовувати нашу свободу в цьому напрямі, а й морально зобов'язані це робити. Значна частина моральності пов'язана з цим різновидом свободи. Людина покликана не лише здійснювати моральні вчинки, в яких завдяки її волі щось виникає чи руйнується, а й займати вільну позицію щодо пережиттів, які існують у ній, однак не можуть бути витворені чи зруйновані її волею.

Перед тим як розглянути роль співдіючої волі стосовно афективних відповідей, доречно було б зазначити ось що. Окрім нашого вільного ставлення до конкретного пережиття афективного зворушення, залишається широкий діапазон можливостей для вільного впливу на його *плоди*. Зворушення цінностями, а особливо зворушення морально значущими цінностями, як і безліч інших даних нам дарів, містить у собі заклик, звернений до нашого вільного ядра. Воно ставить перед нами завдання — належним чином використовуючи цей дар, збирати з нього довговічні плоди. Є люди, які, часто отримуючи дар глибокого зворушення, все ж залишаються такими, як були. Передусім це стосується морально несвідомих осіб, а також тих, яким бракує певної послідовності в їхньому житті. Милосердя іншої особи може глибоко зворушити їх, але як тільки їхнє життя продовжує йти своїм звичним шляхом, це переживання не залишає ніякого сліду в їхніх настановах. Воно стікає з них, як з гуски вода, не змінюючи їх. Є, однак, і такі люди, які після такого переживання починають нове життя. Правильне застосування цього переживання, певна річ, пов'язане з тим, як ми його приймаємо. І все ж правильне застосування переживання треба відрізнити від способу його прийняття. Перше пов'язане з тим, що відбувається після того, як переживання зворушення стане минулим, тоді як спосіб прийняття цього переживання стосується нашого ставлення в момент самого зворушення. Що стосується правильного застосування, воно виходить за межі суто співдіючої волі та включає в себе наше підпорядкування цьому переживанню через

чинки та добровільні настанови. Своєю чергою, спосіб прийняття переживання є типовим проявом нашої співдіючої волі.

Наше внутрішнє зростання, а особливо наше освячення залежать від правильного використання наданих нам дарів. Детальніше це питання ми розглядали в іншій праці<sup>1</sup>. Тут існує потрібна роль нашого щільного впливу. По-перше, це непрямий вплив через приготування ґрунту в нашій душі для афективного зворушення цінностями. По-друге, вільна взаємодія з цим переживанням, коли воно нам дається. По-третє, роль нашої свободи у збиранні плодів цього переживання. Отже, окрім співдіючого прийняття нашого афективного зворушення, існує ще пролог та епілог людської свободи.

### *Сфера афективних відповідей*

Ми вже переконалися, що не можемо настільки ж вільно викликати афективні відповіді типу радості, смутку, піднесення, обурення, любові та ненависті, як викликаємо наші волевиявлення, чи породжувати їх, як породжуємо нашу тілесну діяльність. Вони вочевидь не містяться у сфері нашої безпосередньої, миттєвої влади.

Отже, треба усвідомити, що не тільки неможливо викликати афективну відповідь та керувати нею в наказовий спосіб — тобто так само, як ми керуємо певними тілесними й розумовими діями. Що важливо — така можливість просто суперечила б самій природі та статусові афективних відповідей. Адже для того, щоб ми відгукнулися радістю чи смутком, об'єкт, наділений негативною чи позитивною важливістю, має стояти перед нами. І саме цей об'єкт мав би розпалити нашу відповідь.

Думка про спроможність нашої волі наказовим чином викликати афективні відповіді та керувати ними, збуджувати їх подібно до спроможності людини збуджувати рухи своїх кінцівок, хочемо ми цього чи ні, позбавила б їх змістовного зв'язку з важливістю об'єкта. Вона позбавила б їх істотної довершеності відповіді, вмотивованої важливістю об'єкта, і до того ж поставила б на рівень певної діяльності, навіть не надаючи їм характерної (хоч і значно нижчої за гідністю) довершеності, якою така діяльність володіє. Той, хто усвідомлює природу і значення радості, любові чи пошани, ніколи не захоче, щоб його афективні відповіді були підвладні наказам його волі. Адже він розуміє, що це було б несумісно з їхньою особливою гідністю.

<sup>1</sup> *Transformation in Christ.*



Як уже згадувалось, бувають випадки, коли людина, зустрічаючись із об'єктом, наділеним значною цінністю, і усвідомлюючи, що він заслуговує на ціннісну відповідь радості чи смутку, любові чи пошани, відчуває, однак, свою неспроможність відгукнутися належним чином. Такі ситуації для нас — як своєрідне випробування. За таких обставин ми справді бажаємо мати змогу вільно *породжувати* такі відповіді. І все ж, ми ніколи не можемо серйозно бажати наказовим чином викликати їх та *керувати* ними за допомогою нашої волі. Можна, звісно, шкодувати, що стосовно афективних відповідей ми не володіємо першим виміром свободи, або що вони не є вільними в тому самому значенні, як волевиявлення. Однак, якщо ми справді розуміємо природу афективних відповідей, то ніколи не будемо шкодувати, що не можемо керувати ними так, як керуємо будь-яким вчинком, рухами кінцівок чи нашою увагою.

Це підводить нас до ще однієї глибокої проблеми, тісно пов'язаної з онтологічним статусом людини — нашою сотвореністю. Справа в тому, що речі, виникнення та існування яких залежить від наказів нашої волі, в плані їхнього онтологічного становища є доволі обмеженими. Чим вище ерархічне становище речі, тим більше вона володіє характером дару і тим більша наша неспроможність здобути її суто нашими власними зусиллями. Наукові відкриття розширили сферу людського впливу в нечуваній досі спосіб. У сфері фізичних та фізіологічних процесів людина здатна до такого, що в минулому вважалося б магічним. Зайве й казати, що таке розширення нашого впливу і збільшення кількості речей, якими людина може керувати своєю вільною волею, є справді значними. І все ж думка про те, що з часом можна буде наказовим чином керувати афективними відповідями та виникненням їх, є просто безглуздою. Мало того, така можливість навряд чи була б навіть бажаною. Такі речі не лише перебувають *de facto* поза наказовим впливом нашої волі, а й за самою своєю суттю виключають цей спосіб виникнення. Внутрішня глибина та велич афективних ціннісних відповідей виводять нас далеко за межі всього того, на що поширюються накази нашої волі.

Може, сама по собі можливість породження афективних відповідей на зразок породження акту волевиявлення — вільного, вмотивованого об'єктом і у точній відповідності до його цінності — була б чимось вартісним. Людині, однак, не було надано цього привілею, принаймні в її мандрівці цим світом.

Отже, порівнюючи вольові та афективні відповіді, можна легко збагнути, що перевага перших полягає в їхній свободі. Афективні відповіді, однак, теж мають свої переваги. Так, вони володіють багатством, якого бракує волевиявленню. В них і через них промовляє людське *серце*, а також актуалізується внутрішнє багатство людської особистості. Відповідно до свого онтологічного статусу людина не здатна поєднати афективне багатство і свободу в одному й тому самому акті. Вона вільна у своїх вольових відповідях, яким, проте, бракує афективного багатства. У своїх афективних відповідях вона здатна віддаватися добру від усього серця, з усім багатством своєї особистості, але не спроможна вільно породжувати їх — на зразок вольових відповідей.

У зв'язку з цим виникає принципове запитання — чи можна з попередніх міркувань зробити висновок, що афективні відповіді цілком усунені зі сфери людської свободи? Наша відповідь — ні. Коли наша душа наповнюється радістю чи любов'ю (хоч їхня поява є даром, а не результатом вільного породження), перед нашим вільним духовним ядром усе ще стоїть відповідальне завдання — вільне визнання чи невизнання цієї радості чи любові. Ми можемо вільно ототожнити, ідентифікувати себе з цією радістю або ж відокремити себе від неї. З ним ми торкаємося найглибшого рівня людської свободи — остаточного „так“ або „ні“, на яке здатне наше вільне духовне ядро. Щоправда, в морально несвідомих людей ця свобода залишається неакційною.

У попередній главі йшлося про принциповість і далекосяжні наслідки відмінності між морально свідомими та морально несвідомими людьми<sup>2</sup>. Ще одна характерна ознака морально свідомої людини полягає в задіянні нею найглибшого рівня людської свободи — в її здатності потверджувати власні спонтанні настанови чи відмежовуватися від них.

Уявімо собі людину, яка відчуває радість, тому що інша особа одужує після тривалої хвороби. За своєю природою ця людина є добросеречною і відгукується радістю на звістку про одужання. При цьому, однак, можливо, що її вільне духовне ядро усе ще спить. Не усвідомлюючи необхідності та можливості вільного ставлення до об'єкта, така людина перебуває у безоглядній згоді зі своїми відгуками, які внаслідок цього залишаються без *signum* (лат.: печаті, тавра. — *Red.*)

<sup>2</sup> Морально несвідома людина вочевидь не тотожна морально злій людині.

свободи. Вона радіє тут не тому, що відчуває, як об'єкт заслуговує на цю радість чи закликає до неї, а тому, що її до цього запрошує її ж природа. Тому можливо, що якщо цій людині з якихось причин інша особа не до вподоби, вона залишиться просто байдужою до її одужання чи навіть відгукнеться на звістку про це із жалем. Оскільки тут відсутнє повновартісне розуміння цінності, відгуки такої людини завжди матимуть дещо випадковий характер. Вони навіть не можуть вважатися відповідями у вужчому значенні слова, оскільки не виростають із внутрішньої цінності об'єкта, а просто зумовлюються випадковим збігом „природи“ цієї людини та заклику цінностей. Коли раптом виявиться, що її відгук суперечить закликові цінностей, це не обов'язково має викликати в ній якийсь неспокій. Як і в попередньому випадку збіжності її відгуку із закликом цінності, вона просто залишиться у безоглядній згоді зі своїм відгуком і цього разу.

Існує чимало людей, які лише підлаштовуються під свої природні нахили, не виявляючи ніякого бажання й навіть не усвідомлюючи самої можливості займати вільну свідому позицію щодо власних афективних відповідей. Вони просто нехтують можливістю визнання своїх афективних відповідей чи відмежування від них у своєму вільному духовному ядрі, а тому мовчки погоджуються з усім, що спонтанно народжується в них. Лютуючи на інших людей, вони вважають, що роль їхньої свободи обмежується лише приборканням їхньої люті (шляхом придушення вчинків, до яких може призвести спалах гніву), а також контролюванням будь-яких зовнішніх виявів їхніх почуттів. Вони не відокремлюють себе від цієї люті й не кажуть їй „ні“ своїм духовним ядром. З іншого боку, нещастя ворога будить у їхніх душах радість, якій вони віддаються, поступаючись нахилам своєї природи. Їхнє вільне ядро завжди опиняється там і мовчки погоджується з тим, куди скеровує їх їхня природа. Воно опиняється там не свідомо й відкрито, а радше тому, що ці люди просто не використовують свою здатність потвердження та відмежування. Відповідно, визначальна відмінність між морально свідомою та морально несвідомою людиною полягає якраз у тому, що одна вже виявила та ввела в дію свою здатність вільного потвердження та відмежування, тоді як інша знехтувала цим або й, як це нерідко трапляється, навіть не відкрила в собі такої здатності.

Ця характерна ознака морально свідомої людини глибоко пов'язана з її іншою не менш вагомою ознакою, яку ми розглядали в попередній главі. Йдеться про понадактуальну загальну волю бути морально доброю. Якщо морально несвідома людина використовує свою

вільну волю і панує над своїми афективними відповідями в кращому разі лише „ззовні“ (тобто лише стосовно тих учинків, до яких можуть призвести ці відповіді або стосовно зовнішнього вияву цих відповідей), то морально свідомо людина знає про свою здатність визнавати афективні відповіді чи відмежовуватись від них „ізсередини“, у своєму вільному духовному ядрі.

З іншого боку, слід підкреслити, що це визнання чи відмежування не стосується виникнення чи зникнення афективних відповідей як таких. Як визнання не породжує афективної відповіді, так і відмежування не знищує її. Потвердження вже має за передумову існування якоїсь афективної відповіді, проте вирішальним чином видозмінює її з моральної точки зору. Аналогічно, відмежування не призводить безпосередньо до зникнення самої відповіді, проте глибоко видозмінює її. Припустимо, що морально свідомо людина відчуває радість щодо нещастя ближнього, до якого має сильну антипатію. Усвідомлюючи морально негативний характер цієї радості, вона не визнає її своїм вільним духовним ядром і відмежовується від неї. Це „ні“ зловтісі не є його засудженням у тому значенні, в якому ми, буває, засуджуємо позицію іншої особи. Навпаки, на таке „ні“ людина здатна лише стосовно своїх власних афективних відповідей. Своїм невизнанням особа виразно відокремлює себе від афективної відповіді та протидіє їй у своєму вільному духовному ядрі. Її відмежування немовби розріджує цю відповідь, „знекровлює“ її. Цим невизнанням вільне „ні“ впливає на відповідь ізсередини, позбавляючи її характеру повноважного ставлення до об'єкта.

Безперечно, саме відмежування від відповіді ще не викорінює її. Ця відповідь і після її невизнання все ще може залишатися в нашій душі, проте вона зазнає глибоких видозмін. Мало того — відмежовуючись від неї, ми обов'язково прагнемо також її знищення. Але якщо анулювання відповіді, позбавлення її повноважень є цілковито у нашій волі (оскільки воно є остаточною актуалізацією нашої глибинної свободи), то знищення відповіді не належить до сфери нашого безпосереднього впливу. Наша свобода може впливати на нього лише опосередковано. Може статися, що працювати в напрямі викорінення цієї відповіді, чи радше викорінення передумов її виникнення, доведеться робити зовні і напружено. У цьому полягає процес морального перетворення нашої природи, який є метою всіх аскетичних практик. Чолом ми ще розглянемо цей вид непрямого впливу. В цей момент

наша тема обмежена безпосередньою роллю нашої свободи у відмежуванні.

Якщо відмежування „знекровлює“ нашу афективну відповідь, то визнання чи потвердження надає їй нового, остаточного характеру. У цьому визнанні наше вільне духовне ядро виразно ототожнює себе з цією відповіддю. Таке ототожнення чи ідентифікація роблять відповідь *нашою власною* в новому значенні, і лише таким чином вона стає справді нашим повноважним, свідомим ставленням до об'єкта.

Якщо ми відповідаємо на цінність без цієї співдії нашого вільного духовного ядра, то наша відповідь усе ще має дещо випадковий характер. Вона все ще позбавлена „повноцінного“ свідомого підпорядкування цінності, якого вимагає саме добро. Наше вільне духовне ядро ще не співдіє з цінністю. Однак лише ця співдія може повністю узгодити відповідь із цінністю, зробити їх „співзвучними“. Лише вона справді віддає належне величі цінності, яка закликає до адекватної відповіді незалежно від нашої природної схильності відгукнутись таким чином чи інакше.

У попередній главі ми бачили, що ціннісна відповідь стає „повноважною“ моральною відповіддю лише тоді, коли містить у собі усвідомлення морального значення морально значущого добра, коли включає в себе також відповідь на це значення і понадактуальну волю бути добрим. Тепер треба додати нову необхідну вимогу — співдію нашого вільного духовного ядра, яка полягає у визнанні афективних відповідей чи відмежуванні від них.

Дуже важливо зрозуміти, що це визнання (а за аналогією і відмежування) не є ставленням до нашої відповіді „ззовні“. Це не „нехай так буде“, яке, буває, ми промовляємо на адресу сповнення наших інстинктів, і тим більше не звичайне потвердження настанови іншої особи. Визнаючи, або санкціонуючи, якусь афективну відповідь, ми приєднуємося до неї нашим духовним ядром, вміщуємо себе в цю відповідь, формуючи її „зсередини“. І саме тут проявляється різниця між визнанням та функцією нашої свободи щодо афективного зворушення. Хоча співдія нашого вільного духовного ядра в разі афективного зворушення також відбувається „зсередини“ і в жодному разі не є лише схваленням „ззовні“, все ж, відкриваючи нашу душу афективному зворушенню, ця вільна співдія не стає невід'ємним елементом, складником самого зворушення, як це стається з визнанням ціннісної відповіді. Афективна відповідь вже сама по собі є нашим ставленням до об'єкта. А тому визнання як найвідвертіше свідоме ставлення здатне

приєднуватися до неї, стаючи самою душею цієї афективної відповіді. Воно може прямувати в тому самому напрямі, що й афективна відповідь, може, розчиняючись у ній, ставати разом з нею одною-єдиною настановою<sup>3</sup>.

Афективне зворушення, оскільки воно має сприймальний характер, не є нашою відповіддю на об'єкт, а радше чимось нам даним. А тому наша вільна співдія з ним має, так би мовити, зустрічний характер щодо цього зворушення. Визнання та афективні відповіді є, з іншого боку, спонтанними. Таким чином, наша вільна співдія та наше афективне зворушення складають дві різні сторони однієї настанови, неважаючи на їхнє глибоке й органічне взаємопроникнення. Наше ж визнання та афективна відповідь взаємопроникають одне в одного таким чином, що ми вже не говоримо про дві різні дійсності. Вони опиваються в одну настанову.

Тільки визнана, тільки санкціонована відповідь може вважатися нічим повноважною та „свідомою“ відповіддю. Тільки тоді вона стає по справньому свідомою, *вільною* відповіддю. Як ми вже переконатись, афективні відповіді мають багато спільного з волевиявленням, претендуючи, кожен по-своєму, бути ставленням людини до чогось (на відміну від афективного зворушення). Через визнання, завдяки йому афективні відповіді справді досягають того, на що претендують. Вони стають нашим вільним ставленням, навіть незважаючи на той факт, що саме афективне багатство не є чимось, що ми можемо дати самі собі, а ним, що дається нам.

Порівняймо вже визнану афективну відповідь з іще невизнаною. Як уже було згадано, морально несвідома людина мовчки ототожнює себе з афективною відповіддю, що спонтанно виникає в ній. Вона любить і ненавидить, радіє та сумує, поважає та зневажає тому, що її природа підбиває її на це. Зовсім інакше з людиною, яка володіє вільною визнанням та відмежуванням.

Одразу впадає в око, що невизнана відповідь помітно відрізняється від відповіді, залишеної саму на себе, оскільки людина у такому невизнанні виразно відмежується від своєї відповіді, відокремлює себе від неї, руйнує свою органічну солідарність із нею. На противагу цьому, відмінність між визнаною відповіддю та відповіддю, залишеною

<sup>3</sup> Різниця між вільною співдією з афективним зворушенням та співдією з волевиявленням афективної відповіді не означає, однак, що ця вільна співдія є глибшою актуалізацією нашої свободи.

саму на себе (тобто до якої не було застосовано людську владу визнання чи відмежування), на перший погляд, не виглядає настільки відвертою.

Афективні відповіді — попри те, що постають у нашій душі без прямого втручання нашої свободи, — все ж мають характер нашого ставлення до об'єкта. Якщо наше вільне духовне ядро свідомо не відмежовується від них, особа мовчки ототожнює себе з ними. Це вочевидь не стосується простих станів. Коли ми відчуваємо біль у пальці чи велику втому, то тут не може бути мови про якесь ставлення до об'єкта, оскільки ці стани є лише зумовленими й не передбачають жодного інтенціонального зв'язку з об'єктом. Бажання, страх, любов, ненависть — навпаки, мають характер ставлення до об'єкта. Тож якщо немає жодної протидії з боку духовного ядра, ці пережиття певним чином втягують у себе всю нашу особу і, щонайменше, претендують на те, щоб бути нашим справжнім ставленням до чогось. Таким чином, залишена сама на себе афективна відповідь не є чимось середнім між визнанням та відмежуванням, чимось рівновіддаленим від них, але більш різко відрізняється від невизнаної відповіді. Особа, яка не використовує своєї влади визнання чи відмежування, живе в безоглядній солідарності з власними афективними відгуками. Однак, незважаючи на цей факт, ми не повинні прогледіти докорінної різниці між мовчазною, безоглядною солідарністю та справжнім, позитивним і виразним визнанням. Морально несвідома людина навіть не уявляє, яку роль може відігравати її свобода у сфері її відповідей. У будь-якому вчинкові, щоправда, вона просто змушена актуалізувати свою свободу. Навіть якби вона без вагань йшла б за поштовхами своїх інстинктів, учинок неминуче ставив би цю людину перед необхідністю актуалізації її вільної волі, без чого вона просто не могла б дати початок цьому вчинкові. Але щойно заходить мова про щось таке, що не піддається прямій реалізації через волю (як, наприклад, про афективні відповіді, які не можуть ні виникнути, ні зникнути внаслідок прямого втручання нашої волі), морально несвідома людина просто ігнорує можливість залучення її свободи. Для усвідомлення цієї ролі свободи людині явно замало того, що могло бути цілком достатнім для усвідомлення ролі свободи у сфері вчинків. Це підводить нас до найцікавішого моменту — до відмінності між свободою, втіленою у визнанні та відмежуванні, і свободою, втіленою у волевиявленні.

Наше визнання та відмежування можливі лише тоді, коли наш підхід до дійсності закорінений у загальній настанові ціннісної відповіді й особливо у схильності підпорядковуватися морально значущим цін-

чостям та їхньому моральному значенню. Не має сенсу говорити про актуалізацію цієї остаточної свободи щодо наших афективних відповідей, якщо ситуація не визначається присутністю саме таких істностей.

Щоб справді зрозуміти, що визнання можливе лише стосовно афективних настанов, які мають характер ціннісної відповіді, а відмежування — лише стосовно настанов, наділених антицінністю, а особливо моральною антицінністю, слід чітко відрізнити визнання та відмежування від деяких інших видів відвертої згоди чи незгоди особи зі своїми афективними відповідями. Морально несвідома людина може щиро і свідомо віддатися своїм афективним відгукам, радіючи нещастю чи неприємностям свого ворога. Якби їй докорили і вказали на неприпустимість такої зловтіхи, вона б могла просто відповісти: „Я хочу радіти, тому що не люблю цієї людини і радий, що вона страждає“. Тут безоглядна та мовчазна згода стає чітко висловленою.

Хоч ця відверта згода й передбачає формальну актуалізацію свободи, тут не може бути й мови про актуалізацію найглибшого остаточного рівня вільного духовного ядра людини, як це стається через визнання. Ця відверта згода аж ніяк не є подоланням моральної несвідомості чи проривом до найглибшої суверенної свободи, яка міститься у визнанні. Навпаки, це є впертим конвульсивним зосередженням на власному „я“. Хоч тут позиція людини перебуває в межах її влади і не породжується сама собою (як породжуються афективні відповіді), вона суперечить справжній свободі, властивій визнанню, оскільки має характер добровільного самоув'язнення. Помилково вбачати в такому отождненні прояв суверенної незалежності від нашої природи. Насправді воно є відвертою поступкою нахилам нашої природи, грою в шаховки з нашими афективними відгуками і особливо з нашими пристрастями. Це один з типових прикладів актуалізації нашої „фінансової“ свободи за цілковитої відсутності свободи „моральної“<sup>4</sup>.

Це також стосується того, коли виразне отожднення з афективним інстинктом сягає найвищої точки. Маємо на увазі, зокрема, „Летючого Іовандія“<sup>5</sup>, який виразно і вільно відрікається від самого себе. Тут

<sup>4</sup> На це, зокрема, натякає Кохрейн, кажучи про св. Августина: „І якщо він обстоює право на свободу, то йдеться не про свободу говорити, що хочеш, а про свободу, яка полягає у підкоренні [себе] правді“ (Цит. вид. — С. 510).

<sup>5</sup> Четвертий образ з опери Вагнера.



пристрасне нетерпіння отримує, так би мовити, лжевизнання, яке протиставлене будь-якому справжньому визнанню і є його карикатурою. Доволі характерно, що особа навіть не відмовляється від своєї моральної несвідомості, коли так виразно і вільно зрікається самої себе.

Зазначене протиставлення між цим переходом від мовчазної до виразної згоди та визнанням виявляє себе також у тому факті, що це вперте ототожнення є можливим лише стосовно морально негативних чи морально байдужих відгуків і ніколи стосовно морально позитивних настанов. Визнання ж, навпаки, є можливим лише стосовно ціннісної відповіді і особливо стосовно морально позитивної настанови.

Визнання проявляється як „співзвучання“ зі світом цінностей, а в підсумку — з Самим Богом. Ця найвища актуалізація нашої онтологічної свободи (яка водночас завжди є моральною свободою) може відбутися лише тоді, коли її підтримує логос світу цінностей<sup>6</sup>. Й у цьому полягає докорінна відмінність між цим відвертим ототожненням морально несвідомого гатунку та справжнім визнанням.

Для повноти картини слід також відрізнити визнання від іншої форми відвертого ототожнення, яке ми помічаємо в людині, котру не можна назвати ні морально свідомою, ні морально несвідомою. В певних неморальних особистостях (таких як Каїн, чи Яго в „Отелло“ Шекспіра, чи Ракітін у „Братах Карамазових“ Достоєвського) відчувається присутність загального понадактуального повстання проти світу цінностей і, остаточно, — проти Бога. І це повстання має характер свідомого та вільного ставлення особи. Воно не виникає саме собою, а належить до безпосередньої людської влади. Ця спрямована на задоволення гордині загальна воля певним чином протиставляє себе морально несвідомому типові. Тут немає мови про відсутність загального свідомого ставлення до світу цінностей — за прикладом морально несвідомої людини, яка наївно поступається мінливим прагненням та нахилам своєї природи. Цей тип, однак, ще більше віддалений від морально свідомої людини (в тому значенні, в якому ми ввели цей термін).

Ми вже кілька разів наголошували, що не існує (навіть зі суто формальної точки зору) чіткої аналогії між морально позитивними та морально негативними настановами. Справжня моральна свідомість містить у собі і загальну волю бути морально добрим, і моральну свободу, якою володіє лише ціннісна відповідь і яка має за передумову

<sup>6</sup> „Це — наша свобода, коли ми підкорені правді. І наш Бог Сам є Тим, Хто звільняє нас від смерті, тобто від стану гріха“ (св. Августин. *De Libero Arbitrio* II, 37).

те, що ми не є цілковитими рабами нашої гордині та хтивості. Водночас ми повинні зрозуміти, що виразне, вільне самоототожнення з морально негативними відповідями (наприклад, із ненавистю, заздрістю, зло-втіхою) також є відвертим протиставленням до справжнього визнання, хоч і суттєво відрізняється від випадкової, мовчазної згоди несвідомої людини з її афективними відгуками.

Свідомий ворог Бога не пропустить нагоди зайняти якусь позицію щодо афективних відгуків, які спонтанно виникають в його душі. Він буде виразно ототожнювати себе зі своєю ненавистю, заздрістю і в якомусь сенсі відокремлюватись від благородних афективних відповідей, що можуть випадково з'являтися в його душі (як-от співчуття чи дружба). Таке ототожнення не має конвульсивного характеру, не є зануренням із заплющеними очима в потік пристрасті, що притаманне морально несвідомій людині. Воно зовсім не є поступкою динамізмові афективного відгуку і не має випадкового характеру (як у морально несвідомої людини). Ворог Бога не солідаризується мовчки зі своїми афективними відповідями — морально добрими чи морально поганими. Він займає вільну загальну позицію щодо Бога, яка передбачає відверте самоототожнення з морально злими афективними відповідями, — ототожнення, здійснюване з *принципу*.

З іншого боку, різниця між позицією ворога Бога та визнанням (чи відмежуванням) є аж ніяк не меншою, ніж у несвідомої людини. Зі своїм ставленням ворог Бога ще більше протиставляє себе визнанню чи відмежуванню. Його настанова є диявольською карикатурою на визнання. Якщо навіть із чисто формальної точки зору яскравішим випадком протистояння принципів ідентифікації Божого ворога зі своїми морально злими афективними відповідями та згаданого „само-вчення“, то з якісної точки зору контраст між виразним ототожненням ворога Бога та визнанням, яке властиве морально свідомій людині, є ще більшим. По-перше, подібне лжевизнання можливе лише стосовно морально негативних настанов. Воно не стосується не те що морально позитивних, а навіть морально індиферентних настанов морально несвідомої людини. По-друге, внаслідок поневолення гординею (то принципно більшого, ніж у несвідомій людині) у цьому лжевизнанні відчувається відсутність будь-якої моральної свободи<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Св. Августин наголошує на цьому моральному рабстві, кажучи, що воно означає *civitas diaboli* хочуть панувати над іншими, тоді як самі є поневолені своїми власними пороками (*De Civitate Dei* XV, 4).

Замість пориву впертості морально несвідомої людини, який часто є реакцією на докори з боку інших людей, ворогові Бога притаманна затятість не впертості, а значно глибшої і злішої гордині. Як прототип морального поневолення, така принципова затятість гордині відверто протистоїть моральній свободі, що проявляється у визнанні та відмежуванні.

Ми переконалися, що справжнє визнання та відмежування є внутрішніми жестами, які стають можливими лише з огляду на їхню участь в об'єктивному внутрішньому ритмі цінностей. Лише за підтримки логосу цінностей ми здатні актуалізувати це найглибше „слово“ нашої свободи. Знову ж таки, ми знаходимо тут радикальне протиставлення між справжнім визнанням та виразною згодою зі злісними афективними відгуками, властивою для ворога Бога. Загальна вільна настанова такого гатунку є відвертою відмовою підпорядковуватись заклику цінностей. Детальніше настанови морально несвідомої людини та Божого ворога ми розглянемо тоді, коли проникнемо в коріння морального зла<sup>8</sup>.

Відрізнивши визнання та відмежування від інших форм виразної згоди особи з її афективними відповідями, ми здатні зрозуміти, чому визнання є можливим лише стосовно афективних ціннісних відповідей, а не стосовно, скажімо, морально прийнятних відгуків, умотивованих лише суб'єктивно задовольняючим. Аналогічно, відмежування є можливим лише стосовно настанови, що є носієм антицінності.

Проте слід усунути ще одне непорозуміння. Що відповісти людині, яка вважає, що наше вільне духовне ядро має піддавати перевірці все, що виникає в нашій душі, і займати щодо цього власну позицію. Зрозуміло, усе, що ми робимо, тобто будь-яку діяльність чи вчинок, навіть якщо вони самі по собі є морально нейтральними, має оцінювати наше вільне духовне ядро. Кожна дія, маючи за передумову акт волевиявлення, повинна витримати випробування закликком цінності або, ще краще, волею Бога.

Для схвалення будь-якої дії чи вчинку, навіть якщо вони належать до дозволених чи морально прийнятних речей, треба, по-перше, пересвідчитись у їхній моральній нейтральності, а по-друге, розпізнати будь-який морально позитивний чи морально негативний відтінок, який вони отримують через обставини. Лише тоді можна говорити про достатні підстави для рішення нашої волі.

<sup>8</sup> Див. част. II, розд. IV „Корені морального зла“.

Чи не повинні ми поводитись так само й щодо морально нейтральних афективних відповідей? Чи не повинна бути схваленою радість, яку ми відчуваємо, граючи в якусь гру, смакуючи їжу чи займаючись цікавою громадською справою, після того як ми встановили її морально прийнятний характер? Здавалося б, визнання має також поширюватись і на морально прийнятні відповіді, які не є відповідями на цінність.

Річ у тім, що така аргументація змішує визнання зі звичайним схваленням „ззовні“. Ми вже відрізнали визнання від звичайного „нехай так буде“, в якому людина схвалює щось, даючи волю його розвитку, за аналогією до „нехай так буде“ нашого схвалення щодо заспокоєння тілесних інстинктів чи потреб. Але таке схвалення (наприклад, радості, яку ми відчуваємо, коли перемагаємо в грі у шахи чи в тенісному матчі) аж ніяк не є урочистим ототожненням нашого внутрішнього духовного ядра з цією радістю. Воно не є формуванням цієї радості „зсередини“, що надавало б їй нового значення.

Розрізнення між визнанням-відмежуванням та лжевизнанням (чи моральним схваленням ззовні) дає нам можливість краще зрозуміти особливу природу визнання та відмежування. Тепер, скажімо, легше збагнути, чому визнання є можливим лише стосовно ціннісної відповіді. Та, насамперед, лише тепер перед нами виразно розкривається унікальність актуалізації свободи, що проявляється у визнанні та відмежуванні. Цей найглибший вимір свободи не актуалізується у жодному іншому виразному ставленні до афективної відповіді, у жодному іншому виразному самоототожненні з нею. Для актуалізації нашої свободи у визнанні чи відмежуванні потрібен зовсім інший ступінь моральної свідомості, ніж той, що необхідний для волевиявлення.

Окрім того, по-новому висвітлюється інша вже заторкнута проблема: різниця між ціннісною відповіддю, залишеною саму на себє без визнання, та визнаною ціннісною відповіддю.

Прикладом невизнаної афективної відповіді може бути вже згадуваний випадок добросердечної за своєю природою людини, яка радіє суцільно іншій особі, до якої ставиться зі симпатією, але залишається байдужою чи навіть відповідає жалем, коли людина, здоров'я якої торкається, їй не до вподоби. Ця морально несвідома людина перебуває у згоді зі своїм відгуком як першого, так і другого разу.

Іє, що її згода з відгуком залишається незмінною (байдуже, чи це ціннісна відповідь, чи відповідь, яка суперечить закликіві цінності), очевидно вказує на те, що навіть її ціннісна відповідь не позбавлена

випадковості. Їй бракує по-справжньому свідомого підпорядкування цінності, якого вимагає будь-яка правдива цінність. Тож і сама відповідь (навіть попри свій, можливо, палкий і цілком ширий характер) є, по суті, сліпою. Її зв'язок зі свободою людини є лише потенційним. Внаслідок неактуалізації співдії свого вільного духовного ядра ця людина просто залишається у згоді зі своєю афективною відповіддю. Сама по собі афективна відповідь ще не передбачає позитивної актуалізації свободи. Вона постає сама собою, а вільне духовне ядро особи залишається мовчазним. Але оскільки людина, об'єктивно кажучи, здатна актуалізувати своє вільне ядро у визнанні своєї відповіді чи відмежуванні від неї, вона є відповідальною за те, що не робить цього.

Людина є якоюсь мірою відповідальною за свої афективні відповіді не лише через свою мовчазну згоду з ними. Між ними й нашою свободою та відповідальністю існує також інший зв'язок. Хоча афективні відповіді й виникають спонтанно, без втручання нашого вільного духовного ядра, опосередковано ми все ж таки відповідальні за їхню появу. Загальне понадактуальне вільне спрямування волі людини спроможне опосередковано впливати на стан наших афективних відповідей. Існують різноманітні непрямі способи впливу на наш характер, від якого також залежить природа наших відгуків. Ми розглянемо цю непрямую роль нашої свободи в наступній главі. Отже, існує також непряма відповідальність за афективні відповіді, окрім тієї, яка полягає у невикористанні притаманної нам свободи, що актуалізується у визнанні цих афективних відповідей чи відмежуванні від них.

Як уже йшлося, для усвідомлення ролі нашої свободи у визнанні чи відмежуванні потрібна наявність зовсім іншого ступеня моральної свідомості, ніж для розуміння можливості вільного втручання там, де мова йде про волю у вужчому значенні слова. Афективні відповіді морально несвідомої людини, таким чином, пов'язані зі свободою лише в негативному та потенційному значеннях.

Та й цього слабкого зв'язку вистачає, щоб людина могла бути відповідальною за свої афективні відповіді — принаймні певною мірою. Треба також сказати, що афективна відповідь, яка суперечить закликові морально значущої цінності (як-от заздрість чи зловтіха над нещастям ворога), є виразним моральним злом, і ми не позбавлені відповідальності за неї. Тут моральна відповідальність є, безперечно, набагато меншою, ніж при здійсненні неморального учинку. Проте ця відповідь складає щонайменше моральну недосконалість, якщо тільки

людина виразно не відмежується від неї<sup>9</sup>. З іншого боку, афективна відповідь, яка лише збігається із закликм морально значущої цінності, не є чимось морально позитивним, якщо тільки вона не є виразно визнаною. Все ж вона є чимось незрівнянно кращим від тієї відповіді, яка суперечить закликові морально значущої цінності.

Така відповідь навіть може пробудити симпатію до цієї людини, проте вона не є позитивною противагою моральної вини, притаманної невідкинутій морально злій афективній відповіді. Перша не є настільки моральною заслугою чи досконалістю, наскільки друга є моральною виною чи недосконалістю. Коли ми не актуалізуємо нашу свободу через відмежування від морально негативної відповіді, цього достатньо, щоб зробити нас певною мірою відповідальними за її моральну погворність. Іншими словами, безоглядна згода з таким відгуком є достатньою, щоб морально заплямувати людину, хоч і набагато менше, ніж це стається через її неморальний *вчинок*. З іншого боку, безоглядної згоди з морально *доброю* афективною відповіддю ще не вистачає для того, щоб наділити людину повнотою моральної цінності. Невдача щодо актуалізації нашого вільного ядра через відмежування від морально негативного відгуку є достатньою, щоб зробити нас відповідальними за цей відгук, оскільки така актуалізація є у нашій владі. З іншого боку, невизнана морально позитивна відповідь, з огляду на відсутність співдії нашого вільного духовного ядра, не є настільки тісно пов'язаною з нашою свободою, щоб утворити повноцінну морально добру настанову<sup>10</sup>. Гріхом з морально негативною настановою вона поділяє певну недосконалість через брак актуалізації нашого вільного духовного ядра, до якої нас закликає цінність об'єкта. Тож зрозуміло, чому невизнана морально позитивна відповідь не може наділити людину повноцінною моральною гідністю<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Зрозуміло, якщо мовчазна згода переростає у виразну, як у згаданому співісненні, що ми його назвали карикатурою визнання, то відповідальність зростає, а разом з нею зростає і моральна вина. З іншого боку, відповідальність за моральну вина стають незрівнянно більшими, якщо зла афективна відповідь отримує диявольське лжевизнання, як це стається з ворогом Бога.

<sup>10</sup> „Вчинок не є просто добрим, якщо [у ньому] не сходяться всі аспекти доброты, тому що який-небудь поодинокий дефект спричинює зло, тоді як добро походить від цілісної причини, як каже Діонісій“ (Томас Аквінський, *Summa Theologica* 1a-2ae, XVIII, 4, ad 3).

<sup>11</sup> Безумовно, ведучи мову про „повну моральну заслугу“, ми зовсім не претендуємо на те, що будь-яка людина, заплямована первородним гріхом, могла б сподіватися на якусь заслугу в очах Бога без допомоги благодаті

Таким чином, у сфері афективних відповідей морально добродісна настанова вимагає більшої співдії волі, ніж морально погана настанова. У зв'язку з цим також зрозумілою стає вагомість різниці між доброю афективною відповіддю без визнання та визнаною морально доброю настановою. Це визнання робить її вільною у цілком новому значенні. Як вже була мова, тут питання стосується не лише різниці між безоглядною мовчазною та виразно свідомою згодою, а й актуалізації найглибшої людської свободи, нерозривно пов'язаної з повноцінною моральною свідомістю.

У визнанні людина ставить себе на зовсім інший рівень — на об'єктивний рівень вільної зустрічі із закликом морально значущих цінностей та їхнього морального значення. Лише на цій площині, яка освітлюється логосом моральних цінностей, людина здатна здійснити остаточне і щире підтвердження своїм вільним духовним ядром. Ця унікальна актуалізація свободи людини наділяє її афективні відповіді справжньою свободою, незважаючи на те, що ці пережиття виникають самі собою.

Наше дослідження розкрило неабияку роль свободи в афективній сфері, що, зрештою, також привело нас до розкриття найглибшого виміру людської свободи — здатності до визнання. Воно виявило також те, як афективні відповіді можуть втілювати моральні цінності. Визнані відповіді беруть участь у свободі, і ця їхня участь стає необхідною передумовою як для відповідальності, так і для моральності.

Роль свободи в афективних відповідях можна підсумувати так:

1. Афективні відповіді виникають у нашій душі без прямого залучення нашої свободи. Ми не здатні ні викликати їх на власний розсуд, як можемо викликати волю, ні вільно знищити їх, якщо вони вже виникли. З цієї точки зору, вони подібні до афективного зворушення, незважаючи на інші суттєві відмінності.

2. Хоч афективні відповіді не є вільними у своєму виникненні, вони за своєю природою є позицією, яку ми займаємо щодо об'єкта, і можуть володіти морально позитивним чи морально негативним характером.

3. Стосовно афективних відповідей наша свобода відіграє справді значну роль. Вона пов'язана не з їхнім виникненням, а з тим, як наше духовне ядро співдіє з ними, коли вони вже виникли.

4. Якщо людина не використовує цю здатність, вона мовчки ототожнює себе зі своїми афективними відповідями і згоджується з ними. Те, що людина об'єктивно здатна визнавати їх чи відмежову-

натись від них, пов'язує кожную афективну відповідь зі свободою, принаймні потенційно, і людина певною мірою стає відповідальною за ці афективні відповіді.

5. Цієї безоглядної згоди достатньо, щоб зіпсувати нас морально в разі морально негативної афективної відповіді. Але її все ще недостатньо, щоб наділити нас повноцінною позитивною моральною цінністю та моральною заслугою в разі морально позитивної афективної відповіді. Випадковий характер таких відповідей руйнує нашу повноцінну позитивну настанову.

6. Свобода, що актуалізується у визнанні чи відмежуванні, починає з найглибшого рівня нашого вільного духовного ядра і перевершує (якщо йдеться про необхідний ступінь моральної свідомості) актуалізацію свободи, що вимагається для рішення нашої волі у сфері інстинктів.

7. Визнання (чи відмежування) не є лише звичайним схваленням (чи засудженням) наших настанов „ззовні“ нашим вільним духовним ядром, подібно до того, як ми схвалюємо (чи засуджуємо) настанову інших людей. Воно також відрізняється від нашого схвалення процесу перебору власних інстинктів. Радше, воно є унікальною органічною спільністю з нашими афективними відповідями, що видозмінює їх ізсередини. Визнання та відмежування навіть перевершують органічну спільність чи відмежування, що належать до сфери афективного зворушення, оскільки тут визнання приєднується до афективної відповіді і стає його невід'ємним складником, а відмежування впливає на саму її суть і особливості її „душі“.

8. Найвища актуалізація нашої свободи, що полягає у визнанні, що належить спонтанні афективні відповіді до рівня вільної настанови, є можливою лише стосовно ціннісних відповідей, і особливо стосовно відповідей, спрямованих до морально значущих цінностей. Її слід чітко відрізняти від будь-якої відвертої та виразної згоди морально несвідомої людини з її афективними відгуками, а також від диявольського лже-визнання, властивого Божому ворогові. Справжнє визнання і відмежування стають можливими лише за умови співдії з логосом світу цінностей.

9. Відмежування не призводить до прямого руйнування морально негативних відповідей, але, так би мовити, „стинає їм голову“ їх, позбавляє їх повноважності. Уневажнення афективної відповіді виявляючись нашим відмежуванням від неї руйнує безоглядну згоду особи з своєю афективною відповіддю і рішуче протидіє моральній зіпсутості,



яка міститься у такій відповіді. Мало того, це є перший крок у напрямі до справжнього знищення такої відповіді, досягнути яке повністю можна лише опосередковано. Визнання ж не лише міняє мовчазну безоглядну згоду на згоду виразну, а й наділяє позитивну афективну відповідь елементами свободи та свідомим підпорядкуванням цінностям. Лише через визнання та поцінування добра відповідь стає нашою власною настільки, що її звершення сповна наділяє нас моральною цінністю та увінчує моральною гідністю.

Визнання та відмежування, однак, не вичерпують ролі нашої безпосередньої свободи в афективній сфері. Ми також можемо співдіяти з нашими афективними відповідями через інші вільні настанови. Коли виникає афективна відповідь, ми маємо можливість віддатися їй або відмовитись від цього. Ми можемо відвернутися від неї, боротися з нею за допомогою нашої волі, а можемо намагатися взагалі не думати про мотивуючий об'єкт і т. ін. Хтось відчуває, як глибока любов виникає в його душі, але не хоче дозволити, щоб ця любов заволоділа ним, бо остерігається переживань, які спричинили б глибокі зміни в його житті. Через страх перед силою любові, яка здатна перевернути звичну рутину його існування, він намагається зруйнувати її при самому корені, не думаючи більше про людину, якої стосується любов, зосереджуючись на інших речах. Цей вид навмисної відмови співдіяти з афективною відповіддю відрізняється від визнання чи відмежування. Така відмова не вимагає моральної мотивації і не має за передумову повної свідомості, властивої для морально свідомої людини<sup>12</sup>. Незважаючи на це, ми бачимо тут широке поле, відкрите для нашого вільного втручання в наші афективні відповіді. Це вільне втручання впливає не лише на вчинки, які ми можемо здійснювати під впливом афективної відповіді, а й на її остаточне зникнення. Наша воля відіграє неабияку роль у розвитку наших афективних відповідей. І ці вільні втручання набувають іще більшого значення, якщо їх викликає визнання чи відмежування, тобто коли вони мають характер органіч-

---

<sup>12</sup> Відмова співпрацювати в цьому сенсі з афективною відповіддю, втеча від неї, може також бути наслідком якогось підсвідомого спротиву. В такому разі вона дуже далека від того, щоб бути ставленням нашого вільного ядра до афективної відповіді, а має характер звичайної перешкоди. Ця відмова стає на заваді повній актуалізації нашої свободи. У нашому контексті, однак, ми залишаємо все це поза розглядом. Тут нас більше цікавить співпраця (чи відмова від неї), що має свідомий характер, хоч і не обов'язково є санкцією (чи відмежуванням).

ного продовження процесу, який відбувається як у визнанні, так і у відмежуванні. Зрозуміло, що у визнанні афективної відповіді морально свідомою людиною не обмежується цією остаточною внутрішньою співдією, а, так би мовити, свідомо вміщує себе у відповідь, дає свободу її динамізмові, добровільно сприяє їй шляхом зосередження свого духовного погляду на об'єкті, що зумовлює її відповідь, навмисно уникає всього, що могло б завадити плавному потоковій її відповіді й т. ін. Так само й морально свідомою людиною, яка відмежується від афективної відповіді, не обмежуватиметься лише анулюванням цієї відповіді, а прагнучи знищити її, замикатиметься й відвертатиметься — одне слово, здійснюватиме усі можливі форми вільного втручання. Якщо ці різноманітні залучення нашої свободи до афективної відповіді впливають із визнання чи відмежування, вони так само підносяться на вищий щабель. Вони набувають характеру співдії чи протидії, впливаючи з найвищою свободою людини й виникаючи з остаточного „співзвучання“ з логосом світу цінностей.

Попереднє дослідження стосувалося ролі нашої свободи щодо афективних відповідей, що мимовільно виникли в нас. Темою була наша внутрішня співдія з ними або відмежування від них. У перебігу дослідження ми переконалися, що визнання містить у собі щире бажання та прагнення до того, що відповідь „повинна“ існувати. В цій глибокій актуалізації нашої свободи ми потверджуємо її існування. Акт відмежування означає, що ми бажаємо зникнення цієї відповіді. Це нову підводить нас до питання, яке вже було поставлене в іншому контексті. Яка роль нашої свободи у виникненні та зникненні афективних відповідей? Тепер, коли вже з'ясовано новий вимір свободи, якою людина володіє у владі над визнанням та відмежуванням, ця проблема виринає у новому світлі.

## ГЛАВА 26

### НЕПРЯМИЙ ВПЛИВ ЛЮДСЬКОЇ СВОБОДИ

**Н**епрямий вплив, який ми маємо на наші власні афективні відповіді, полягає у приготуванні в нашій душі ґрунту, на якому могли б спонтанно виникати правильні й не виникати неправильні з моральної точки зору афективні відповіді. Таке втручання має за передумову моральну свідомість та актуалізацію глибинної свободи, що міститься у визнанні та відмежуванні.

Щоб зрозуміти природу цього непрямого впливу, слід насамперед розглянути перепони, які перешкоджають виникненню правильних відповідей, а також ті джерела в людині, які сприяють появі неправильних відповідей. Афективні відповіді, як і афективні зворушення, передусім залежать від того, що ми називаємо характером людини, її серцем, її чутливістю до добра і особливо її понадактуальною настановою, її загальним внутрішнім спрямуванням.

Тут ми торкаємося проблеми, яка, за великим рахунком, виходить за межі сфери афективних відповідей та зворушень. Вона пов'язана з питанням ролі, яку відіграє свобода людини щодо її характеру, тривалих якостей її природи. Ця проблема охоплює також роль людської свободи у набутті чеснот, подоланні моральних вад, моральному вдосконаленні власної особистості. Саме у формуванні власної особистості наша непряма свобода виявляє свою першочергову важливість та значення. Однак афективні відповіді та зворушення залежать від нашого характеру, нашої чутливості до цінностей, габітуального стану бадьорості нашої свідомості, наших понадактуальних настанов та відповідей. Тож наш вільний вплив на виникнення чи зникнення афективних відповідей, як і на афективне зворушення якимсь добром чи його відсутність, можливий лише при зміні нашого характеру.

Елементи, які зумовлюють характер окремої особи, є надзвичайно складними. Згадаємо лише основні з них. По-перше, існує природна схильність особи, як-от потенційна можливість особи сприймати цінності та відповідати на них, її темперамент, особлива спорідненість з певними сферами добра — як, наприклад, артистична чутливість, її особливі таланти та обдарування. Можемо підсумувати всі ці елементи як „придане“, яким володіє людина від природи і яким не може сама себе наділити. Це „придане“ охоплює нахили темпераменту, сферу

інстинктів людини, її духовні обдарування та таланти, її психічні нахили, а також загальну потенційну можливість її здібностей, тобто об'єм тієї посудини, в яку може вміститися її особистість.

Ця перша група елементів є поза нашою свободою. Ми не здатні наділити самі себе спорідненістю, якою не володіємо, чи потенційними можливостями, яких не маємо від природи. Стосовно цього природного „приданого“ доречними є слова Господні: „Хто з вас, трудившись, може додати до віку свого хоча б один лікоть?“ (Лк. 12, 25).

Друга група елементів, які відіграють певну роль у формуванні характеру особи, складається з впливів, яких людина зазнає ззовні. Ці впливи включають її освіту, оточення, в якому вона живе, любов, яку отримує, чи гніт, від якого страждає, осіб, які впливають на неї, книжки, які вона читає, світ, яким вона пересувається, й т. ін.

Частково ці елементи перебувають поза нашою владою, а частково є досяжними для нашого вільного впливу. Дитина не може вільно вибирати свою освіту чи оточення, в якому живе. Але часто доросла людина має повну владу обирати оточення, в якому хоче жити, речі, які дають поживу для її розуму, осіб, з якими вона вступає в контакт, і т. ін.

По-третє, у житті особи трапляються окремі вагомі пережиття, які розвивають у ній певні нахили або деформують інші. Такі пережиття позначають її природу особливим чином, створюючи, наприклад, загальний стан стурбованості чи недовіри (внаслідок сильного розчарування) чи пом'якшуючи її егоїзм через пережиття зверненого до неї великого милосердя. Очевидно, що ця третя група факторів повністю мумлена з-під нашого вільного впливу.

Четверта група визначальних факторів, що відіграють роль у формуванні характеру особи, — це спосіб, яким людина „засвоює“ усі свої пережиття. Це і її вільне ставлення до них, і те, чи кається вона після того, як стала жертвою гріха. Чи відкидає вона приниження, чи свідомо й терпляче сприймає його? Чи з головою занурюється у свої ілюзії, чи залишається відкритою для справжньої дійсності? Чи узагальнює окремі пережиття та схильна до упереджень, чи, навпаки, обережна з висновками і намагається враховувати в них будь-яку важливу деталь?

Ця четверта група елементів цілковито перебуває у сфері нашої свободи, принаймні потенційно. Хоча спосіб, яким ми „засвоюємо“ *тінди* (франц.: середовище, оточення. — *Ред.*), що нас оточує, та ризик переживання, яких зазнаємо, може часто супроводжуватися невикористанням нашої свободи і полягати в тому, що ми дозволяємо, щоб нами керували наші підсвідомі реакції чи мимовільні відгуки, — незважаючи

на це, ми об'єктивно маємо владу втрутитися з нашою свободою. Ми зовсім не змушені поступатися нашим мимовільним відгукам.

Врешті, слід звернутися до загальної понадактуальної настанови людини. Загальні понадактуальні відповіді на цілу сферу добра і цінностей є найвизначнішим фактором людського характеру. Ці відповіді, як ми побачимо згодом, є самим ядром людських чеснот і вад.

Роль свободи в загальних понадактуальних настановах викликає особливу цікавість, як і роль свободи у здобутті чеснот. Зміна нашої понадактуальної настанови стосовно якоїсь сфери добра, наприклад тілесного комфорту, не є в нашій безпосередній владі, як, наприклад, конкретний акт волі чи, у глибшій сфері, визнання та відмежування. Однак ми спроможні втручатися непрямым чином, усуваючи перешкоди, які стоять на заваді тому, щоб морально добрі, загальні понадактуальні відповіді запанували в нашій душі. Ці загальні понадактуальні відповіді є опорою моральної особистості людини. Їхня наявність є духовно визначальним фактором.

Саме тут проявляється найважливіша роль нашої непрямої свободи. У сфері людського непрямого впливу та її співдіючої волі містяться найвизначніші моральні завдання людини. Тепер зрозуміло, чому моральна досконалість, володіння моральними чеснотами і навіть афективна відповідь любові до Бога та нашого ближнього можуть бути для нас моральними обов'язками. Тепер зрозуміло, чому ми відповідальні за свою моральну недосконалість та відсутність повноцінної відповіді любові. Це стає зрозумілим, шойно ми беремо до уваги існування співдіючої волі та можливість непрямого впливу, а також пов'язану з ними відповідальність.

Щоправда, треба сказати, що у виняткових випадках сфера прямого впливу людини може суттєво розширюватись. Не обговорюючи питання, чи така надзвичайна можливість надається кожній людині хоча б один раз у житті, хочемо зазначити, що певним особистостям у певний момент такий дар, безперечно, дається. Йдеться про ті випадки, коли людина опиняється на роздоріжжі й тоді її рішення сягає, так би мовити, глибшої сфери, яка переважно усунута від нашого прямого впливу. В такий момент людина може прорватися крізь свої понадактуальні настанови, може надати їм рішучого повороту. Коли св. Франциск поцілував прокаженого, це був учинок, в якому він не лише подолав свою мимовільну огиду, а й розірвав пута, які прив'язували його до певної сфери добра, звільнив себе від призвичаєного ув'язнення в певній сфері чуттєвості. Цю свободу, однак, треба назвати

у певному значенні співдіючою, оскільки вона має за передумову надзвичайний дар, яким ми не спроможні обдарувати самих себе. Звичайно, актуалізація нашої свободи у цих виняткових випадках має характер не стільки визнання чи відмежування, як рішучого втручання. Це, так би мовити, продовження безпосередньої влади нашої вільної волі. Саме по собі це продовження, однак, є даром, який зовсім не перебуває у нашій владі.

Отже, ми бачимо, що наша свобода відіграє визначну роль у підготованні ґрунту для виникнення наших афективних відповідей, а також у формуванні способу нашого афективного зворушення. Як уже було згадано, не можна розглядати підготовання цього ґрунту лише з цієї точки зору, яку роль воно відіграє для афективних відповідей та зворушення. Вже саме по собі воно, безперечно, має неабияке моральне значення. Моральне значення перетворення нашої природи, до якого, наприклад, прагнуть усі аскетичні практики, тобто завдання морального удосконалення з метою досягнення вищого морального стандарту, стосується зміни самої основи нашої особистості. Це є частиною виконання Христового наказу: „Будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий“.

## РОЗДІЛ III

# ДЖЕРЕЛА МОРАЛЬНОГО ДОБРА

### ГЛАВА 27

#### ТРИ СФЕРИ МОРАЛЬНОСТІ

У попередньому дослідженні ми вказали на різні елементи, необхідні для моральної цінності людського акту. Передусім, це повинна бути ціннісна відповідь. Якщо ми вмотивовані лише суб'єктивно задовольняючим, наша настанова не може бути наділена моральною цінністю у прямому значенні слова. Ця настанова як така не обдарує нікого моральною цінністю.

Але, з іншого боку, цей акт має бути чимось більшим, ніж звичайною ціннісною відповіддю. Цінність, яка мотивує нашу відповідь, повинна бути морально значущою цінністю. По-третє, ціннісна відповідь має базуватись на усвідомленні морального значення ситуації й містити в собі загальну волю бути морально добрим. По-четверте, ціннісна відповідь повинна бути вільною. Ця четверта умова *a fortiori* виконується у кожній вольовій ціннісній відповіді, оскільки воля за самою своєю природою є вільною. Афективні відповіді, однак, для того щоб бути причетними до людської свободи і завдяки цьому стати носіями моральних цінностей, мають бути визнані.

Існують три основні сфери, де можна зустріти моральне добро. Перша — це сфера вчинків. Кожна етична система бере її до уваги. Деякі філософи навіть обмежували моральне добро виключно до цієї сфери. Тут, як уже було вказано, панує воля. Кожний вчинок обов'язково впливає з акту волевиявлення та керується ним. Воля керує вчинками в наказовий спосіб. Вона є їхнім паном. Хоч воля не обмежується вчинками, а виконує визначну функцію також у сфері нашої непрямой влади, сфера вчинків залишається привілейованим царством волі, і саме тут вона досягає найповнішого та безпосереднього морального значення<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Поп.: Dietrich von Hildebrand. *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*; а також: *Die Idee der sittlichen Handlung* (Поняття морального вчинку). — Halle: M. Niemeyer, 1916.

Наступною є сфера конкретних відповідей. Вона включає в себе як поштові відповіді, які залишаються іманентною активністю, що не завершується вчинками, так і афективні відповіді: каяття, любов, надію, пошану, радість, акти прощення, подяки та інші. Сталося так, що на цю сферу конкретних відповідей та актів звертали меншу увагу або навіть лежко відверто нехтували нею. Легко, однак, помітити, що саме тут перед нами постає справді неосяжна сфера морального добра та зла. Істині наших моральних суджень стосується цих актів. Ми захоплюємося морально благородним ентузіазмом, шляхетністю акту вдячності, нас ворушує моральна краса глибокого каяття, ми звеличуємо глибину та канал любові, возвеличуємо непохитну волю на шляху досягнення норми більшої моральної досконалості й т. ін.

Отже, сферу окремих відповідей треба виділити як незалежну ділянку моральності та відрізнити її від сфери вчинків. Розглядати конкретні відповіді лише з тієї точки зору, щоб вони можуть означати или можливого вчинку, було б значною помилкою. Радість св. Симеона, каяття Давида, благоговіння св. Йосифа перед тайною Воплочення, шалена любов св. Павла до Христа, яку він висловив у словах: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo* (Хотілося б мені померти, щоб із Христом бути) (Філіп. 1, 23) — усі ці настанови наділено величними моральними цінностями, навіть надприродними моральними цінностями. Вони проголошують Бога не через їхню непряму важливість для майбутніх учинків, а безпосередньо через себе самих. Вони самі настільки ж наділені моральними цінностями, як може бути наділений ними будь-який вчинок.

Третя основна сфера моральності — це тривкі риси характеру людини, тобто її чесноти та пороки, або моральні вади. Ця сфера є самою суттю моральності. Саме тут ми знаходимо такі моральні цінності, як щирість, чистоту, правдивість, справедливість, смирення. По суті справно це стародавні, так і середньовічні філософи завжди вбачали в цій сфері вершину всієї моральності.

Кожна з цих сфер має власне моральне значення, і ми не повинні розглядати будь-яку з них лише як передумову чи сприятливу диспозицію для якоїсь іншої сфери. Морально добрий вчинок збагачує світ, але тільки якщо виникає моральне добро, тоді як морально поганий вчинок означає моральний злом. Це охоче визнають. Ніхто не вважає, що вчинки є лише симптомом людського характеру, хоч за певних обставин це може бути його основним значенням. Чиясь довіра, наприклад, чи повага до гідної особи можуть бути зруйновані чи ослаблені внаслідок



того, що певний вчинок цієї людини лише підтверджує, що її характер відрізняється від того, яким його вважали. Брехню можна розглядати не лише як окремий жалюгідний вчинок, а й як симптом ненадійності людини. Ніхто, однак, не збирається обмежувати всю сферу вчинків лише симптоматичним вираженням чеснот чи вад людини. Кожна людина погодиться зі значущістю виразу: „Шкода, що ця благородна людина впала і вчинила так неморально.“ Коли Лодовіко, згадуючи про вбивство, вчинене Отелло, закінчує словами:

О ти, Отелло! Який був таким добрим,  
Потрапив до проклятого рабства,  
Що можна сказати тобі?<sup>2</sup>

— то тут виразно розкривається моральне значення вчинку як такого.

Часто, однак, не визнавали автономне моральне значення сфери окремих вольових чи афективних відповідей. Нею або цілковито нехтували, або розуміли її лише як сприятливе чи несприятливе джерело вчинків або ж як елемент, що їх супроводжує. Також бувало, що афективні відповіді тлумачили як відповіді вольові. Любов вважали морально доброю тільки тому, що вона може бути спонукою для багатьох морально добрих учинків чи просто сприятливим елементом для них. Інші прирівнювали любов до звичайного акту волевиявлення. Моральна цінність самих афективних відповідей, незалежно від будь-яких можливих учинків як їхніх наслідків, часто залишалася непоміченою. Так само нехтували й особливою моральною цінністю, нерозривно пов'язаною з їхнім афективним характером. Те саме треба сказати й про етику Канта, де моральне значення приписане лише волі<sup>3</sup>. Правильно, що Кант не обмежує моральність до вчинків, оскільки, на його думку, воля може бути морально доброю й сама по собі, а не тільки тоді, коли приводить до вчинків. Навіть якщо вчинок стає неможливим через якісь випадкові перешкоди, воля, за Кантом, зберігає своє повноцінне моральне значення. Незважаючи на це, моральність тут більш-менш обмежена сферою вчинків, оскільки добра воля, за Кантом, завжди стосується вчинку — навіть тоді, коли не веде до нього<sup>4</sup>. У будь-яком

<sup>2</sup> Шекспір. *Отелло*. — Дія 5, сцена 2.

<sup>3</sup> Пор.: Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Основні метафізики моралі). — München: Bremer Presse, 1925. — S. 1.

<sup>4</sup> Питання, чи мав Кант на думці також волю набувати чесноти й морально змінюватись, залишаємо тут без розгляду.

разі, для Канта афективні відповіді не мають жодного морального значення, як видно хоча б з його розрізнення між патологічною та моральною любов'ю<sup>5</sup>.

Позиція Арістотеля щодо цієї проблеми є дещо складнішою. З одного боку, він погоджується, що радість може втілювати моральну цінність, коли стверджує, що добра людина не лише бажає добра, а й радіє йому<sup>6</sup>. З іншого боку, він настільки ототожнює моральну сферу зі сферою вчинків, що у ній просто не залишається місця для споглядальної позиції. За Арістотелем, усе, що належить до моральної сфери, повинно бути транзитивною, або перехідною, дією. Оскільки любов, радість, пошана, ентузіазм та надія є типово споглядальними актами (незалежно від того, до яких учинків вони можуть спонукати), весь моральний наголос лягає, згідно з Арістотелем, на сферу вчинків.

Однак украй важливо розуміти, що ці афективні відповіді наділені власною моральною цінністю, що здійснення справжнього акту милосердя, каяття чи радості щодо навернення грішника вже саме по собі є моральним добром, унікальним збагаченням світу, повноцінною моральною реальністю, а не просто сприятливою умовою для морально доброго вчинку. Не менше слід остерігатися й тлумачення афективних відповідей лише як таких собі симптомів чеснот чи, у кращому разі, як засобів для надбання чеснот.

Втім, Кант цілковито знехтував не тільки афективними відповідями, а й сферою чеснот<sup>7</sup>. Тим самим шляхом пішли після нього чи не більшість філософів етики. На протипагу такому поглядові на чесноти, сформування етика (як і етика св. Августина та св. Томи Аквінського) наважалася чеснотам великого морального значення<sup>8</sup>.

Слід наголосити, що чесноти є самобутньою актуалізацією моральних цінностей — цілком відмінною від окремих відповідей та вчинків. Чесноти аж ніяк не є лише схильністю до морально правильної дії. Їх не можна тлумачити лише як потенційну можливість окремих відповідей та вчинків. Вже самі по собі вони є цілком повноцінним моральним

<sup>5</sup> Пор.: Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft* (Критика практического разума). — Leipzig: Felix Meiner, 1920. — S. 105 і д.

<sup>6</sup> Пор.: Нікомахова етика I, 1099a.

<sup>7</sup> Пор.: Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. — S. 2.

<sup>8</sup> Природа чеснот розглядається у багатьох діалогах Платона. Так само Арістотель приділяє значну увагу дослідженню чеснот. Ще більшу роль вони відіграють в етиці св. Августина. А св. Тома Аквінський присвячує їм *secunda secundae*.

добрим і моральною реальністю. До цього питання ми повернемося згодом.

### Сфера вчинків

Щоб чіткіше встановити різницю між першою та другою сферою моральності, коротко окреслимо природу самого вчинку.

Вживаючи термін „вчинок“, ми маємо на увазі діяльність, в якій із певною метою реалізується певний стан речей. Рятуючи потопельника, витягуючи його з води, ми здійснюємо вчинок. Вчинком є і роздавання милостині. Знову ж таки, дія з наміром захистити права іншої особи також є вчинком.

Вкажемо на деякі характерні ознаки будь-якого вчинку. Ми реалізуємо якийсь стан речей. Внаслідок нашого втручання у світі виникають об'єктивні зміни. Цей стан речей повинен завжди бути зовнішнім щодо самого вчинку, тобто має настати ще якась зміна, окрім суто реалізації нашої дії. Щоб здійснити вчинок, ми повинні не лише бути знаряддям цієї зміни, а й мати намір здійснити її. Якби ми були тільки ланкою причинного ланцюга, що приводить до виникнення якогось факту (наприклад, коли ми штовхаємо іншу людину тільки тому, що хтось інший нас підштовхнув), не могло б бути й мови про якийсь учинок. Про вчинок можна говорити лише тоді, коли діяльність, наслідком якої є певна зміна, є наміром нашої волі.

Вчинок, отже, містить у собі такі елементи: по-перше, знання про ще не реалізований стан речей та його цінність; по-друге, акт волевиявлення, вмотивований цінністю цього стану речей, разом з наміром його реалізації; по-третє, діяльність наших кінцівок, що керується наказами нашої волі і започатковує більш-менш складний причинний ланцюг, який мав би привести до виникнення відповідного стану речей. Цей третій фактор є *differentia specifica* (лат.: особлива відмінність. — *Ред.*) між вчинками та відповідями, адже саме тут довершується втручання в навколишній світ. Сюди входить свідоме, розумне використання усіх засобів, необхідних для реалізації поставленої мети, незалежно від того, мають вони функцію знаряддя чи *causa proxima*.

Слід відрізнити вчинки не лише від тих дій та відповідей у нашій душі, які були названі „іманентною“ активністю на протизагу до перехідної. Їх також треба відрізнити від інших перехідних дій. Не кожна перехідна дія є вчинком у повному значенні слова. Приймання їжі, прогулянка, читання, куріння, накручування годинника, плавання й таке інше не є вчинками у повному значенні слова. Вони, звісно,



мають із вчинками дещо спільне, хоча б тому, що не є іманентними<sup>9</sup> діями як відповіді радості чи смутку, акти висновку чи переконання. Але вони різняться від справжніх учинків тим, яку роль відіграє тут і там воля. По-друге, у справжньому вчинку стан речей, який реалізується, є значно автономнішим, більш незалежним від самої активності<sup>10</sup>.

У всіх учинках виконувана активність має виключно характер засобу, а наголос ставиться на здійсненні самого стану речей. Мало того, цей стан речей мусить мати певну важливість. Чищення зубів, миття рук — хоч усе це й приводить до здійснення якогось стану речей (а саме, що руки та зуби стають чистими), все ж не можна назвати це вчинками у повному значенні слова. Їхній габітуальний характер (у значенні періодичної повторюваності цих речей) не дозволяє нам називати їх учинками в повному значенні слова. Ми хочемо закріпити термін „вчинок“ за повноцінним та характерним втручанням, у якому за допомогою певних засобів із певним наміром реалізується стан речей, що має певну важливість, характер унікальності та є виразно відокремленим від нашої діяльності.

Отже, вчинок у повному значенні слова відрізняється не лише від повторюваних дій, а й від будь-якого виду діяльності, що має характер праці. Ні створення мистецької речі, ні написання філософської книги, ні праця ремісника (вироблення взуття), ні водіння машини не можна вважати вчинками у повному значенні слова. Водіння машини, однак, може бути частиною вчинку — якщо, наприклад, втікати нею від переслідувачів<sup>11</sup>. Сама по собі балачка з іншою особою ще не є вчинком. Якщо ж вона означає заяву на когось у поліцію, це, безперечно, — вчинок<sup>12</sup>. Приймання їжі не є вчинком, а голодного нагодувати — є, ще й яким. Звідси випливає, що не сам вид діяльності

<sup>9</sup> Ця „іманентність“ афективних відповідей анітрохи не суперечить їхній трансцендентності і радше свідчить про їхню докорінну відмінність від вчинків, для яких характерний транзитивний характер.

<sup>10</sup> Пор.: Арістотель. *Нікомахова етика* I, 1.

<sup>11</sup> На перший погляд може здатися, що ми не робимо різниці між учинком і втручанням, наділеним моральною значущістю. Це, однак, не так. Втеча від переслідувачів цілком може бути й морально нейтральною. Чи, скажімо, придбання або продаж будинку — теж приклади морально нейтральних учинків.

<sup>12</sup> У суто формальному, не обов'язково шляхетному, значенні слова, коли ми з метою похвали кажемо про когось, що з його боку це був справжній вчинок. (Прим. ред.)

вирішує, чи є вона вчинком, адже одна й та сама діяльність одного разу може бути частиною вчинку, а іншого — взагалі не приводить до жодного вчинку<sup>13</sup>.

Після короткого окреслення природи вчинку в повному значенні слова без особливих труднощів можна помітити, як проявляється моральність у цій сфері. В кожному морально доброму вчинку воля, що наказово керує ним, повинна бути ціннісною відповіддю, а об'єкт (тобто стан речей, який здійснюється через вчинок) — добром, наділеним морально значущою цінністю. Ця морально значуща цінність може бути прямою чи непрямою. Але як тільки наша воля вмотивована суто чимось суб'єктивно задовольняючим і не має ніякого відношення до чогось важливого-в-собі, вчинок не може мати жодної позитивної моральної цінності. Якщо ми втручаємось у справи іншого, укладаючи з ним діловий контракт, щоб забезпечити для себе вигідний фінансовий прибуток, наш учинок як такий є морально нейтральним. Навіть якби стан речей, який реалізується, був наділений морально значущою цінністю, але наш учинок не був мотивований нею і вона не відіграла жодної ролі в нашій мотивації, цей вчинок не мав би жодної моральної цінності. Якщо хтось допомагає іншій особі, лише сподіваючись на користь для себе, моральна цінність вчинку є втраченою, хоч не обов'язково, щоб сам учинок став від цього в якомусь сенсі морально злим.

Як бачимо, щоб учинок був морально добрим, він повинен реалізовувати стан речей, наділений морально значущою цінністю. Мало того, воля, що в наказовий спосіб керує ним, повинна бути вмотивована цією морально значущою цінністю, включаючи в себе також відповідь на її моральне значення та загальну волю бути морально добрим.

Однак, називаючи необхідні умови, які гарантують моральну цінність учинку, ми відповіли лише на найбільш елементарне запитання серед усіх інших, що виникають стосовно цієї сфери<sup>14</sup>. У майбутній

<sup>13</sup> Пор.: Dietrich von Hildebrand. *Die Idee der sittlichen Handlung*.

<sup>14</sup> У цьому зв'язку наведемо лише найголовніші питання. Наприклад, від чого залежить ієрархічна відмінність серед морально добрих учинків? Адже один морально добрий вчинок за ступенем своєї моральної цінності може відрізнитися від іншого, причому тут можливі які-завгодно пропорції. Так, за своєю моральною цінністю мучеництво стоїть на голову вище від подання милостині. Від яких чинників залежить ця відмінність? Друга засаднича проблема стосується питання, яким чином учинок стає морально поганим. Скажімо, простої відсутності чинників, визначальних для морально доброго вчинку, ще недостатньо, щоб вважати його морально поганим. Таким чином,



праці, про яку вже було згадано кілька разів, ми запропонуємо дослідження сфери вчинків, у якому згадані проблеми розглянемо ґрунтовніше.

### *Сфера відповідей*

Сфера окремих конкретних відповідей (як актуальних, так і понадактуальних), яку ми повинні чітко відрізнити від сфери вчинків, пропонує для етичного дослідження справді широке й багате поле. Саме тут виявляється неймовірне багатство та багатогранний характер моральних цінностей. Ця сфера охоплює акти величного самозречення і прощення, священну радість через навернення грішника і смиренне прийняття приниження. Саме в цій сфері людина натрапляє на моральну цінність непохитної довіри та благородного співчуття, зворушливого смирення та свободи, притаманної глибокому каяттю. Тут ми знаходимо найвеличніший з усіх людських актів — благоговійну любов до Бога та милосердя до свого ближнього. Саме тут проявляються всі типи та нюанси морального зла та злоби — нищість заздрості чи зловтіхи, жах отруйної ненависті, моральне зло зарозумілої зневаги до іншої особи, потворність гніву.

Джерела морального добра *вольових* відповідей, які не приводять до вчинків і не проявляються в них, є такими самими, як і у вчинків. Але щоб *афективні* відповіді могли стати носіями моральних цінностей у повному значенні слова, вони повинні бути визнані і через це визнання брати участь у людській свободі. Попередній аналіз природи ціннісних відповідей і особливо співдіючої та непрямой свободи мав усунути перешкоди, які переважно заважають належному розумінню моральних цінностей афективних відповідей. Він викриває хибність точки зору, що якщо любов, радість, каяття не тлумачити як вольові

з'ясування коренів моральної антицінності вчинку складає окрему проблему. Тут також можна поставити питання, які чинники визначають ерархічну відмінність серед моральних антицінностей вчинків. Ще однією ваговою проблемою є питання нездійснення морально добрих учинків. За яких умов це стає морально поганим? Адже часто це означає лише відсутність моральної цінності. Лише там, де певний вчинок є змістом морального обов'язку, його нездійснення призводить до виникнення моральної антицінності. Це, своєю чергою, ставить перед нами класичну проблему: від чого залежить морально обов'язковий характер окремого вчинку? Присутність яких чинників необхідна для того, щоб учинок був не лише морально добрим, а й об'єктом морального обов'язку?

відповіді, то вони втрачають будь-яку можливість ставати носіями моральних цінностей. Переконавшись, що джерелом моральної доброти вольових відповідей є характер вільної відповіді на морально значущу цінність, ми тепер спроможні зрозуміти, що визнані афективні відповіді також володіють необхідними умовами для наділеності моральними цінностями. Незабаром ми переконаємось також у тому, що в цій сфері існують особливі моральні досконалості, якими не володіють вольові відповіді.

Так, різноманітність у сфері вчинків визначається виключно природою реалізованого факту та відмінністю між засобами, необхідними для досягнення цієї мети. Між порятунком людського життя та милостинею справді існує велика різниця, як і між оголошенням війни королем та покаранням неслухняної дитини її батьками. Ці відмінності визначаються виключно метою та засобами її досягнення. Проте серцевина вчинків завжди залишається однією й тією самою, а саме — вольовою відповіддю. У сфері ж окремих відповідей міститься широка різноманітність настанов. Ми вже наголошували, що волевиявлення, ентузіазм, радість, надія, благоговіння та любов, навіть якщо й вмотивовані однією й тією самою цінністю, відрізняються одне від одного своїм „внутрішнім словом“. Прикметно, що ця різниця між внутрішніми словами відповідей, яка визначає їхню особливу природу, стосується різновиду поєднання, що встановлюється через саму відповідь із добром та його цінністю.

Ми вже зазначали, що існує глибокий, змістовний зв'язок між внутрішнім словом ціннісної відповіді та добром, наділеним цінністю, на боці об'єкта. Тепер додамо, що будь-яке внутрішнє слово зумовлює особливий спосіб прилучення до духу цінності. У внутрішньому слові кожного різновиду ціннісної відповіді проявляється новий аспект єдності з добром, наділеним цінністю. Тож навіть тоді, коли дві афективні відповіді спрямовані на один і той самий об'єкт, вони будуть відрізнятися одна від одної своїм підходом до цінності. Щоправда, деколи відмінність між внутрішніми словами може також відповідати різним аспектам однієї й тієї самої цінності. Відмінність, яка стосується аспекту поєднання з добром, наділеним цінністю, є особливо промовистою, якщо порівняти внутрішнє слово волевиявлення з афективною відповіддю радості.

Наше волевиявлення з наміром реалізувати якусь високу цінність має унікальну досконалисть. Його внутрішнє слово не порівняти з внутрішнім словом інших відповідей, адже через волевиявлення ми



спричиняємося до появи добра. Мало того, тут ми особливим чином віддаємо себе добру, деколи всупереч нахилам нашої природи і навіть бажанням нашого серця. Ми віддаємо себе рішуче, вагомо, остаточно. Зі свого боку, радість через існування добра, наділеного цінністю, містить у собі підпорядкування нашого серця добру, викликає значно тісніше та якісне поєднання з цінністю, внаслідок чого добро та його існування стає нашою сокровенною, особистісною справою. Все це становить досконалість, якою не володіє воля. Чи, скажімо, благоговіння містить у собі елемент підпорядкування та пошани, по-особливому віддаючи належне тому фактові, що цінності походять згори.

Так само, розглядаючи любов, не важко виявити, що її внутрішнє слово теж має унікальну досконалість. Елемент самовіддання в любові не порівняти із жодною іншою ціннісною відповіддю. Поміркуймо хоча б про різницю між тим, коли нас поважають і коли нас люблять. Ніхто не сумнівається, що ці дві речі — як небо і земля. Коли нас люблять, ми отримуємо незрівнянно більше, ніж коли нами захоплюються, поважають чи навіть коли ставляться з певним „благоговінням“. Внутрішнє слово любові вміщує в собі найбільше, яке тільки можна уявити, зацікавлення коханою людиною, сокровенне співзвучання з цінністю об'єкта, найтісніше єднання з добром, якому призначене це слово<sup>15</sup>. Любов є найбільш всеохопною, основною та сокровенною ціннісною відповіддю.

Отже, як бачимо, будь-яка ціннісна відповідь має особливу досконалість завдяки своїй співзвучності та узгодженості з цінністю на боці об'єкта, своєму прилученню до її духу та участі в ній. Таким чином, особливе єднання з наділеним цінністю морально значущим добром надає кожній афективній відповіді притаманну їй моральну цінність, про що переконливо свідчить порівняння радості з волевиявленням, а особливо розгляд любові. Це, однак, не означає, що якась одна афективна відповідь обов'язково буде перевищувати іншу за умови, що в обох відповідях виконано всі загальні вимоги для наявності моральних цінностей<sup>16</sup>. Багато афективних відповідей можуть мати самі по собі ту саму моральну цінність. Існує, проте, ерархія серед специфічних моральних цінностей різних афективних відповідей. Ступінь участі та

<sup>15</sup> Пор.: Dietrich von Hildebrand. *Metaphysik der Gemeinschaft*. — I Teil, 4 Kap.

<sup>16</sup> Радість є, *ceteris paribus* (лат.: за умови рівності всіх інших аспектів. — Ред.), на тому самому моральному рівні, що й піднесення.



ступінь самовіддання можуть надавати одній афективній відповіді вищу моральну цінність, ніж іншій. Саме в цьому контексті знову ж таки виявляється вищість любові над усіма іншими ціннісними відповідями.

Досліджуючи особливості природи різних ціннісних відповідей, виявляємо, що деякі з них, як-от радість, любов, а передусім поклоніння, мають виразно споглядальний характер. Надзвичайно важливо зрозуміти, чому неможливо погодитись із думкою Арістотеля, що моральність та споглядальні настанови виключають одне одного. Арістотель постулює, що моральність та моральні чесноти стосуються лише практичної сфери і, відповідно, що споглядальний вимір та моральність є несумісними. Споглядальний елемент закріплюється за пізнавальними чеснотами, такими як філософська мудрість, в яких Арістотель (до речі, через їхній споглядальний характер) вбачає щось вище за чесноти моральні<sup>17</sup>. Хоч Арістотель і має рацію, надаючи перевагу споглядальній настанові над активною, все ж він допускається серйозної помилки, коли обмежує моральність практичною сферою, що також зраджує його дещо хибне уявлення про споглядання:

Вже в античний період надавали значну перевагу споглядальній поставі над поставою активною. Промовистим свідченням цього є прекрасні слова Арістотеля стосовно діанестичних (пізнавальних) чеснот наприкінці „Нікомахової етики“. Антична думка, однак, помилково обмежує споглядання пізнавальною сферою. Таке ототожнення хибує подвійною помилкою. По-перше, не кожний пошук знань містить у собі споглядання. Науковець, який напружено працює задля певних результатів і просувається від факту до факту до вирішення проблеми, виконує свою дослідницьку працю не з наміром споглядання. Лише інтуїтивне проникнення в сутність речі та свідоме „перебування“ в усталеній правді є справді споглядальними настановами. По-друге, споглядання охоплює не лише пізнання, а й свідомий стан афективного зворушення цінністю, перебування в блаженстві, зумовленому світлом краси та добра. *Frui*, „насолюдження“ цінністю, „поглинання“ красою — ці настанови є за своєю природою чистим спогляданням. Відповіді радості, любові та поклоніння є типовим втіленням споглядання. Так, Марія Магдалина не лише слухала слова Господа, а й з любов'ю та поклонінням „занурювалась“ у блаженну присутність Ісуса<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Пор.: *Нікомахова етика* X, 1177a і д.

<sup>18</sup> Див.: Dietrich von Hildebrand. *Transformation in Christ*. — Ch. 6, p. 93.

Визначна цінність, притаманна спогляданню, в жодному разі не є виключним привілеєм сфери пізнання чи інтелекту. Лінія поділу, яка відмежовує споглядальні настанови від неспоглядальних (тобто активних), проходить через сфери як знань, так і відповідей, розділяючи кожна з них на дві різні підсфери. І лише звільнившись від хибного уявлення про споглядання та споглядальні настанови, ми зможемо належно оцінити ту роль, яку приписує любові ап. Павло, кажучи: *Caritas nunquam excedit* (Любов ніколи не минає).

При порівнюванні внутрішнього слова різних ціннісних відповідей нас може вразити ще одна річ фундаментальної ваги. Деякі ціннісні відповіді, наприклад любов та вдячність святого, володіють моральною цінністю, яку вони завдячують не лише єднанню з цінністю на боці об'єкта чи зацікавленню нею<sup>19</sup>. Милосердя, яке за своїм характером є виливом доброти й актуалізацією внутрішньої моральної доброти, є морально добрим не лише тому, що є відповіддю на цінність об'єкта. Що мається на увазі, прояснюється одразу ж, як тільки порівнюємо волевиявлення з любов'ю. Воля, безперечно, володіє високою онтологічною цінністю, будучи завдяки своїй свободі однією з найістотніших ознак людської особи як *imago Dei*. Але очевидним є також і те, що акт волевиявлення завдячує свою моральну цінність тому, що він є відповіддю на добро, яке володіє морально значущою цінністю. Всю свою моральну доброту він отримує внаслідок зацікавлення добром, наділеним цінністю, що втілюється в особливому внутрішньому слові *вазі*.

Щойно ми абстрагуємося від цінності об'єкта та участі в ній волі, акт волевиявлення володітиме лише онтологічними, а не моральними цінностями. З милосердям навпаки — навіть якщо ми й абстрагуємось від добра, наділеного цінністю, та нашої участі в ньому, моральна

<sup>19</sup> У своїх міркуваннях про милосердя, або любов святих, ми виходимо не з його характеру богословської чесноти чи того, наскільки воно вливає у людську душу самим Богом. Тут нашою вихідною точкою служить сам досвід милосердя, а не те, що каже нам про нього богослов'я. Свої думки ми будемо на досвіді незаперечної та очевидної реальності — любові святих, унікальний характер якої доступний і для філософського дослідження. Саме її Бергсон проголосив джерелом найвищої моралі у своїй праці *Les deux sources de la morale et de la religion*. Ми переконуємося, що ця любов має за передумову християнське Об'явлення як свій інтенціональний об'єкт. Вона можлива лише як відповідь Богові, об'явленому в Христі, та нашому ближньому, якого ми бачимо у Христовому світлі. Моральність святих є найважливішою темою етики, адже, крім того, що вона є новим, вона також є сповненням усєї природної моралі.

та цінність цієї настанови аж ніяк не зникає. Якщо пригадати любов св. Франциска Ассізького до тварин, легко збагнути, що величне добро, втілене в цій любові, не залежить лише від участі в добрі, наділеному цінністю. Це твердження вочевидь не означає, що моральна цінність любові може існувати незалежно від ціннісної відповіді. Ми не хочемо сказати, що моральна доброта може бути актуалізована без відповіді на цінність. Ми лише стверджуємо, що милосердя завдячує свою моральну доброту (яка має за передумову відповідь на цінність) не лише своєму характерові відповіді. Безперечно, будь-яка любов відрізняється від волевиявлення ще й тим, що вона за своєю суттю є саме ціннісною відповіддю. Акт волевиявлення може бути ціннісною відповіддю, але може нею й не бути — наприклад, коли він умотивований суто суб'єктивно задовольняючим. Саме поняття волі ще не дає нам пояснення, яка ж категорія важливості мотивувала нас. На противагу до цього, поняття любові містить у собі характер ціннісної відповіді. Кохана людина повинна виявити себе дорогоцінною, милою, благородною, прекрасною. Ми вже згадували цю відмінність<sup>20</sup>.

Проте того факту, що любов завжди є ціннісною відповіддю, ще не вистачає для пояснення її автономної моральної цінності (притаманної, скажімо, любові святих), незалежно від її зв'язку з добром, наділенням цінністю. Щоб зрозуміти, що моральна доброта любові не залежить лише від її характеру ціннісної відповіді, достатньо порівняти любов з іншими афективними відповідями, які теж за своєю суттю є відповідями на цінність. Повага, наприклад, завжди є ціннісною відповіддю. Неможливо поважати людину, якщо не вважати, що вона наділена цінностями. Однак, незважаючи на це, повага не володіє цією моральною добротою, яка виходить за межі її зацікавлення цінністю на боці об'єкта. Повага є морально доброю саме як відповідь на морально значущі цінності. Повага до морально благородної людини, безперечно, є чимось морально добрим, але ця доброта походить із зацікавлення добром, наділенням цінністю. Сама по собі повага не виявляє тієї внутрішньої доброти й актуалізації довіреного нам багатства, що є типовою ознакою милосердя. Стається так тому, що повага, хоч і є за своєю суттю ціннісною відповіддю, не володіє автономною моральною цінністю, тоді як милосердя, володіючи такою цінністю, мусить мати її завдяки іншим джерелам, а не лише завдяки своєму суттєвому характерові ціннісної відповіді.

<sup>20</sup> Див. гл. 17 „Відповідь на цінність“.



Порівнюючи милосердя з повагою, нас вражає відмінність у багатстві та своєрідності їхніх внутрішніх слів. Внутрішнє слово поваги немовби вичерпується оцінкою об'єкта. Не дивно, що вона має доволі хиткий, афективно убогий характер. Безперечно, повага є справжньою афективною відповіддю, а не простим судженням, в якому ми визнаємо за кимось певні цінності. Проте порівняно з іншими ціннісними відповідями — радістю, ентузіазмом чи любов'ю, повага найбільше нагадає звичайне судження про цінності людини. Щоб переконатися, наскільки багатшим є внутрішнє слово благоговіння від внутрішнього слова поваги, наскільки особистіснішим є його зміст, достатньо лише порівняти їх. Повага має найпрохолодніший та найформальніший характер — і, можливо, саме з цієї причини (окрім волі) Кант визнавав моральне значення лише за нею<sup>21</sup>. З цієї перспективи милосердя є немовби іншим полюсом. Тут внутрішнє слово набуває незрівнянного якісного багатства та вагомості.

Якісне багатство і своєрідність внутрішнього слова ціннісної відповіді справді пов'язані з тим, що вона має „свою власну“ моральну цінність, яка не зводиться до нашої участі в цінності об'єкта. Це не означає, однак, що „своя власна“ моральна цінність та якісне багатство є тотожними. Це також не означає, що якісне багатство є причиною „свої власної“ моральної цінності.

В милосерді знаходимо таємничу спонтанність: неначе в цій відповіді на цінність відкривається щось таке, що розливається багатючими потоками добра, переливаючись за межі самої ціннісної відповіді. Саме цей елемент чудово виражено традиційним терміном *bonum diffusivum sui* (лат.: добро себе поширює, роздаровує. — *Ред.*). Святий, чия любов обмежень (любов, яка може проявлятися, зокрема, і в його ставленні до тварин), виразно виявляє цей елемент милосердя, яке, будучи основною відповіддю Богові, також є унікальною участю в самій Божественній Любові.

Проте цю спонтанність любові (на якій не раз наголошував Макс Шелер) не можна тлумачити на зразок надлишку, що уподібнюється до витікання духовної енергії чи життєздатності. Саме цієї помилки не зміг уникнути Шелер у своїй праці *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Пор.: Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

<sup>22</sup> Max Scheler. *Vom Umsturz der Werte*. Т. I. Якщо Шелер і схилився до тлумачення християнського милосердя як рясного вияву внутрішнього багатства людини, то тільки тому, що намагався спростувати погляд Ніцше, з

Спонтанна щедрість любові, що переповнює вінця, особливо яскраво дає про себе знати в любові Бога до творінь, незбагненній для античності, а відтак для будь-якого людського розуму без Об'явлення. В милосерді, яке певним чином бере участь у божественній любові, ця спонтанність не є за своїм характером лише звичайним динамізмом, переливанням життя та енергії, де об'єкт стає нагодою для розкриття цього багатства. Навпаки, любов завжди містить у собі остаточне зацікавлення об'єктом і, таким чином, є більш зосередженою на коханій людині, ніж будь-яка інша ціннісна відповідь — на своєму об'єкті.

Опрацювання цього джерела моральної доброти в милосерді, яке ми назвали актуалізацією сокровенного ядра всієї моральної доброти<sup>23</sup>, а також довіреного людині незбагненого скарбу доброти, який може бути актуалізований лише в ціннісній відповіді, надзвичайно тісно пов'язане з засадничою проблемою зв'язку між природною моральною добротою та моральністю святих — плодами Святого Духа, як називає їх ап. Павло, любов'ю, що розкривається лише у відповіді Богові через Христа та в участі в любові Самого Христа.

Ця проблема (у застосуванні до сфери окремих ціннісних відповідей) стосується з'ясування відмінності між ціннісними відповідями, можливими без божественного Об'явлення, і такими, що мають його за передумову як свій інтенціональний об'єкт. До таких належать, наприклад, любов до Христа, християнська любов до ближнього, свята радість, справжнє смирення та багато інших.

### *Сфера чеснот*

Ми вже згадували, що чесноти не слід плутати зі схильностями до правильної дії чи відповіді. Називаючи людину чистою, справедливою чи щедрою, ми маємо на увазі щось більше, ніж лише її здатність діяти слушно з моральної точки зору. Інакше моральна цінність чеснот була б лише потенційною можливістю. Коли ми говоримо про чесноти, то йдеться про якісну характеристику особи, яка повністю актуалізована в ній і може проявлятися як у виразі її обличчя, так і в її поведінці. На відміну від цього, потенційна можливість діяти як така не має якісного характеру і не може проявлятися у поведінці особи.

---

якого впливало, що коріння милосердя слід шукати у ментальності людей, обділених життям та його дарами.

<sup>23</sup> Це буде однією з головних тем нашої наступної праці у ділянці стику.



Поза тим, чесноту слід відрізнити ще й від звичайної здібності, наприклад здібності до гри на фортепіано, яка також має виразний характер чогось потенційного. Здібність отримує своє здійснення через її тренування: в нашому прикладі — це гра на фортепіано. Цього не скажеш про моральні чесноти. Вже самі по собі вони є повноцінними реальностями, а не сповнюють свого значення лише в окремих учинках чи відповідях.

Це стане очевидним, шойно ми усвідомимо, що кістяком кожної чесноти є понадактуальна ціннісна відповідь. Про розрізнення між понадактуальними та актуальними пережиттями вже йшлося раніше. Також було відзначено значну роль понадактуальних відповідей у житті людини<sup>24</sup>. Якщо існування певних станів та настанов обмежене актуальним свідомим переживанням їх, то інші за своєю природою здатні існувати в глибині людської душі навіть тоді, коли людина зосереджена на чомусь іншому. Любов не припиняє свого існування тільки через те, що в певний момент виконання якоїсь роботи вимагає зосередженості і перешкоджає думати про кохану людину. Вона залишається життєздатною і забарвлює все, чим ми займаємося, глибоко впливаючи на наш підхід до життя та всесвіту<sup>25</sup>.

Ми вже вказували на вагому відмінність між настановами, „іманентними до переживання їх“, і тими, що є „трансцендентними до нього“. Зрозуміло, що особове життя людини не обмежується лише „актуальними“ пережиттями, а й містить понадактуальні настанови, такі як любов, переконання, віра, надія на майбутнє життя. Для повноти картини треба зробити ще один крок і вдатися до кількох нових розрізень. Річ у тім, що деякі настанови є не лише понадактуальними, а й загальними, коли відповідають не на окреме добро, а на цілу сферу благ чи певний тип цінності загалом.

Іноді кажуть, що хтось зовсім не цікавиться мистецтвом. При цьому йдеться не про його ставлення до того чи іншого твору мистецтва, а про його загальну настанову щодо художньої краси як такої. Знову ж таки, називаючи когось мізантропом, ми маємо на увазі загальну настанову, тобто ставлення цієї особи до людей загалом. Ведучи мову про загальне ставлення, ми не залишаємо сферу конкретної реальності з тим, щоб звернутись до чогось абстрактного.

<sup>24</sup> Див. гл. 17 „Відповідь на цінність“.

<sup>25</sup> Це не має нічого спільного з підсвідомістю, якою цікавиться психоаналіз.

Адже тут ідеться не про загальне у значенні універсального, а про реальну настанову людини. Настанова ця, щоправда, є фундаментальною, тобто лежить в основі конкретних актуалізованих настанов, а її об'єктом є щось загальне у тому значенні, що мова йде про тип цінності, а не лише про якесь окреме добро. Ці загальні настанови відповідають на всю сферу певного добра, на один з типів онтологічної цінності чи на одну сферу якісних цінностей. У цій якості „загальні настанови“ перебувають на глибшому рівні особи<sup>26</sup>.

Загальні понадактуальні настанови можуть бути дуже різними за характером. По-перше, вони можуть бути відповідями на цінність або відповідями, умотивованими суто суб'єктивно задовольняючим. По-друге, дуже різним може бути характер їхньої настанови щодо об'єктів. Одні можуть бути повністю свідомим ставленням до об'єктів, інші — мати випадковий характер. Відповідь, умотивована суто суб'єктивно задовольняючим, може бути симптомом прихованої схильності або відвертим ставленням гедоніста. Знову ж таки, загальні понадактуальні настанови простягаються від природних схильностей до свідомо набутих настанов.

Хай якими важливими є всі ці відмінності, поки що нам важливо наголосити, на що вказує термін „загальний“, під яким, до речі, часто розуміли щось „звичне“. Ми обрали термін „загальний“ тому, що він ставить більший наголос на ставлення до якоїсь сфери добра, тоді як „звичний“ лише підкреслює тривкий характер цього ставлення. Мало того, термін „звичний“ співзвучний зі звичкою, що може призвести до численних непорозумінь, як згодом і побачимо. Характеризуючи людину, ми раз у раз звертаємось до цих загальних настанов. Ми кажемо, що якась людина цікавиться мистецтвом чи спортом, а інша — не має жодного поняття про ці речі. Одну людину ми називаємо інтелектуалом, тому що бачимо, що її приваблюють наукові чи філософські проблеми, а іншу — вважаємо неінтелектуалом, маючи на увазі відсутність зацікавлення цими питаннями.

Знову ж таки, буває, що ми кажемо про людину, що вона не вміє знаходити спільної мови з іншими людьми, що інші відіграють другорядну роль у її житті, а всі її інтереси поглинуті науковим дослідженням чи політичною діяльністю. І тут, і там маємо на думці загальне ставлення людини до певної сфери благ. Сюди ми також

<sup>26</sup> Кажучи про щось „глибше“, ми маємо на увазі не якісну глибину, а глибину в суто структурному значенні. Пор. гл. 17 „Відповідь на цінність“.



включаємо й загальну чутливість до цієї сфери, що проявляється у нашому зацікавленні приємністю, яку нам обіцяє це добро, чи в нашому зацікавленні його цінністю. Ця чутливість до певної сфери добра стає також підґрунтям загального ставлення до неї.

Чим ширша сфера є об'єктом загальної настанови, тим загальнішою вона буде. Так, настанова щодо всієї сфери мистецької краси є, очевидно, більш загальною, ніж ставлення до краси в царині музики. Зрозуміло, що людина, яка не має жодної чутливості до мистецтва, також неспроможна збагнути мистецьку красу музики. Людина ж, не здатна збагнути красу музики, все ж таки може володіти чутливістю до мистецтва загалом. Чутливість до мистецької краси загалом є передумовою того, щоб збагнути красу музики, а не навпаки.

Це не означає, що не може бути людей, здатних збагнути мистецьку красу лише в одній сфері мистецтва — у царині музики, образотворчого мистецтва чи літератури. Це лише означає, що чутливість до краси в одній сфері мистецтва обов'язково містить у собі чутливість до мистецької краси як такої, незалежно від того, що якісь особливі причини можуть перешкоджати здатності відчувати красу в якійсь іншій сфері мистецтва.

В цьому контексті, однак, питання полягає в тому, чи можна вказати більш або менш загальні настанови серед згаданих загальних понадактуальних настанов, і що деколи (якщо йдеться про ту саму сферу добра) ширша за обсягом настанова є передумовою вужчої. Глибина настанови, в структурному значенні цього слова<sup>27</sup>, відповідає рівневі її загальності. Що далі ми будемо заглиблюватись у цьому напрямі, то певніше ми дійдемо до найзагальнішої понадактуальної настанови, яка лежить в основі всіх менш загальних та окремих настанов людини — фундаментальної настанови людини щодо Бога та всесвіту.

Вже була мова про справді визначну роль остаточної базової відповіді людини на світ моральних цінностей загалом. Згадуючи, як розрізняв св. Августин два основні напрями життя людини<sup>28</sup>, ми звертали також увагу на засадничі рішення, від якого залежить наше ставлення до будь-якого окремого добра. Ця найзагальніша остаточна настанова може бути більш-менш виразною чи невиразною. „Ворога Господа“ вирізняє відверто ворожа загальна настанова до Бога та світу цінностей. Плотська, груба людина, яка не вірить у Бога і є сліпою

<sup>27</sup> Пор. гл. 17 „Відповідь на цінність“.

<sup>28</sup> Пор.: *De Civitate Dei* XIV, 1.



щодо цінностей, переважно не займає свідомої, виразної позиції проти Бога та світу цінностей. Але її хтива загальна настанова, якщо й не відверто, все ж таки містить байдужість до Бога та цінностей. Ця внутрішня байдужість є основою її ціннісної сліпоти та ігнорування Бога.

Певна річ, ця остаточна відповідь перебуває на структурно глибшому рівні, ніж будь-яка інша відповідь. Окрім того, вона лежить в основі всіх інших наших настанов. Сказане раніше про загальне ставлення, що воно відповідає на щось родове, а не індивідуальне (наприклад, на моральну доброту загалом), залишається в силі й тоді, коли наша відповідь стосується Бога. Адже, незважаючи на те що Бог є абсолютним Сущим, цілком конкретним та реальним, яке сповна володіє усіма досконалостями індивідуального буття, Він також охоплює все багатство буття і, таким чином, наша відповідь Богові є найзагальнішою у цьому значенні.

Згодом ми ще повернемося до цієї остаточної настанови та відповіді, яка є нарижним каменем усього морального життя людини. Адже саме тут перебуває його ядро. В цьому контексті, однак, нас більше цікавлять загальні настанови, що є відгалуженнями та видозмінами остаточної базової настанови. Йдеться про загальні понадактуальні відповіді на основні типи цінностей чи навіть на якийсь один вагомий аспект світу моральних та морально значущих цінностей. Така загальна відповідь є кістяком кожної чесноти. В чистоті міститься загальна понадактуальна відповідь на таїнство статевої сфери у Божому світлі<sup>29</sup>. В пошани міститься понадактуальна відповідь на гідність буття загалом<sup>30</sup>, а у справедливості — на метафізичний належний зв'язок, який передбачає, що будь-яке добро заслуговує на адекватну відповідь.

Проте, хоч кістяком кожної чесноти є загальна понадактуальна ціннісна відповідь, слід додати ще багато інших суттєвих рис. Не викликає сумніву, що існують люди, які мають загальну волю бути добрими і відповідають у своєму вільному ядрі на родову цінність певної сфери добра, але все ж не володіють чеснотою, яка відповідала б цій вільній відповіді. Морально свідомою людиною побачить цінність людської особи, її гідність і розуміє, що ця цінність вимагає поваги, пошани та ніжності. Тому вона прагнутиме цих чеснот, що, однак, виразно відрізняється від володіння ними. Зрозуміло, що загальний

<sup>29</sup> Поп.: Dietrich von Hildebrand. *In Defense*.

<sup>30</sup> Поп.: Dietrich von Hildebrand. *Fundamental Moral Attitudes* (Основні моральні настанови). — New York: Longmans, Green & Co., 1950.

добрий намір не може бути рівнозначний володінню якоюсь чеснотою. Тривкий понадактуальний характер є спільним як для чеснот, так і для загального доброго наміру, спрямованого на якусь сферу добра. Ця загальна понадактуальна ціннісна відповідь уже сама по собі є важливою рисою моральної статури особи, тривкого, габітуального характеру її особистості. Для того, однак, щоб ця настанова стала чеснотою, загальна понадактуальна ціннісна відповідь мусить переможно охопити всю особистість. Вона повинна формувати саму природу цієї особи.

Називаючи когось справедливим, щедрим чи чистим, приписуючи йому чи їй ці чесноти, ми також вводимо сюди ще й інші елементи, а не тільки загальний понадактуальний намір, яким володіє морально свідомо людина, що прагне цих чеснот, але ними ще не володіє. По-перше, ми очікуємо, що людина щедрої душі завжди діятиме щедро, і особливо віримо в те, що здійснення таких дій не вимагатиме від неї особливих зусиль. Окрім того, ми сподіваємося, що для того, щоб ділитись з іншими людьми тим, чим вона володіє, їй не треба долати якихось внутрішніх перешкод. Ми також сподіваємося, що вона віддає з радістю. По-друге, ми очікуємо, що афективні відповіді, співзвучні з загальним понадактуальним наміром, у добродісної людини виникатимуть спонтанно. Щедро людина, безперечно, радітиме, що може посприяти благові своїх побратимів. Вона страждатиме від неспроможності допомогти бідним людям. Чиста людина страждатиме, якщо виявиться свідком чогось нечистого. І нарешті, приписуючи комусь чесноту, ми сподіваємося, що ця моральна якість виявиться в її манерах. Ми говоримо про чистоту, виражену на обличчі людини, милосердя, яке проявляється в її усмішці, в тому, як вона вітає інших людей... Св. Бенедикт у своїх „Дванадцяти ступенях смирення“ на останній позиції перелічує те, як людина рухається, тримається, поводить себе<sup>31</sup>.

Чеснота, отже, вимагає не лише присутності загальних понадактуальних настанов до якоїсь сфери добра та його родової цінності, а й того, щоб цей намір переможно охопив усю особистість добродісної людини. Вона вимагає подолання перешкод гордині та хтивості, вимагає, щоб загальна понадактуальна настанова формувала характер людини аж настільки, щоб вона стала її другою натурою. Саме на цей аспект чесноти вказують терміни „звичний“ та „звичка“.

<sup>31</sup> Див.: *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum* (Монастирський устав св. Бенедикта) (Цит. за.: *The Holy Rule of St. Benedict*. — Atchison, Kansas: The Abbey Student Press, 1949. — Гл. VII).

Щоб належно зрозуміти природу чеснот, нам треба не лише відрізнити їх від конкретних, окремих відповідей, а й від інших габітуальних елементів в людській особі. Вже згадувалося, що чесноти не слід плутати зі здатностями, такими як здатності до волевиявлення, пізнання, відчуттів та іншими. Ми також переконалися, що чесноти не слід плутати зі звичайними здібностями, такими як здібність до гри на якомусь інструменті чи гри в теніс. Окрім вже згаданих відмінностей, виразний якісний характер чеснот чітко відрізняє їх як від здатностей, так і від здібностей.

Тепер треба відрізнити чесноти й моральні вади від звичайних рис темпераменту, таких як темперамент флегматика чи сангвініка, від балакучості чи мовчазності. Ці риси також є габітуальними та тривкими елементами; мало того, вони мають виразний якісний характер. Таким чином, їх можна легше сплутати з чеснотами. Насправді ж вони докорінно відрізняються від них. У звичайних рисах темпераменту немає ні усвідомлення певної сфери добра, ні відповіді на цю сферу. Подібно до звичайних потягів, вони не володіють справжньою інтенціональністю. Жвавість, певна річ, не містить у собі жодного усвідомлення добра та виразного ставлення до нього, тоді як кожна чеснота має за передумову усвідомлення сфери добра та містить загальну понад-актуальну відповідь на неї. Тут можна процитувати уривок із нашої книги *In Defense of Purity* (На захист чистоти), в якому йдеться про відмінність між чеснотами та рисами темпераменту.

У вужчому значенні слова темперамент чи певна риса темпераменту є особистою ідіосинкразією, яка зовсім не залежить від вільно обраного загального світогляду чи певної настанови і не містить у собі нічого подібного до розуміння, potwierдження чи заперечення цінності. Подібно до фізичних особливостей, він є лише чимось „данним“, і якщо звагалі здатний до якоїсь зміни, то, по суті, лише лише засобами, в дії яких воля не відіграє ніякої ролі. Безсумнівно, темперамент також може опинитися під впливом вільно обраної настанови людини — його чутливість може залишатися нерозвинutoю або знеживленою — але таким чином ще не руйнується існування самого темпераменту. Відмінність між темпераментом та чеснотами аж ніяк не стає меншою від того, що темперамент не є чимось набутиим. Можна навести безліч прикладів, коли людина володіє певною чеснотою від самого початку свого морального життя, хоч ніколи не здобувала її. Є люди, лагідні з дитинства, інші ж стають такими завдяки довгій боротьбі. Але і тут, і там



лагідність не є рисою темпераменту в справжньому значенні слова — на протигагу удаваній лагідності або браку жвавості, а також м'якому темпераментові, притаманному людям зі слабкими пристрастями, який хоч і є сприятливим середовищем для чесноти лагідності, сам по собі не може вважатись нею. Справжня лагідність ніколи не є темпераментом тому, що вона завжди пов'язана із засадничим спрямуванням духа, а також тому, що її завжди супроводжує настанова любові, яка означає сприйняття особової цінності інших людей та належну відповідь на неї. Знову ж таки, справжня лагідність містить у собі бажання бути лагідним та притаманне їй загострене неприйняття непривабливості, жорсткості, невгамовності та злоби, які притаманні гніву та жорстокості.

Справжня лагідність, таким чином, містить у собі — і це найважливіше — чітке розуміння цінностей і більш-менш свідоме підпорядкування їм, відповідно до того, наскільки вона є наслідком обдуманого вибору чи природної схильності. Однак, незалежно від того, наскільки важким чи легким є таке підпорядкування, це є справжньою чеснотою, виміром моральності, чимось закоріненим у загальній моральній настанові, а не лише чимось „даним“.

Треба стерегтись введення в концепцію чесноти поняття здобутку, що часто приводило до визнання чесноти лише там, де якусь моральну настанову було здобуто завдяки попередній боротьбі. Якщо цим знехтувати, це призвело б до справді абсурдних висновків — наприклад, що чеснота св. Івана порівняно з чеснотою св. Павла не може вважатись справжньою. Мало того, за таких умов Присноблаженну Богородицю — взірць усіх чеснот — не можна було б вважати добродією в справжньому значенні слова, адже вона вийшла з рук Господа цілком прекрасною (*tota pulchra*)<sup>32</sup>. Таким чином, розрізняючи природні схильності чи темперамент і чесноти, слід раз і назавжди відкинути недоречне запитання, чи та риса, про яку

<sup>32</sup> Чимось докорінно відмінним від здобутої чесноти є не лише чеснота притаманна людині від самого початку, а й та, яка надається їй моментально в кризову мить. Прикладом цього є навернення св. Павла, коли в його душ миттєво виникли нові етичні настанови, які хоч і неможливо вважати такими, що були здобуті, все ж були справжніми чеснотами, а не лиш рисами темпераменту.

Так само не можемо назвати „здобутими“ й чесноти, які дозрівають нас поступово, без свідомих дій з нашого боку, і є винагородою за моральні цілеспрямованість та прагнення в інших сферах. (Прим. авт.)

Йде мова, була здобута через певний час і внаслідок боротьби, чи — як дарунок Божої благодаті — належить особі від самого початку або була дарована їй у певний момент її життя. Цю різницю слід передусім визначати зв'язком між даною рисою та основною моральною позицією суб'єкта. Вона також пов'язана з притаманним для цієї риси ступенем сприйняття цінностей та відповідями на них, а також із тим, наскільки ця реча ґрунтується на загальній настанові, яку її власник прийняв із власної волі. Звичайно, ця різниця тісно пов'язана з якістю цієї риси. Чесноти завжди якісно відрізняються від схильностей темпераменту. Якісно визначена риса з притаманною їй ідентичністю не може бути одного разу чеснотою, а іншого — темпераментом. Безперечно, існують риси темпераменту, які сприяють розвитку певних чеснот. Наприклад, характери, що відзначаються слабким інстинктивним життям, схильні за своїм темпераментом до духовності, лагідності, терпеливості, скромності. Тим, чий інстинкти є сильнішими та грубішими, вже не так легко набути подібні чесноти. Своєю чергою, з таким темпераментом співзвучні чесноти: сміливість, вірності пізнаній правді, а також необмежена відданість всієї особі тому, що вона визнала за добро. Ця співзвучність чи спорідненість деяких рис темпераменту може лише сприяти легшому надбанню відповідної чесноти та захочувати до цього. Ці риси певною мірою є неначе „близнюками“ чесноти, але на багато нижчому рівні. Тому вони не можуть вважатися навіть її зародком, адже сильно розвинуті інстинкти можна так само зустріти і в грубому розпуснику, який є рабом своїх пристрастей і не володіє жодною зі згаданих чеснот. Такі схильності темпераменту зовсім не визначають наперед наявність чесноти чи її відсутність; не визначають вони й того, доброю чи злою є базова настанова людини. Вони лише становлять заздалегідь прокладені особливі шляхи, якими може пересуватися як добра, так і зла моральна настанова. Вони лише вирішують, до яких пороків та чеснот схильна та чи та особа. Ця схильність, однак, не є вирішальним фактором. Адже зустрічаються люди, які, незважаючи на сильні пристрасті, є надзвичайно духовними, ласкавими й терпеливими, як це часто бувало зі святими.

Все це є ще одним доказом, що рису темпераменту в жодному разі не можна вважати чеснотою, так само як і справжню чесноту, навіть якщо вона й не була здобута, не можна пояснювати лише темпераментом. Правдивість, справедливість, чистота, терпеливість, лагідність, доброта, смирення можуть бути

„природними“ чеснотами — на відміну від цілком свідомих чеснот, які у вужчому значенні слова є плодами духа (с. 50-54).

Чесноти, таким чином, виразно відрізняються від інших тривких, габітуальних елементів людської особи. Їх треба чітко відрізнити не лише від здатностей і здібностей, а й від рис темпераменту.

Щоб збагнути природу чеснот, слід роз'яснити ще одну вагому відмінність у структурі чесноти в ширшому значенні слова. Морально несвідому людину можна назвати щедрою, чистою чи лагідною, так само як і скупю, нечистою чи жорстокою. Хоч у ній не знайти загальної понадактуальної ціннісної відповіді в повному значенні слова, хоч вона не виявляє справжньої загальної волі бути доброю і навіть не здогадується про свою здатність визнання чи відмежування, — все ж вона може володіти чеснотами у ширшому значенні слова. Її чесноти, певна річ, значно відрізняються від чеснот морально свідомої людини — насамперед своїм несвідомим, випадковим характером, а також якістю. Можна назвати їх „чеснотами характеру“, на противагу справжнім, духовним чеснотам, народженим, так би мовити, з духа.

Чесноти характеру, однак, слід чітко відрізнити від самих рис темпераменту. Ми вже переконалися, що темпераменти холерика чи флегматика, життєрадісність чи нежиттєрадісність, жвавість чи повільність не містять ні усвідомлення особливої сфери добра, ні загальної понадактуальної відповіді на неї. Чесноти характеру (наприклад, справедливість чи правдивість морально несвідомої людини) виразно пов'язані з усвідомленням сфери добра та властивої йому цінності, а також з відповіддю на неї. Морально несвідома людина на зразок Тома Джонса з роману Філдінга чи Простак (Ingenu) з твору Вольтера<sup>33</sup> розрізняє цінність чесноті та антицінність нечесноті. Вона без проблем усвідомлює, що нечесність є зрадою іншої особи.

Суттєва різниця, однак, полягає в тому, що притаманне цій чесноті характеру сприйняття цінності міститься на зовсім іншому рівні, ніж у морально свідомої людини<sup>34</sup>. Річ у тім, що тут бракує розуміння

<sup>33</sup> Герой однойменної повісті Вольтера.

<sup>34</sup> Що стосується пороків, то тут існує лише аналогічна відмінність, яка, до речі, не має аж такого впливу на їхню моральну значущість. Раніше ми вже бачили, що й стосовно морально поганої людини можна говорити про різні рівні свідомості. Бувають люди, хоч і опановані пороками пияцтва і розпусти, однак їхня байдужість до світу морально значущих цінностей не є аж настільки відчутною. Цим питанням ми займемось у розділі „Корені морального зла“.



величнього характеру усвідомлених морально значущих цінностей та їхнього заклик. Окрім того, немає повноцінного усвідомлення їхнього морального значення. Також бракує чіткого розуміння різниці між морально значущою та морально незначущою цінністю. Але, понад усе, немає загальної волі бути морально добрим. Ось чому чесноти характеру мають дещо випадковий вигляд. Вони є привабливою прикрасою особистості, внаслідок чого ми вважаємо їхнього власника щасливою людиною. Будучи повноцінними прикметами особистості, чесноти характеру поділяють зі справжніми духовними чеснотами всі згадувані риси. Для них також характерна своєрідна легкість у виконанні певних добрих учинків. Вони також ведуть до спонтанних афективних відповідей і знаходять своє вираження на обличчі та в поведінці людини. Вони є справжніми, тривкими якостями особистості. Однак, незважаючи на все, що підтверджує їхнє право називатися чеснотами, чесноти характеру таки значно відрізняються від справжніх моральних чеснот, породжених з духа<sup>35</sup>.

Вже була мова про небезпеку непорозуміння, яке виникає внаслідок вживання стосовно чеснот слів „звичка“ та „габітуальний“. „Габітуальними“, або звичними, часто називають речі, які здійснюються за звичкою, як-от звичка накручувати годинник, зачиняти двері, класти черевики на місце тощо. Багато інших речей є звичними тому,

---

<sup>35</sup> „І справді, бувають люди, які мають у собі щось від первісної, незайманої чистоти природи. Вони цураються занечищеної, задушливої атмосфери перетворення статевого життя у самоціль. Вони можуть дихати лише чистим повітрям. Їм, однак, усе ще бракує повного одухотворення, духовних багатств, притаманних довершеній чистоті. Їхня чистота виглядає радше як прояв такої собі незаплямованої вітальності, навіть якщо вона ніколи не може бути *лише* чимось вітальним, а й має моральне коріння. І все ж у присутності людей, чистих від природи, на відміну від тих, чия чистота народжена з духа, передусім відчувається шляхетність незаплямованого, незіпсованого життя, яке немовби щойно вийшло з рук Божих.

Природна чистота нагадує чистоту гірського потоку, чисте і прозоре повітря світанку, однак не має в собі нічого, що виходило б за межі земного світу і виводило б нас у світ вишній. На відміну від чистоти, народженої з духа, природна чистота не нагадує нам про що-небудь „не від світу цього“. Незглибима прірва розділяє їх, і тільки одна з них [духовна чистота] справді заслуговує на назву чистоти. І попри все, природна чистота залишається чимось надзвичайно позитивним, прекрасним і привабливим“ (Dietrich von Hildebrand. *In Defense*. — P. 71).



що ми привчені їх робити, і вони стаються, так би мовити, самі по собі, без особливих зусиль, навіть без зосередження на них нашої уваги. Знову ж таки, можна говорити про звичку вставати рано, дрімати після обіду або читати газету після вечері й т. ін. Поняття „звичного“ тут означає, що виконання цих дій не вимагає від нас ніяких зусиль, що, можливо, ми маємо природну схильність до виконання їх, оскільки звикли це робити.

Було б невиправною помилкою плутати легкість чесноти з легкістю, яка є результатом нашого призвичаєння до чогось. Значення слова „габітуальний“ стосовно чесноти докорінно відрізняється від слова „звичний“ у значенні призвичаєння до чогось. Оскільки це може бути надзвичайно важливим для належного розуміння чеснот, слід коротко розглянути різні види звичок (у значенні бути призвичаєним до чогось), а також їхній зв'язок із моральністю — особливо з чеснотами.

Ми вже згадували<sup>36</sup> що певні дії, які напочатку здійснюються нашою волею, після певного часу можуть зумовлюватися суто тваринною самочинністю. Такими є, наприклад, дії, про які ми згадували як приналежні до одного з різновидів звички (закривання дверей, накручування годинника тощо). Тут слово „звичний“ означає, що дії виконуються без повного усвідомлення, немовби автоматично, що вони перейшли поріг тваринної самочинності внаслідок нашого призвичаєння до них шляхом постійного повторення їх. Вчинки у прямому значенні слова ніколи не здійснюються таким чином. Вони обов'язково здійснюються волею і ніколи — тваринною самочинністю. А тому це значення „звичного“ в жодному разі не слід застосовувати до вчинків, а чесноти аж ніяк не є звичками у значенні накручування годинника. Легкість, із якою щедра людина роздає милостиню, виразно відрізняється від автоматичності дій, які виконуються без актуалізації нашої волі і навіть без усвідомлення виконання їх. Річ у тім, що напівсвідомий характер виконання дій, зумовлених тваринною самочинністю, просто несумісний зі самою природою вчинку.

Те саме стосується й легкості виконання дій, повністю опанованих нами внаслідок наполегливої практики та навчання. Піаніст досягає неабиякої техніки, постійно вправляючись у грі на фортепіано. Ця легкість, однак, не є легкістю чесноти. Відверто безглуздою була б думка, що щедра людина роздає милостиню без особливих зусиль тільки тому, що постійна практика допомогла їй розвинути в цьому неабияке

<sup>36</sup> Див. гл. 21 „Дві досконалості волі“.

вміння. Існує дуже багато речей (як-от набирання текстів, плетіння мережива, водіння авто, здатність запам'ятовування, вивчення мови та багато інших), вправне виконання яких безпосередньо залежить від практики та навчання. Тут легкість виконання їх є суто технічною справою. З усім, що не вкладається в межі суто технічної сфери, про легкість, притаманну вправності, не може бути й мови. Вчинки у прямому значенні слова ніколи не є справою вміння чи техніки, а легкість здійснення їх докорінно відрізняється від легкості, що є наслідком вправності у чомусь. Вчинки у повному значенні слова не мають нічого спільного з вправністю в технічному сенсі, що можна побачити, коли замислитись не лише над їхнім технічним виміром, а й над їхньою сутністю ціннісної відповіді. А тому вбачати у вчинках (наприклад, у порятунку людського життя) лише технічну подію — означало б позбавити їх високої гідності носіїв моральних цінностей чи антицінностей.

Пристосування є ще одним важливим наслідком звички. Особливо це стосується речей, пов'язаних із тілом. Шляхом призвичаєння можна досягнути те, що неприємні чи важкі для нас речі стають легкими і виконуються без зусиль. Це стосується, наприклад, звички вставати рано, чи спати попри шум, чи приймати гіркі пілюлі абошо. Тут значення звички як надзвичайно важливого чинника нашого тілесного життя полягає у пристосуванні, що уможливорює здійснення речей, які до цього часу були просто неможливими або принаймні виконання яких вимагало неабияких зусиль.

Це пристосування має за передумову наше призвичаєння до чогось і передбачає постійне повторення. Здатність пристосування шляхом призвичаєння є справді дорогоцінним даром, даним людині переважно для використання в біологічній сфері її життя. Усунення перешкод, зумовлених зовнішніми обставинами та нашою тілесністю, вивільняє простір для справжнього життя людської душі. Різкий голос людини, з якою нам доводиться працювати, спочатку видається нестерпним, навіть дратівливим, але згодом ми пристосовуємося, і це вже не перешкоджає нам у роботі. Гамірне оточення може бути перешкодою для зосередження та зібраності. Спочатку ми не спроможні молитися ніде, окрім як у церкві. Але згодом, внаслідок пристосування, ми вже здатні зібратися і молитися подумки вдома чи навіть у метро. Таких прикладів є вдосталь.

Без труднощів можна помітити суттєву різницю між „легкістю“, зумовленою пристосуванням, та „легкістю“, притаманною чесноті. Чеснота терпіння полегшує зносити пронизливий голос іншого не тому.



що внаслідок пристосування він уже більше не справляє аж такого враження, а тому, що смирення та любов настільки наповнюють серце терпеливої людини, даючи про себе знати буквально щомиті, що неприємне враження від немелодійного голосу вже неспроможне змінити її милосердного та ласкавого ставлення до іншої людини. Пристосування, зі свого боку, не має за передумову ніякого особливого морального ставлення. Чеснота ж завдячує свою легкість „надлишку“ любові. Звідси бачимо, чому легкість унаслідок пристосування виразно відрізняється від легкості, притаманної чеснотам. Пристосування не є чинником нашого морального життя.

Звичка та „звичне“ відіграють значну роль не лише у сфері, більш-менш тісно пов'язаній з нашим тілом, а й у психічному житті людини. Вкорінення звички у нашому житті буває неабияким випробуванням для людини, свідченням трагічної недостатності її зіпсутої гріхом природи. З іншого боку, звичка буває також і корисною. Її позитивне чи негативне значення залежить від особливостей пережиттів, на які вона здійснює свій вплив.

Так, звикання до високого добра може закінчитися тим, що людина перестає цінувати його як належить. Якщо це значне об'єктивне добро для особи, людина з плином часу починає сприймати його як належне. Вона перестає усвідомлювати його характер дару і забуває про вдячність за володіння ним. Її чутливість до його цінності зменшується, а радість від володіння ним послаблюється. Наше завдання — свідомо протиставитися цьому притуплювальному впливу звички. Духовна бадьорість є значною базовою чеснотою, яка охороняє нас від ризику втрати чогось унаслідок звикання до нього<sup>37</sup>. Цей вплив звички є, певна річ, цілком реальною загрозою для нашого морального життя.

Однак ті самі обставини, які у багатьох із нас зумовлюють нечутливість до цінності добра внаслідок звикання до нього, для інших можуть стати джерелом його особливої оцінки. Усе невідоме й нове консервативні люди зустрічають із певною осторогою. Їм подобається лише щось знайоме, вже звичне для них. Тут звикання до добра в жодному разі не нейтралізує їхнього ставлення до нього, а є радше умовою його належної оцінки чи навіть джерелом прихильності як такої. Таким чином, звичка може мати два види наслідків.

<sup>37</sup> Поп.: Dietrich von Hildebrand. *Liturgy and Personality*. — Ch. 7.

По-перше, для деякого саме звичка стає джерелом прихильності. Якусь річ починають цінувати тільки тому, що звикли до неї. Близьке знайомство з нею робить її чимось дорогим у житті. Нове та невідоме ляскає таких людей, будить в них підозру. Така ментальність раніше чи пізніше приводить до необ'єктивності в оцінці людей і дійсності загалом. Те саме стосується і *cupiditas rerum novarum* (жадоби нових речей), що притаманна людині, ласій до сенсацій. Така людина зневажає усе звичне і знайоме, прагнучи нового тільки тому, що воно нове і невідоме. Як тільки щось перестає бути невідомим, воно стає „зужитим“ і вже більше не здатне вразити людину. Консерватор, навпаки, замикається для всього нового, стає ворожим до нього і чіпляється за відоме тільки тому, що воно відоме. Обидва типи людей перебувають під впливом недопустимих чинників і не здатні на належне ставлення до добра.

Що стосується другого виду наслідків звички, буває, що близькість із об'єктом стає не так джерелом прихильності, як необхідною умовою для належного ставлення до нього. В такому разі справжня цінність добра виявляється лише після довшого знайомства з ним. Поки щось продовжує бути новим та невідомим, воно залишається незбагненим для людей такого типу. Їх неначе стримує якась сором'язливість, що береться з почуття непричетності до добра внаслідок його новизни. Це також може стати на заваді до належного поцінування цього добра. Такі люди відкриваються лише чомусь відомому, що остаточно увійшло в їхнє життя. Тільки тоді для їхньої любові, здавалося б, зникають усі перешкоди. Певна річ, легкість чесноти неможливо сплутати з цим аспектом звички — ні з її негативним, ні з позитивним впливом.

Зрештою, навичка та звичка можуть відігравати важливу роль у нашій мотивації. Деякі речі ми здійснюємо тільки тому, що звикли до них. Звичка навіть може будити в нас певні тілесні бажання, наприклад потребу лягати спати у визначений час чи потребу покурити. Щось подібне може траплятися й у психічній сфері. Набуття звички грати в якусь гру раніше чи пізніше перетворюється на потребу. Це видно хоча б із того, що ми обираємо цю гру не лише тому, що вона потішає нас

стала нашою потребою. Але навіть щось не зовсім приємне для нас, щось нейтральне через звичку може здобути мотивуючу силу. На зразок того, як через звичку наша уява формує асоціації, навичка втворює певну схильність, яка може стати мотивом для нашої волі. Нерідко ми піддаємось у своїй волі цій схильності. За таких умов щось на зразок



психічного закону тяжіння тягне нас у напрямі до звичного і надає нейтральному, що саме по собі не здатне мотивувати нашу волю, силу привабливості для неї. Що примітивніша людина, тим більшу роль відіграватиме звичка в її житті, тим більше вона ставатиме її невід'язником і тим частіше прямуватиме певним шляхом тільки тому, що звикла до цього.

Що стосується мотивації, то звичка, по-перше, може додати приемному принадності, внаслідок чого прагнення його часто перетворюється на неконтрольовану потребу. Причому стосується це не тільки алкогольних напоїв, куріння чи вживання усіх видів наркотиків — тобто там, де тілесна сфера відіграє провідну роль, — а й азартних ігор, ходіння в гості, перегляду кінофільмів тощо.

По-друге, буває, звичка надає мотивуючу силу навіть чомусь нейтральному самому по собі (наприклад, рутині виконання щоденної праці). Тут нас приваблює вже не стільки сам об'єкт, скільки *vis a tergo* (лат.: сила, яка діє ззаду, тобто імпульс, спонука, яка підштовхує чи примушує нас що-небудь чинити. — Прим. ред.), штовхаючи нас на шлях, сформований звичкою. Тут, як і в попередньому випадку, вже не можна говорити про якусь „легкість“ у виконанні чогось за звичкою. Нас, радше, неначе щось підштовхує, щось тягне у „звичному“ напрямі. Тут ми не тільки прямуємо кудись, не докладаючи жодних зусиль. Навіть більше, нам може коштувати неабияких зусиль не підкоритися цьому „законові тяжіння“.

Надзвичайно важливо зрозуміти, що вчинки, об'єктивно узгоджені із закликком морально значущих цінностей внаслідок сформованої до цього звички, докорінно відрізняються від учинків, що походять із чесноти. Якщо наша воля не вмотивована морально значущими цінностями, а зумовлюється лише нейтральною силою звички, наш учинок не матиме жодної моральної цінності. Якщо хтось, даючи милостиню бідним, на питання, чому він це робить, відповідає: „Як же не робити? Це моя давня звичка“, — відповідність його вчинку моральному заповіді може вважатися тут чисто випадковою. Тут не може бути й мови про якусь участь особи у морально значущих цінностях. Що, як не випадковість (наявність саме такої, а не інакшої звички), штовхає цю людину на шлях морального закону? Бути рабом звички замість того, щоб відповідати на цінності чи антицінності об'єктів, — це має у собі навіть щось морально негативне. Певна річ, це краще, ніж діяти неморально. Те, що гріх не вчинено, завжди на краще, навіть якщо це утримання від гріха є тільки його відкладенням до зручнішої нагоди.

Це, однак, у жодному разі не додає позитивної моральної цінності до вчинку, в якому воля замість того, щоб бути відповіддю на цінність, вмотивована лише звичкою. Переважно саме це значення термінів „звичний“ чи „звичка“ призводить до плутанини. В окресленні характерної природи чесноти, наприклад щедрості духа, терміном *habitus* зовсім не йдеться про те, що людина діє щедро за звичкою (у значенні при звичаєння до чогось), а не внаслідок вмотивованості любов'ю до ближнього. „Габітуальність“ душевної щедрості не лише не має нічого спільного з умотивованістю за звичкою — вони просто несумісні між собою. Тому людина, яка всюди і завжди діяла б щедро, але за звичкою (що важко навіть уявити), все одно ніколи б не досягла справжньої чесноти щедрості.

Зовсім іншого порядку є питання, чи не може звичка мати корисних наслідків у значенні похідного фактору, тобто після того, як людина вже здійснила справжню ціннісну відповідь. Скажімо, щиро віруюча людина вирішує під впливом свого товариша щоденно брати участь у Святій Літургії і приймати Святе Причастя. З часом вона може настільки при звичаїтися до цього, що, хоча й робитиме це передусім заради Бога, її звичка підтримуватиме цей добрий намір і полегшуватиме його здійснення.

Не викликає сумнівів, що добра звичка може стати цінною допомогою у здійсненні багатьох морально добрих справ — особливо тих, що трапляються щодня і не пов'язані з екстраординарними ситуаціями та закликком морально значущого добра. Вона стає безцінним союзником у дотриманні молитовного правила, щоденній турботі за рідних чи у стримуванні від надмірної балаканини. У цьому всьому важливо, щоб звичка ніколи не зайняла місце ціннісної відповіді, адже якщо це трапиться, то справжня моральна цінність буде знівечена. Це, певна річ, не применшує корисності звички, а визначає її значення як допоміжного чинника у людському житті. З педагогічної точки зору, цей чинник може відігравати неабияку роль.

Цікаво, однак, що саме тут, при порівнюванні легкості, з якою звичка дає нам можливість виконувати те, що викликає наше зацікавлення завдяки своїй цінності, з легкістю чесноти, відмінність між ними виявляється найвиразніше. Завдяки повній перемозі у серці правдивої людини понадактуальної ціннісної настанови правдивості, їй, по суті, не треба докладати якихось зусиль, щоб утриматися від обману. Всю її природу наповнюватиме правдивість, завдяки якій правдива людина настільки жахатиметься антицінності брехні і виявлятиме



повагу до дійсності і правди, що будь-яка спокуса сказати неправду внаслідок страху, хтивості чи гордині не матиме над нею жодної влади. Так само свята людина готова без жодних зусиль пожертвувати своїм благом заради ближніх. Вона легко зречеться приємності, щоб поділитися з ними своїм добром. Також без жодних зусиль вона залишиться терплячою до їхніх слабощів. Чинитиме так вона внаслідок надзвичайного багатства своєї любові до Бога та ближніх, яка, переможно наповнивши її душу, стала принципом її життя та існування.

І тут, і там звичка та навичка не відіграють жодної ролі. Адже чеснота завдячує свою легкість любові, а не нейтральному психічному „законові тяжіння“. Тут не йдеться про корисну підтримку якогось природного нейтрального нахилу, який, на щастя, не розбігається з нашою ціннісною відповіддю. Легкість чесноти є наслідком самої ціннісної відповіді, нашого „люблячого, пошановувального ціннісного ядра“. Знову ж таки, бачимо, що легкість, зумовлена звичкою, справді докорінно відрізняється від легкості чесноти. Втім, ця відмінність не зникає навіть там, де добра звичка допомагає, підтримує та сприяє нашому поступові шляхом моральної правоти. Певна річ, що для людини, яка ще не набула чесноти, допомоги цього позаморального чинника може бути навіть бажаною. Потреба в ньому, однак, відпадає, щойно людина здобуває потрібну чесноту. З цього моменту все людське ество наповнюється загальною понадактуальною відповіддю на цінність, а легкість чесноти стає свідченням остаточної перемоги ціннісного ядра над гординею та хтивістю. Ця легкість не є просто бажаною поміччю, на зразок певних рис темпераменту. Вже сама по собі вона є чимось морально цінним. Її наявність є знаковою щодо рівня моральної постави особистості, свідченням перемоги в людській душі ціннісної відповіді. „Бог любить того, хто дає раду“ (II Кор. 9, 7). Легкість, яка походить зі звички чи навички, не маючи нічого від засвідчення перемоги в людині ціннісного ядра та не володіючи самостійною моральною вагою, в кращому разі є цінним союзником, сприятливою обставиною у людському житті.

Таким чином, називаючи чесноту „звичкою“, треба чітко розрізняти це значення від звички чи навички, які відіграють значну роль у нашому позаморальному житті. Передусім, слід чітко відмежувати легкість чесноти від легкості навички. Від цього залежатиме успіх цілої справи, а саме виразного з'ясування суттєвих особливостей чесноти (а особливо породжених з духа справжніх духовних чеснот).



У когось можуть виникнути запитання: Якщо звичка у значенні навички не має нічого спільного з чеснотою, то як пояснити, що в процесі набуття чесноти повторюване здійснення добрих учинків відіграє чи не вирішальну роль? Чи не мав рацію Арістотель, стверджуючи, що неможливо стати добродішним, лише вивчаючи, в чому полягає добродішність, тобто вдосконалюючи наші знання; адже для цього слід раз у раз вправлятися в ній? Чи не свідчить це, що, принаймні стосовно набуття чесноти, чинник, дуже подібний до навички чи вправності, відіграє визначну роль?

Що ж, без сумніву, час та постійне вправляння у відповіді на цінність займає важливе місце у набуванні чесноти. Успіх у цій справі, однак, не може бути приписаний ефекту звички.

Час відіграє визначну роль у людському житті. Здійснення багатьох важливих справ не може обійтися без великих затрат часу. До них належить і набування чесноти. Вплив доброго оточення на особу дається взнаки тільки після довшого часу. Лише перебуваючи довгий час під цілющим впливом визначної і морально шляхетної особистості, людина зможе пережити процес глибоких моральних змін та зростання, відкрити перед собою новий світ. Щоб це сталося, їй треба хоч деякий час подихати цією атмосферою, побути та пожити в ній. Так само час відіграє визначну роль у людських взаєминах. Тут надзвичайно важливим є спільне пережиття визначних подій.

Все це, однак, не має нічого спільного зі звичкою чи при звичаєнням до чогось. Час тут потрібен для того, щоб людина могла закорінитися в добрі, даючи цінностям нагоду заповнити її душу, проникнути в кожную часточку її особистості. Це є процес уподібнення добру, який за своїм змістом та органічністю виразно відрізняється від механічних наслідків звички. Це значення часу виявляється також в релігійній сфері. Процес преображення у Христі також відбувається з часом і передбачає наше щораз глибше закорінення в Христі, *radicati et fundati...* (закорінені в любові та засновані на любові). Щоб переродитись у Христі, наш розум повинен постійно розважати над божественною правдою, наш дух — завжди наново споживати *panis angelicus* (лат.: ангельський хліб, тобто Пресвяту Євхаристію. — Прим. ред.), наше серце — знову і знову відкриватися Христовому світлу.

Щоб набути чесноту, нам треба знову і знову спрямовувати себе на *viis Domini* (шляхи Господні) — постійно здійснюючи морально добрі вчинки, щораз більше з'єднуватися з добром. Існує, однак, незгладна відмінність між цим повторенням правильних учинків, цим щоразу

новим закоріненням у моральному добрі та звичкою. Сплутати їх означало б те саме, що твердити, що споживання їжі є лише звичкою, а необхідність постійного насичення нашого тіла для його життя та зростання є не що інше, як її наслідок.

Як бачимо, кісткою кожної чесноти є загальна понадактуальна ціннісна відповідь на сферу морально значущих цінностей. У цьому зв'язку виходять на поверхню хибні Аристотелевої теорії чесноти як „середини“ між надлишком та недостатністю. Різниця між чеснотою й пороком не є лише справою пропорції, де порок є або дефектом, або надлишком, а чеснота — серединою між ними. Скарість і марнотратство не є протилежностями з моральної точки зору. І те, й інше є понадактуальними ставленнями, вмотивованими сутю суб'єктивно задовольняючим, а отже — відгалуженнями хтивості. І те, й інше виявляє байдужість до цінностей, а особливо до цінностей моральних, будучи прямо протилежними щедрості душі як загальній понадактуальній ціннісній відповіді. Навіть якщо погодитися, що «кнара на шляху до шораз меншої скарості в якийсь момент дійде до марнотратості», все ж було б хибно вважати, що на цій дорозі десь посередині між двома крайнощами він мусить минути стан щедрості! Дорота, яка веде від скарості до марнотратства ніколи не збігається з дорогою душевної щедрості.

Це правда, що поза моральною сферою, в багатьох інших ділянках буття, щось добре є справді серединою між двома поганими полюсами. Сильний холод, як і сильна спека, є чимось поганим (принаймні для нашого тіла). Серединою є приємна та здорова температура. М'ясо не повинно бути ні пересоленим, ні недосоленим. Цей принцип знаходить постійне підтвердження особливо щодо здоров'я — людина не повинна їсти ні забагато, ні замало. Він діє і в багатьох інших ділянках людського життя, коли йдеться про їхню іманентну логіку. Так, було б правильно сказати, що розумний баланс між прибутком і витратами міститься десь посередині між скарістю й марнотратством.

Що стосується моральних цінностей, то тут цей принцип не діє. Розумний баланс між прибутком і витратами є позаморальною справою. Він стосується розсудливого дотримання нейтральної, іманентної логіки економічної сфери. Економічна второпність ще не дає уявлення про моральні стандарти людини. Нею можуть володіти і переконаний егоїст, і затятий злочинець. Існує незгідна різниця між такою второпністю та моральною чеснотою щедрості. Адже щедрість духа як моральна чеснота в жодному разі не є серединою між скарістю



та марнотратством. Вона передбачає загальну понадактуальну ціннісну відповідь і перебуває від скнарості й марнотратства на багато більшій відстані, ніж вони перебувають одне від одного.

Справжня протилежність між чеснотою й пороком визначається тим, чи людина понадактуально спрямована до морально значущих цінностей, чи вся її увага поглинута лише суб'єктивно задовольняючим<sup>38</sup>. Що саме задовольняє її хтивість, марнотратство чи скнарість, є у цьому зв'язку другорядним питанням, бо стосується протилежності з точки зору темпераменту, а не моралі.

Всі пороки є паростками гордині або хтивості чи обох відразу<sup>39</sup>. Вони є відгалуженнями остаточної базової настанови, яка виразно чи приховано виявляє байдужість і навіть ворожість до Бога і світу морально значущих цінностей.

Перед тим як перейти до проблеми коренів морального зла, слід розглянути ще одне питання, яке стосується сфери чеснот. Встановлення ієрархії чеснот є однією з найголовніших та основоположних проблем етики, яка вимагає ретельного вивчення не лише ієрархічного становища добра, наділеного цінністю, а й суттєвих особливостей внутрішнього слова понадактуальних відповідей. Тут знову постає питання „власної цінності“ відповіді у її зв'язку з якісною природою чесноти та її внутрішньою моральною величию. Як упорядковані чесноти за своїм рівнем? Яка з них найвища? На це питання, однак, годі відповісти, залишивши без відповіді інше, ще важливіше запитання. Йдеться про проблему взаємозв'язку між природними чеснотами та чеснотами святої людини — „нового створіння у Христі“. Річ у тім, що преображення людської природи у Христі є не лише об'єктом нашої віри, яким є правда про Святу Трійцю чи присутність Ісуса Христа в Євхаристії. Це преображення у Христі виявляє себе таким чином, що стає доступним для нашого розуму, принаймні щодо деяких основних його аспектів. Певна річ, сама дія освячувальної благодаті, яка прищеплюється нашій душі у хрещенні, залишається недоступною для нашого розуму і досягається лише у вірі. Однак що стосується святості — плодів Святого Духа в людині (які складають

<sup>38</sup> Арістотель визнав це у шостій книзі своєї „Нікомахової етики“, але чомусь не помітив, що це його визнання одночасно спростовує його теорію „середини“.

<sup>39</sup> Це стане зрозуміліше у нашому дослідженні коренів морального зла в однойменному розділі другої частини.

підставу дослідження в процесі беатифікації), то тут ми натрапляємо на щось таке, що виявляє себе нашому духовному розумові. В заключній главі цієї книги ми ще повернемося до цієї визначної проблеми, яка перебуває у центрі християнської етики. Поки що достатньо однієї згадки про це.

## ГЛАВА 28

### МОРАЛЬНИЙ РИГОРИЗМ<sup>1</sup>

**М**и вже переконались у тому, що кожне добро, наділене цінністю, заслуговує на адекватну відповідь. Адекватність відповіді, зокрема, означає, що за своїм змістом її внутрішнє слово перебуватиме у відповідності до ерархічного становища цінності. Ця відповідність обов'язково виникатиме за умови повноцінного сприйняття цінності та чистої ціннісної відповіді. Однак не тільки так є, так і повинно бути. Слід усвідомити, що тут ідеться не стільки про голий факт, скільки про „повинність“.

Адекватність нашої відповіді також означає, що ми надаємо перевагу добру, наділеному вищою цінністю, перед добром, наділеним нижчою цінністю<sup>2</sup>. Святий заслуговує на більшу пошану з нашого боку, ніж, скажімо, Сократ. Оперою Моцарта „Дон Жуан“ ми повинні захоплюватися принаймні не менше, ніж оперою Россіні „Севільський цирульник“. Що стосується окремих ціннісних відповідей, то часто в гру входять багато інших чинників. Це, однак, не впливає на загальну чинність цього принципу. Оскільки адекватна ціннісна відповідь пов'язана з моментом поцінування, а її внутрішнє слово стосується суто цінності та її ерархічного становища, цей принцип є самозрозумілим. Навіть більше, ми не перестаємо звертатися до нього на кожному кроці свого життя. Цей ерархічний принцип нерозривно пов'язаний із розглянутим нами засадничим стосунком „належності“. Ним керується

---

<sup>1</sup> Термін „ригоризм“ вживається тут у дещо ширшому значенні, ніж це прийнято в моральному богослов'ї.

<sup>2</sup> Словосполучення „надавати перевагу“ можна розуміти по-різному. Ми вживаємо його у значенні вибору між двома альтернативними можливостями, і це, мабуть, найбільш відповідне значення терміну. Надання переваги у цьому значенні стосується сфери вчинків. Ми також вживаємо його, вказуючи на „більшу“ любов, пошану, захоплення чи радість, про що йшлося в главі 17 „Відповідь на цінність“. Це надання переваги не має нічого спільного з вибором і не веде до відвертання від однієї речі, щоб обрати іншу. Це значення стосується сфери афективних відповідей. І нарешті, часом ми вживаємо це словосполучення для того, щоб відзначити, що щось нам подобається більше, ніж інше. У такому разі не йдеться ні про цінність, ні про ціннісну відповідь, а лише про суб'єктивні нахили.



Літургія чи будь-яке інше богослужіння. Ми відкриваємо його присутність у проявах радості й урочистості, відповідних до різновеликості свят, коли перевага надається одному святові перед іншими. Він присутній у переліку святих в *Confiteor*. Всюди, де йдеться про більшу чи меншу відповідь, присутність цього принципу є незамінною. Зокрема, добре відомою є роль *ordo amoris* (лат.: порядку любові. — *Ред.*) в етиці св. Августина:

Тепер він живе справедливим і святим життям, оцінюючи речі без упередження. Він є особою, яка має добре впорядковану любов. Він не любить того, чого не слід, і не гається любити те, що любити повинен. Те, що заслуговує на меншу любов, він не любить більше і не любить однаково те, що повинен любити більше або менше, як і не любить більше або менше те, що повинен любити однаково. Не треба любити грішника, оскільки він є грішником. Але оскільки грішник є людиною, його треба любити заради Бога, а Бога — заради Нього Самого<sup>3</sup>.

На думку св. Августина, джерело моральної доброти полягає якраз у тому, щоб наша любов наслідувала об'єктивний порядок любові, люблячи більше те, що заслуговує на більшу любов. Не відступаючи від цієї думки, хочемо додати: любити більше те, що володіє вищою цінністю<sup>4</sup>. У своїй праці *De Libero Arbitrio* св. Августин стверджує, що джерелом будь-якого морального зла є надання переваги нижчому добру перед вищим<sup>5</sup>.

Своєю чергою, Макс Шелер ще більше наголошує на цій точці зору<sup>6</sup>. На його думку, морально важливий вчинок завжди пов'язаний з

<sup>3</sup> *De Doctrina Christiana* (Християнське вчення) I, 27, 28.

<sup>4</sup> Це є слушним щодо нашої любові до Бога, святих та безособових благ. Що ж стосується любові до друга чи подруги, чоловіка чи дружини, дітей чи внуків, братів чи сестер, матері чи батька, то порядок нашої любові залежатиме від багатьох інших цілком законних чинників, які також визначають унікальність окремого виду любові. Тут можна говорити про таїнственну спорідненість, взаємне призначення, які допомагають нам відкрити красу та цінність окремої особистості. І ця краса викликає любов, яку неможливо відчутти щодо інших людей. При цьому вкрай важливо усвідомити, що сама по собі ця більша чи навіть незрівнянна любов не вносить жодних недоречностей у наш стосунок до ерархії цінностей. (Пор.: Dietrich von Hildebrand. *Metaphysik der Gemeinschaft*. — Гл. 5, 6.

<sup>5</sup> Пор.: *De Libero Arbitrio* I.

<sup>6</sup> Пор.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

наданням переваги одному добру перед іншим, а джерелом його доброти є слушний порядок цієї переваги, коли її надають вищій цінності перед нижчою. За аналогією, надання переваги нижчій цінності є джерелом морального зла.

У своїх критичних зауваженнях на адресу теорії Макса Шелера, ми вже вказували на хибність намагання обмежити джерела моральної доброти правильним наданням переваги, а морального зла — неправильним. Справжня моральна драма полягає не так у дотриманні ієрархічного порядку у наших ціннісних відповідях, як у засадничому рішенні, чому саме підпорядкувати себе — важливішому-в-собі та морально значущим цінностям чи суто суб'єктивно задовольняючому. Ця драма стосується вирішальної відмінності у спрямуванні нашої волі, яку св. Августин описав у вигляді розрізнення між життям заради Бога та життям заради себе: „Саме в цьому якнайвиразніше виявляється незгідна різниця між цими двома містами — Божим та безбожним. В одному переважає любов Бога, в іншому — самолюбство“<sup>7</sup>. Ми вже децю займалися цією проблематикою<sup>8</sup> і повернемося до неї в дослідженні коренів морального зла.

Якщо правильне надання переваги не є єдиним джерелом морального добра, а неправильне — морального зла, все ж не викликає сумнівів, що ми повинні надавати перевагу вищій цінності перед нижчою. Таким чином, якщо абстрагуватися від усіх особливих обставин, об'єктивно краще надавати перевагу вищому добру перед нижчим. Стосовно того, чи є це морально кращим, передусім треба запитати, чи саме морально значущим цінностям надано перевагу. Все ж навіть стосовно морально незначущого добра перевагу слід надавати добру з вищою цінністю, хоч це ще не означатиме, що наша настанова буде наділена моральною цінністю.

З огляду на це, етика повинна розглянути такі проблеми:

По-перше, чи є морально кращим, якщо у сфері морально значущих цінностей надавати перевагу добру з вищою цінністю?

По-друге, чи завжди є моральним обов'язком надання переваги вищому морально значущому добру?

Відповідь на перше питання очевидна (якщо абстрагуватися від усіх інших обставин, що можуть виникнути). Певна річ, що морально краще надавати перевагу вищому морально значущому добру.

<sup>7</sup> *De Civitate Dei* XIV, 13.

<sup>8</sup> Див. гл. 3 „Категорії важливості“.



Будь-якій морально свідомій людині, яка опиняється перед необхідністю вибору між двома різними морально значущими благами, важливо визначити, яке з них є вищим. Для неї є samozрозумілим, що слід обирати об'єктивно вище добро, якщо, звісно, немає інших обставин, які спонукали б її діяти по-іншому<sup>9</sup>. Але навіть тоді, коли внаслідок особливих обставин наше остаточне рішення, здавалося б, розходиться з тим принципом, що кращим з моральної точки зору є підпорядкування вищій морально значущій цінності, насправді сам принцип береться до уваги й тут. Таким чином, *ceteris paribus*, підпорядкування вищій морально значущій цінності є кращим з моральної точки зору. Це настільки ж очевидно, як і те, що наші вчинки повинні бути морально добрими. Тут, певна річ, усе залежить від того, йдеться про сферу афективних відповідей чи вчинків. Так, у сфері афективних ціннісних відповідей — за винятком тих ситуацій, де йдеться про різні категорії любові до окремих осіб, — перевагу обов'язково слід віддавати відповідно до ерархічного становища цінності (звісно, за умови, що немає жодних інших додаткових мотивів, а в її основі лежить адекватна ціннісна відповідь). Оскільки дисгармонія в цій сфері можлива лише за втручання інших мотивів, які або затьмарюють сприйняття цінності, або роз'їдають саму ціннісну відповідь, питання, по суті, полягає в тому, що є морально кращим — чиста ціннісна відповідь чи з домішкою. Відповідь очевидна: чиста ціннісна відповідь є морально вищою.

У сфері вчинків, однак, завдяки свободі волі ця проблема набуває зовсім іншого вигляду. Тут цей загальний принцип може видозмінюватися під впливом численних факторів. По-перше, він може змінюватися під впливом теми ситуації, тобто того завдання, що поставлене в ній перед нами. Заклик Бога може виявляти себе не тільки в морально значущій цінності та її ступені, а й в особливостях ситуації<sup>10</sup>, передусім в її темі, яка по-особливому апелює до нас<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Див. гл. 3 „Категорії важливості“.

<sup>10</sup> Вкрай помилково було б змішувати здатність обставин видозмінювати моральне значення ситуації з уневажненням загального і незмінного характеру морального закону, як це робиться в ситуаційній етиці. Річ у тому, що моральний закон якраз бере до уваги значення обставин, тобто вимагає від людини розгляду не тільки морально значущих цінностей, а й особливих обставин кожної ситуації.

<sup>11</sup> „Так само і з людськими вчинками. Тому що повнота їхньої доброти не полягає цілковито в тому, якого вони виду, а ще й тому, що дещо додається як акциденти; і саме такого типу є відповідні обставини“ (Тома Аквінський. *Summa Theologica* 1a-2ae, XVIII, 3).

Усіх чинників, які можуть впливати на тему ситуації, просто не перелічити, а тому ми обмежимося найголовнішими з них. Першим чинником може бути сама тема ситуації. Наприклад, у церкві такою темою є поклоніння Богові, як про це написано у Святому Писанні: *Domus mea, domus orationis* (Дім мій є домом молитви). А тому дії, хай якими добрими вони є самі по собі (наприклад, заспокоєння засмученої людини), не є темою богослужіння. Те саме стосується, *mutatis mutandis*, виконання якоїсь роботи, як-от читання лекції тощо. Таким чином, першим вагомим фактором, з яким слід рахуватися, перш ніж діяти, є об'єктивна тема самої ситуації чи діяльності. Іншим таким фактором є заклик до негайного втручання. В такому разі чомусь віддають перевагу не так з огляду на його цінність, як з огляду на його невідкладність. Якщо під час богослужіння наш найближчий сусід непритомніє, ми покликані допомогти йому. Якщо загорівся сусідський дім, хай чим ми займаємося, невідкладність цієї ситуації зобов'язує нас насамперед.

Так само бувають справи, здавалося б, нижчі за своїм становищем від багатьох інших, які, однак, беруть над ними гору внаслідок їхньої невідкладності в певний момент. Хоч не хлібом єдиним живе людина і набагато важливішою як така є наша наполеглива допомога їй на її шляху до Христа, але якщо хтось голодує, передусім ми повинні його нагодувати. Тут першість чогось нижчого частково пояснюється його необхідністю і непрямую важливістю для вищої цінності, а частково його невідкладністю, на відміну від вищого добра, з реалізацією якого тут можна зачекати.

Інший фактор, визначальний для теми ситуації, полягає в особливому завданні, довіреному людині. У певних ситуаціях це може надавати першість одному добру перед іншим незалежно від ступеня їхніх цінностей. Якщо людині доручили догляд за дитиною, яка несподівано потрапляє разом з іншими дітьми в небезпечну ситуацію, вона повинна подбати насамперед про довірену їй дитину, за яку вона взяла на себе особливу відповідальність.

Цього, либонь, досить, щоб показати, що тема ситуації може відоміювати застосування загального принципу, за яким перевагу слід надавати вищій морально значущій цінності. Певна річ, що за необхідності вибору між двома рівноцінними благами саме обставини допомагають встановити, що з них обрати. Тема особливої ситуації може спричинитися навіть до того, що вибір нижчого добра стає бажаним з моральної точки зору. Тому самі обставини можуть вказувати, що нам слід обрати нижче добро. Це все, однак, лише вносить зміни у



застосування наведеного нами загального принципу і аж ніяк не позбавляє його чинності. Отже, питання, яка з цінностей є вищою, не втрачає своєї важливості. Слушним залишається й те, що *ceteris paribus* краще обирати вище добро.

Підсумуємо наші міркування. У сфері морально значущих цінностей кращим з моральної точки зору є вибір вищої цінності. Стоячи перед вибором між різними морально значущими цінностями, першим нашим запитанням з моральної точки зору повинно бути, яка з них займає вище ерархічне становище. Лише відповівши на нього, можна перейти до розгляду різних обставин, які мали б допомогти нам зрозуміти особливу тему конкретної ситуації. Вона може виявитися такою, що, надавши нижчому добру додаткової ваги і повернувши шкалу цінностей на його користь, поставить нас перед вимогою обрати нижчу за ерархічним становищем цінність. Важливо ще раз наголосити, що вплив обставин на модифікацію загального принципу, за яким перевагу слід віддавати добру з вищою морально значущою цінністю, не тільки не заперечує його чинності, але, маючи її за передумову, тим самим підтверджує її.

Перед тим як перейти до другого запитання про те, наскільки цей принцип передбачає моральне зобов'язання, слід хоча б побіжно згадати проблему взаємовідношення між морально значущими та морально незначущими цінностями. Ми бачили, що різниця між ними не є суто ерархічною різницею. В окремих, хоч і доволі рідкісних, випадках морально незначуще добро як таке може бути вищим, ніж морально значуще. Якщо видатний скульптор з метою створення твору мистецтва знущався б над якоюсь твариною, використовуючи її за взірцем для свого твору, його поведінка була б морально злою. Страждання тварини є морально значущим злом. Видатний твір мистецтва не є морально значущим добром, хоч його якісна цінність як така вважається вищою, ніж цінність тварини. Знищення видатного твору мистецтва є саме по собі більшим злом, ніж смерть чи страждання тварини. Таким чином, наявність морально значущої цінності не завжди означає, що цінність цього добра як така є вищою, ніж цінність морально незначущого добра.

Все ж ми повинні надавати перевагу морально значущим цінностям, оскільки, що стосується наших учинків, морально значущі, а особливо морально зобов'язувальні, блага внаслідок свого морального значення мають безперечну перевагу над усіма морально незначущими цінностями. Наше перше завдання — не ображати Бога, а тому не може

бути жодного добра, прагнення до якого могло б призупинити чинність нашого обов'язку підкорятися моральному закону. Це твердження, однак, у жодному разі не суперечить тому, що слід віддавати перевагу вищим цінностям. Адже ми бачили, що моральні цінності є непорівнювано вищими від будь-яких інших цінностей. Думка, що моральна антицінність може бути переважена морально незначущою чи навіть морально значущою, але не моральною, цінністю, свідчить про абсолютно помилкову концепцію ерархії цінностей (див. Вступ).

Не вдаючись у деталі, треба сказати, що кожна відповідь на морально значущу цінність включає в себе також відповідь на моральну доброту як таку. Цим, зокрема, пояснюється, чому надання переваги морально значущим цінностям не суперечить принципіві, що краще надавати перевагу цінностям вищого порядку.

Перейдімо тепер до другого питання. Чи не є не тільки бажаним, а й *морально зобов'язувальним* надавати перевагу вищій морально значущій цінності, якщо немає ніяких особливих обставин, які слід враховувати? Це питання, без перебільшення, є надзвичайно важливим. Чи не буде переконання про обов'язок вибору вищого морально значущого добра різновидом такого собі ригоризму — етичної теорії, яка з багатьох причин не витримує критики?

Намагаючись відповісти на питання, чи існує моральний обов'язок надавати перевагу вищому морально значущому добру над нижчим, слід спочатку розрізнити дві дуже різні проблеми. Перша стосується питання, за яких обставин заклик морально значущого добра стає моральним обов'язком? Друга — за яких обставин з'являється обов'язок надавати перевагу *вищому* морально значущому добру? Важко не помітити різниці між ними. Перша проблема не має прямого зв'язку з *ordo amoris* чи з ерархією морально значущих цінностей. Друга, навпаки, стосується саме зв'язку між моральним обов'язком та загальним принципом надавати перевагу вищому добру.

Що стосується першої проблеми, яка, до речі, була і є однією з провідних тем морального богослов'я, літератури тут не бракує. Ніхто не сумнівається у важливості розрізнення між тим, коли якась настанова є тільки морально доброю, і тим, коли вона стає моральним обов'язком. Зрозуміло, що посилення на якийсь учинок як морально величний ще не дає нам змоги судити, чи зобов'язані ми в ситуації, яка закликає до такого вчинку, його здійснювати. Скажімо, вчинок, який, за переданням, здійснив св. Вінсент, відслуживши дев'ять місяців на галерах замість невинно засудженого юнака і таким чином врятувавши



його цією героїчною жертвою від певної смерті, є, певна річ, не те що добрим, а й морально надзвичайним. Він, однак, не був моральним обов'язком. Життя святих переповнене такими надзвичайними вчинками — морально величними, але ще не значить, що обов'язковими.

В основі морального „ригоризму“ лежить, власне, заперечення цієї відмінності, а отже, переконання, що здійснення будь-якого морального добра морально зобов'язує. Це справді поважна помилка. Треба, однак, сказати, що, навіть визнаючи відмінність між моральною добротою настанови та фактом морального обов'язку, не так уже й легко встановити, де ж проходить межа поміж ними. Дослідження чинників, визначальних для цієї відмінності, залишається однією з найбільших класичних проблем етики. Тут нам доведеться обмежитись лише кількома зауваженнями, які призначені виявити глибину та складність цієї проблеми. Грунтовне визначення чинників, завдяки яким морально добрі вчинок чи настанова стають моральним обов'язком, заслуговує на окреме обговорення, яке ми плануємо здійснити на сторінках іншої праці.

Ми вже бачили, що вільна відповідь на добро, наділене морально значущою цінністю, сама є морально доброю. Часто бувають ситуації, коли морально значуща цінність морально зобов'язує, а небажання підкоритися цьому моральному обов'язкові позначене моральною анти-цінністю. В інших ситуаціях, навпаки, морально значуща цінність не викликає морального зобов'язання. У такому разі підпорядкування їй є, певна річ, морально добрим, а уникнення його — морально допустимим (а не морально злим).

Часто твердять (і помилково!), що межа між обов'язковими та необов'язковими — у цьому значенні — морально добрими вчинками залежить від своєрідного мінімуму моральної доброти, який вважається морально обов'язковим для людини і якого можна вимагати від неї. Його перевищення, за такою логікою, може бути виключно заслугою і ніколи — моральним обов'язком. Насправді ж обов'язковим є навіть найбільш величний мученицький вчинок за умови, що ситуація вимагає цього від нас. Навіть якщо може й не бути обов'язку віддавати своє життя задля того, щоб врятувати життя іншої особи, яка перебуває в небезпеці, мучеництво є завжди обов'язковим, хоч і набагато перевищує за своєю моральною добротою та величчю будь-яку самопожертву заради ближнього. Любов до Бога та ближнього є не лише най-величнішою моральною відповіддю, а й моральним обов'язком.

Отже, зрозуміло, що питання, чи існує обов'язок здійснити якусь морально добру справу, таки не залежить від величч моральної цінності у тому значенні, що морально скромніші настанови мали б бути таким собі обов'язковим мінімумом, а все інше, що перевищує їх, — похвальною заслугою, і ніколи — обов'язком. Скидається, отже, на те, що питання наявності обов'язку не залежить від розмірів жертви, до якої спонукає і якої вимагає від людини здійснення морально доброго вчинку.

Однак, ведучи мову про жертву, важливо вживати сам термін у правильному значенні. Жертовність передбачає нашу відмову від об'єктивного добра для нас або принаймні готовність піти на ризик його втрати — за умови, звісно, що немає моральних застережень щодо цього самозречення. Важливо також чітко відрізнити жертву від звичайного зусилля, яке так часто треба прикладати для здійснення доброго вчинку. Тим більше, якщо потреба в такому зусиллі пояснюється необхідністю подолання існуючих моральних вад чи духовних лінощів. Було б смішно називати це жертвою. Якщо виконання доброго вчинку затруднене перешкодами, що не можуть вважатися виправданими з моральної точки зору, подолання їх не має нічого спільного з жертвою, принесеною задля моральної правильності дії. Якщо людина змушена докласти чималих зусиль, щоб здолати свою скнарість чи допомогти ближньому, незважаючи на свою заздрість, це аж ніяк не можна вважати жертвою з її боку.

Таким чином, і необхідність подолання таких морально негативних перешкод ніяк не впливає на питання, чи є морально добрий вчинок обов'язковим. Буває ж так: одна людина помічає, що життя іншої перебуває у великій небезпеці, а вона може врятувати її без жодного ризику для себе; і все ж, щоб зробити це, вона мусить боротися зі своїм почуттям помсти, бо виявляється, що інша людина є її ворогом. При цьому, звісно, сам обов'язок врятувати іншу людину аж ніяк не зменшується тільки тому, що, бач, для його виконання треба докласти чималих зусиль, а саме — побороти самого себе.

Необхідність принесення справжньої жертви, навпаки, має виразне відношення до того, що є обов'язковим, а що ні. Так, ми зобов'язані рятувати життя іншої людини, яка перебуває в небезпеці, якщо поряд немає нікого іншого, щоб допомогти, і цей порятунок не пов'язаний з надмірним ризиком для власного життя. Ми не зобов'язані цього робити, якщо порятунок іншого ставить під питання наше власне життя.



Тут необхідність принесення великої жертви переважає обов'язок по-рятунку іншої особи.

Можливо, в тому, що стосується наявності чи відсутності для нас строгого морального обов'язку, певну роль також відіграє характер співвідношення між нашою жертвою та ступенем добра, яке закликає до втручання. Якщо для нас, щоб урятувати іншу людину, існує тільки — хай яка висока — ймовірність застудитися чи втратити якісь гроші, обов'язок, без сумніву, залишається. З іншого боку, жодна жертва не є завеликою, коли йдеться про обов'язок уникнення морального зла. Якщо нам нав'язують щось неморальне (наприклад, убивство іншої людини, здійснення чогось підлого), ми зобов'язані будь-що відмовитись, хай чим нам можуть погрожувати. Нашим обов'язком є радше вмерти, ніж вчинити якесь моральне зло<sup>12</sup>. Тут на шальках терезів — уже не принесення великої жертви і збереження якогось добра, а ця жертва і моральне зло вчинку. І зрозуміло, що жодне об'єктивне зло для нас — хай найбільше, яке тільки може бути, — не може переважити морального зла, яке ображає Бога. Тут можуть бути лише дві можливості: зберегти об'єктивне добро для нас і образити Бога або пожертвувати цим об'єктивним добром і не образити Бога. Зрозуміло, що не образити Бога за будь-яких обставин має першість перед усім іншим<sup>13</sup>.

Поки що ми зупинимось на поданих зауваженнях, хоча вони аж ніяк не ставлять крапки у вирішенні цієї складної проблеми. Повернімося до нашої вужчої теми, яка стосується питання, чи існує моральний обов'язок вибирати серед морально зобов'язувальних благ найвище з них.

Для цього треба чітко відрізнити ситуації, в яких морально значуще добро закликає нас втрутитися, від ситуацій, в яких немає такого заклику до нас. Адже не в кожний момент нашого життя ми стикаємося з морально значущим добром, яке закликає нас втрутитися. Наше щоденне життя сповнене ситуаціями, коли залишається місце для нашого зацікавлення благами, наділеними морально незначущими

<sup>12</sup> Очевидно, це стосується в першу чергу мучеництва, яке не тільки є найвеличнішим учинком, а й передбачає драматичну альтернативу — або здійснення найбільшої жертви, або образу Бога.

<sup>13</sup> Певна річ, наше остаточне благо завжди збігається з підпорядкуванням Богові. А тому бажання „радше пожертвувати своїм вічним щастям, тільки б не образити Бога“ містить у собі внутрішню суперечність. Адже будь-яка відмова від нашого вічного щастя якраз вимагала б від нас відвернутися від Бога і означала б образити Його.



цінностями, чи навіть законним суб'єктивним задоволенням. Коли святий, у свою чергу, дає обітницю в кожній ситуації свого життя обирати тільки об'єктивно досконаліше, це вочевидь стосується не лише тих моментів, коли морально значуще об'єктивне добро закликає втрутитися, а й усіх так званих морально нейтральних ситуацій.

Уявімо собі людину, яка ласує чимось, що їй дуже подобається. Раптом у неї виникає запитання, чи не краще буде утриматися від цих ласощів. Її рішення щодо цього, певна річ, стосуватиметься не морально значущого добра, яке закликало б до адекватної відповіді. Отже, можемо сказати, що існує безліч можливостей для жертвування чимось, де навіть не йдеться про якусь реалізацію морально значущого добра. А тому тут навіть не виникає питання про надання переваги одному — вищому — об'єктивному добру перед іншими. Альтернативою тут, з одного боку, є морально допустима поведінка чи наголода об'єктивним добром для нас, а з іншого боку, похвальна жертва.

Своєю чергою, риторична помилка полягає саме в переконанні, що в кожній конкретній ситуації ми зобов'язані обирати досконалішу поведінку. А це означає, що ми самі повинні ініціювати вибір вишого добра навіть у тих ситуаціях, де про об'єктивний заклик до нас морально значущого добра взагалі не йдеться. Для з'ясування нашої проблеми надзвичайно важливо розібратися з цими відмінностями. Знову порівняймо дві ситуації. Одного разу ми помічаємо, що хтось перебуває у великій моральній небезпеці, і усвідомлюємо, що наше втручання може врятувати його. Ми виразно розуміємо Божий заклик відповісти на велике морально значуще добро своєю дією. Іншого разу, коли ми читаємо новелу, нам раптом спадає на думку, що, можливо, було б краще замість цього промовити молитву. Якщо там нас закликає втрутитися морально значуще об'єктивне добро, то тут ініціатива надати перевагу досконалішій діяльності над менш досконалою належить нам. Відмінність між цими ситуаціями більш ніж очевидна.

У першій ситуації це може бути одне (або й більше) морально значуще благо, яке закликає нас втрутитися. Скажімо, перед тим як зустріти людину, якій загрожує моральне падіння, ми могли дати обіцянку прийти на важливу зустріч, де наша присутність була б необхідною. Отже, нам треба вибирати між двома морально значущими благами. Для цього нам слід, певна річ, визначити, яке з них має вищу цінність, яке є об'єктивно важливішим, і, крім того, врахувати всі особливі обставини — яке з них терміновіше тощо. Твердити, що з-поміж різних морально значущих та зобов'язувальних благ ми не

зобов'язані вибирати найвище, *ceteris paribus*, було б щонайменше помилково. Цей обов'язок, звісно, не має нічого спільного з ригоризмом. При зустрічі лише з одним добром перед нами постає альтернатива: або утриматися від надання допомоги людині, якій загрожує моральне падіння, або допомогти їй. При цьому, щоправда, треба дуже чітко усвідомити, що альтернатива тут стосується не просто двох можливостей, одна з яких є морально допустимою чи навіть морально доброю, а інша — лише досконалішою. Справжня альтернатива, радше, полягає в тому, знехтувати драматичним закликком цінності, що приходить до нас з-зовні, чи прислухатися до нього; тут перший шлях був би не просто морально нейтральним, а морально негативним, а другий — морально добрим. Зрозуміло, що ми зобов'язані уникати зла і чинити добро.

Ми вже бачили, що наш обов'язок може перестати існувати лише тоді, коли розміри очікуваної від нашого вчинку жертви перевищують певну критичну межу. За таких умов наша дія була б вочевидь морально величною, а утримання від неї не ставало б морально злим. Нехтування цією здатністю жертви переважити обов'язок є ще однією характерною ознакою ригоризму. Його основна помилка, однак, стосується дещо інших ситуацій, аніж тих, де морально значуще добро імперативно закликає нас втрутитися. Вона, радше, полягає у спробі зобов'язати людину завжди обирати морально величнішу можливість, займати морально вищу позицію. Ригоризм вимагає від людини, щоб вона зі своєї власної ініціативи завжди намагалася виконувати щось найбільш величне з моральної точки зору, незалежно від будь-якого зверненого до нас заклику морально значущої цінності. Тому він виключає, причому посилаючись на моральний обов'язок, будь-яке просто морально пустиме заняття. За такою логікою речей, ми, по-перше, завжди зобов'язані робити щось морально добре, залишаючи морально нейтральне поза увагою. По-друге, шукаючи нагоди для здійснення морального добра, ми повинні будь-що обирати найвеличніший варіант.

Тепер, гадаю, зрозуміло, чому настільки важливо було відрізнити вибір між моральною цінністю настанов від вибору між різними морально значущими благами на боці об'єктів. У разі морально допустимої настанови не може бути ніякого обов'язку утримуватися від неї на користь морально доброї настанови. *A fortiori*, немає жодного обов'язку вибирати вище добро там, де можливі різні морально добрі настанови.

Однак, коли наш вибір відбувається між різними морально зобов'язувальними благами, кожне з яких закликає нас втрутитися, тоді



питання вже не стосується того, що саме нам обирати: морально допустиме, морально добре чи, може, морально найкраще. Тут визначальним стає питання морального характеру нашого підпорядкування нижчій цінності, а отже — нехтування вищою цінністю. За умови, що всі обставини рівноцінні, а добро не вимагає завеликої жертви, надання переваги нижчій цінності буде, певна річ, моральним злом. Якщо підходити до ситуації виключно з перспективи суто ціннісної відповіді, до чого вона, припустимо, об'єктивно закликає, про надання переваги нижчій цінності не може бути й мови. Це стає можливим лише за умови, що поряд із цінністю до уваги беруть ще й інші мотиви. Якщо вони пов'язані з перспективою жертви чи ризиком втрати великого об'єктивного добра для особи, обрання нижчого добра може стати морально допустимим. Якщо ж ці мотиви стосуються суб'єктивного задоволення, а тим більше — є наслідком хтивості та гордині, надання переваги нижчому добру буде типовим прикладом морально поганого вчинку.

Таким чином, усюди, де ситуація імперативно закликає нас втрутитися й навіть морально зобов'язує нас до цього, загальний принцип, за яким перевагу слід надавати вищому морально значущому добру на боці об'єкта, виявляється чинним, навіть у значенні обов'язку надати таку перевагу. При цьому вочевидь залишаються чинними всі зроблені нами застереження, які можуть змінити чи призупинити дію обов'язку й пов'язані з темою ситуації чи співвідношенням між жертвовністю вчинку і ступенем добра на боці об'єкта. Твердження, що ми завжди зобов'язані виконувати морально найдосконаліше, є *необґрунтованою* позицією надмірного ригоризму. Навіть якщо ми справді зобов'язані мати загальну волю бути добрими, а також прагнути нашого морального вдосконалення, це аж ніяк не означає, що в кожній ситуації ми повинні відмовитись на користь найдосконалішого від усіх менш досконалих чи просто допустимих настанов, вчинків та дій. Адже тут йдеться про настанови, моральний характер яких уже сформований та встановлений, а вибір здійснюється між морально допустимим та морально добрим або чимось морально добрим та морально ще кращим.

Цього достатньо, щоб пояснити, чому дотримання засади надання переваги у наших відповідях та вчинках вищій цінності, на чому особливо наголошував св. Августин у своєму вченні про *ordo amoris*, не має нічого спільного з ригоризмом, якщо, звісно, це робиться стосовно добра на боці об'єкта та з урахуванням усіх особливостей впливу обставин.

## ГЛАВА 29

### ЗНАЧЕННЯ ОБ'ЄКТИВНОГО ДОБРА ДЛЯ ОСОБИ

**Я**к було зазначено, відповідь, умотивована суто суб'єктивно задовольняючим, як така не може бути наділена моральною цінністю у повному значенні слова. Морально добрі акти завжди є відповідями на цінність, хоч і не всі відповіді на цінність є морально добрими.

Тепер ми хотіли б трохи ближче розглянути питання морального характеру відповідей, умотивованих ще одним типом важливості — об'єктивним добром для особи. Детальний розгляд цієї проблематики виходить за межі цієї праці. Тут нам хочеться принаймні окреслити цю дуже важливу проблему. Спочатку ми зосередимося на відповідях та вчинках, які стосуються об'єктивного добра для нашої особи, а пізніше — на цілком відмінній ситуації, де наша відповідь чи вчинок умотивовані об'єктивним добром іншої особи.

Ми вже бачили, що існує чималий діапазон об'єктивних благ для особи, серед яких ми виділили основні види.

Передусім, базовим об'єктивним добром для особи є її наділеність цінностями. Наділеність моральною добротою, розумом, чарівністю — усе це об'єктивно нам на благо, нам на користь, благословення для нас. Певна річ, за своїм об'єктивним значенням ці блага можуть бути дуже різними, починаючи від привабливої фізичної зовнішності й закінчуючи остаточним об'єктивним добром для нас, *similitudo Dei*. Поки що нас цікавить не так ця відчутна різниця у ступені важливості об'єктивного добра для особи, як з'ясування його різних категорій.

Другий тип об'єктивного добра для особи стосується володіння добром, спроможним, завдяки своїй цінності, наділити нас справжнім щастям. Тут перед нами знову ж таки відкривається цілий ряд можливостей — від життя у гарній місцевості, пізнання правди, поєднання з іншими людьми у любові тощо й до вічного єднання з Богом (тобто блаженства).

Третя категорія об'єктивного добра охоплює необхідні для нашого життя речі: їжу, дах над головою та ін. Це, по-перше, речі, без яких просто неможливо обійтися у щоденному житті, і, по-друге, корисні речі. Ці блага не так обдаровують нас щастям, як є справді необхідними для нашого нормального земного існування, а їхня відсутність може



стати джерелом не лише незручності, а й справжнього страждання. Що стосується корисних речей, вони також не стільки приносять нам щастя, скільки полегшують життя і навіть можуть служити засобом для отримання благ другої категорії (коли, наприклад, машина дає нам змогу ближче познайомитися з гарною місцевістю).

Для цього об'єктивного добра, отже, характерно, що володіння ним не дає нам такої насолоди, як володіння добром, наділеним цінністю. Воно є об'єктивним добром завдяки своїй необхідності для нашого життя. Ми не уявляємо собі існування без нього не тому, що воно має в собі якусь цінність, а внаслідок його важливості як засобу полегшення нашого життя чи, непрямо, також як засобу безклопітного і легшого володіння добром, що приносить нам справжнє щастя. Зрозуміло, що ці блага упорядковані не за сфєрхїєю цінностей, як у попередньому випадку, а відповідно до своєї необхідності для людини, починаючи зі щоденного хлїба та речей, пов'язаних із нашими фізичними існуваннями.

По-четверте, об'єктивним добром для особи є також просто приємні речі, якщо вони звернені до легітимного центру в нас. Існування приємних речей є свідченням Божої щедрості. Адже кожний, хто любить, прагне оточити об'єкт своєї любові приємністю: доброю їжею, зручним кріслом та ін. Ці речі є об'єктивним добром для особи завдяки своїй об'єктивній приязності, зумовленій їхнім законно приємним характером.

Зрозуміло, що моральний характер відповіді, вмотивованої об'єктивним добром для особи, дуже відрізняється залежно від категорії мотивуючого добра. Однак, перш ніж перейти до обговорення моральних відмінностей, зумовлених типами об'єктивного добра, хотїлося б затеркнути ще одне питання. Моральне значення об'єктивного добра для особи докорінно змінюється також відповідно до того, йдеться про наше бажання заволодіти якимось об'єктивним добром, втримати його чи про нашу вдячність за володіння та надїленість ним.

Вдячність є однією з основних морально величних настанов. Їй завжди притаманна висока моральна цінність, а невдячності — якраз низька моральна антицїнність. Навіть більше, вдячність є типовою відповіддю на об'єктивне добро для особи. Отож тут перед нами морально добра та велична відповідь, особливність якої полягає якраз у тому, що її безпосереднім та властивим об'єктом є об'єктивне добро для нас.

Об'єкт вдячності є чимось більшим, ніж просто спонукую до відповіді на цїнність Божої щедрості чи щедрості іншої людини. Адже

ми також відповідаємо на цю щедрість, коли звеличуємо Бога за те, що Він зробив для інших, а не тільки для нас. Стаючи свідками дивовижного зцілення в Лурді, ми сповнюємося зворушення безмежною Божою добротою. Вдячність, своєю чергою, передбачає особливий зв'язок з об'єктивним добром для нас, чи це благо саме для нас чи для любленої нами людини, з якою ми настільки солідарні, що милість, дарована їй, сприймається як благо і для нас. Не важко помітити, що вдячність є чимось обов'язковим, що щедрий дар зобов'язує нас перед жертводавцем і особливим чином закликає до вдячності.

Грунтовнішу дискусію про суть вдячності ми залишимо для наступної праці. Поки що слід наголосити, що все об'єктивне добро для особи, яким нас наділяють Бог чи інша людина, містить у собі морально значущий заклик до схвалення його та вдячної відповіді жертводавцю (що важливо — не лише тому, що воно наділене цінністю, а й тому, що воно є об'єктивним добром для нас).

І справді, відповідь на цінність щедрості жертводавця є необхідним і визначальним чинником для моральної цінності вдячності, так само як і визнання нашої залежності від нього та притаманне цьому визнанню смирення. Але, з іншого боку, вдячність також передбачає відповідь на об'єктивне добро для нас. І що важливо, ця відповідь стосується будь-якого об'єктивного добра, є по-особливому морально доброю і навіть моральним обов'язком, незалежно від того, чи є цінність об'єктивного добра морально значущою.

Повертаючись тепер до моральної різниці, зумовленої відмінністю щодо типу об'єктивного добра, ми повинні розділити два питання: яким є моральний характер прагнення об'єктивного добра для нас і якою є моральна цінність вдячності за володіння ним?

Що стосується першої категорії об'єктивного добра, то бажання володіти моральними цінностями за самою своєю суттю є передусім відповіддю на цінність і лише потім — відповіддю на об'єктивне добро для особи. Під час розгляду усвідомлення морального значення та нашої мотивації ним ми вже бачили, що таке прагнення завжди є чистою ціннісною відповіддю. Те саме стосується й свідомої волі, спрямованої до нашого морального вдосконалення. Річ у тім, що за самою своєю суттю це об'єктивне добро для особи нерозривно пов'язане з ціннісною відповіддю, а отже і з ціннісною відповіддю Богові. Навіть якби хтось хотів бачити в ньому лише засіб для осягнення благодаті (що важко навіть уявити!), він усе одно не зміг би залишити поза увагою ціннісну відповідь Богові, оскільки вже сама суть



благодаті — як вічного єднання з Богом у любові — передбачає як любов Бога, так і прагнення приділитися до Його безмежної доброти. Тож прагнення цього об'єктивного добра для нас є не лише обов'язком, а й (завдяки своєму характерові чистої ціннісної відповіді) наділене найвищою моральною цінністю.

Наше прагнення володіти іншими цінностями, як-от інтелектуальними, життєво необхідними чи естетичними, може мати дуже різне моральне значення. Саме по собі, воно, можливо, й не наділене моральною цінністю, але є, без сумніву, чимось гідним. Воно може набувати деякого морального значення, якщо стосується здійснення наших обдарувань відповідно до Божої волі. Тут ми залишаємо без розгляду загрозу амбіційного чи марнославного зацікавлення наділеністю цінностями. Свого часу<sup>1</sup> ми ще поговоримо, як і чому людська гордість може бути зацікавлена у володінні цінностями. Поки що ми хочемо лише наголосити, що прагнення бути наділеними іншими цінностями за допомогою власних зусиль є саме по собі морально нейтральним<sup>2</sup>, якщо воно, звісно, не поглинає нас аж настільки, що відволікає від ціннісної відповіді на *unum necessarium* та зацікавлення ним.

Наше зацікавлення позаморальними цінностями радше повинно мати характер завдання, яке ми хочемо виконати. Людина прагне досягти успіху в якомусь науковому проєкті або бажає стати актором чи створити визначний твір мистецтва: все це — зоб'єктивовані плоди її таланту та обдарувань. За умови, що це зацікавлення буде позбавлене викривленої амбіційності, воно буде відповіддю на цінність дослідницької істини чи мистецьку цінність. Іншими словами, природним зацікавленням роботою. Або ж воно може бути спрямоване на об'єктивне добро для нас, до якого приводить успіх кожного благородного професійного починання.

А чи потрібно і чи взагалі можна молитися за отримання такого добра, як розумність, зовнішня краса, привабливість та ін.? Щонайбіль-

<sup>1</sup> Див. част. II, розд. IV „Корені морального зла“.

<sup>2</sup> Тут, як і раніше, ми хочемо наголосити, що, вживаючи словосполучення „морально нейтральне“ щодо прагнення володіти позаморальними цінностями, ми маємо на думці лише те, що воно не наділяє нас моральною цінністю. У ширшому значенні, будь-яка людська настанова, якщо вона тільки не є морально злою, так чи інакше бере участь у моральній доброті базової настанови людини. Ми вже не раз наголошували на тому, що ця „вторинна“ моральна доброта поки що мусить залишатися за межами нашого дослідження коріння моральної доброти.

ше, це дозволено робити, але навряд чи це буде коли-небудь морально цінним, хіба якщо взяти до уваги цінність самої молитви. Але як змінюється моральний аспект ситуації, коли ми відходимо від наших бажань та волі і зосереджуємося на вдячності за об'єктивне добро розумності, життєвої сили та привабливості?

Зрештою, наші власні цінності не повинні бути окремим об'єктом нашого зацікавлення, щоб не стати в якийсь момент самоціллю. Адже небезпека гордині та марнославства є настільки значною, що будь-яка зосередженість на власних досягненнях криє в собі чималий моральний ризик. Певна річ, передусім це стосується моральних цінностей, що їх смирення прикриває завісою, яку ніколи не слід відкривати. Що стосується інших цінностей, констатація їх наявності не є морально небажаною. Не слід вимагати від обдарованої людини, щоб вона почувала себе цілком необдарованою. Вже саме пережиття власних можливостей спонукає її до усвідомлення вроджених обдарувань, і її, певна річ, не можна звинувачувати за це усвідомлення. Зрозуміло, вона повинна дивитися на себе як на недостойного слугу, неспівмірного з величчю поставленого перед ним завдання. Проте вона також повинна дякувати за отримані дари, усвідомлюючи, що їх не заслужила. Не можна вимагати від людини красивої зовнішності, щоб вона вважала себе потворною, як не можна також осуджувати її за те, що вона вдячна за цей дар. Адже вдячність Богові за всі отримані об'єктивні дари є, без перебільшення, морально позитивною настановою.

Що стосується другого типу об'єктивних благ для особи та володіння ними, треба сказати, що справжнє зацікавлення цими благами або об'єктивним добром, яким є володіння ними, має за передумову відповідь на їхню цінність. Так, зацікавлення проживанням у прекрасній місцевості передбачає відповідь на її красу, а зацікавлення тим безцінним добром для нас, яким є дружба, — ціннісну відповідь любові до нашого друга.

Якщо добро володіє морально значущою цінністю, відповідь на його цінність є доброю. В іншому разі вона хоч і є похвальною та шляхетною, однак не в моральному значенні слова. Якщо йдеться про бажання володіти цим добром і таким чином зблизитися з ним (тут воно розглядається як об'єктивне добро для нас), наша відповідь є онтологічно доброю і в жодному разі не є морально негативною. Мало того, вона навіть бере участь у цінності базової ціннісної відповіді, оскільки органічно виростає з неї. Вбачати в цьому бажанні якийсь егоїзм було б більш ніж помилково. Егоїстичним цілком слушно можна



назвати бажання щастя як самоцілі, але ніколи — благородне бажання ближчої і тіснішої єдності з чимось, наділеним цінністю. Благородні бажання є настільки органічними наслідками ціннісної відповіді, що любов, якій бракувало б *intentio uniois* (бажання єдності), цього прагнення поєднання з коханою людиною (поєднання з об'єктом любові), була б неповноцінною любов'ю. Якщо цінність, якою наділене об'єктивне добро для нас, не є морально значущою цінністю, а наша відповідь на неї хоч і є благородною, але ще не морально доброю, наше володіти цим добром буде мати в собі щось від цього благородства. Якщо ж цінність об'єкта є морально значущою, а любов до неї — морально доброю, наше бажання поєднання з цим добром і володіння ним також буде морально добрим.

Що стосується Абсолютного Добра, тобто Бога, коли любов до Нього є обов'язком, а також серцевиною та джерелом усієї моральної доброти людини, то й бажання блаженного споглядання також буде наділене найвеличнішою моральною цінністю і є нашим моральним обов'язком. Якщо, однак, обійти увагою цей справді унікальний випадок, загалом треба сказати, що, навіть якщо бажання володіти добром органічно виростає зі самої ціннісної відповіді, воно не обов'язково має бути внаслідок цього морально добрим. Часом воно навіть може бути морально невиправданим чи принаймні менш досконалим, ніж від цього бажання.

Що стосується володіння абсолютним добром, то об'єктивно між нами та іншими людьми не може бути щодо цього жодного конфлікту. Такі конфлікти, однак, можливі щодо володіння іншими благами. Св. Августин прекрасно показує, що абсолютне добро настільки спільне для всіх, що не лише насолодження ним однієї особи не виключає іншої, але й бажання виключної насолоди та володіння цим добром унеможливорює будь-яку насолоду і навіть утрату цього добра<sup>3</sup>. Таке бажання позбавило б нас можливості знайти будь-яку насолоду в Богові. Тут ідеться не тільки про ситуацію на зразок союзу любові чи подружжя, коли певним добром може володіти лише одна особа — щоправда, у специфічному значенні володіння. Адже за самою своєю суттю таке поєднання між людьми має настільки особливі підстави — наприклад, любов у відповідь, — що будь-який конфлікт з іншою

<sup>3</sup> „Бо посідання доброти не зменшується внаслідок того, що нею діляться. Вона навіть зростає, коли нею володіють у *спільності* любові. Ніколи не матиме її той, хто не матиме її спільно з іншими; і той, хто любить завдяки їй ближнього, матиме її ще більше“ (*De Civitate Dei* XV, 5).

особою, який змусив би нас відмовитися від наших претензій на її користь, стає неможливим. Іншими словами, про якесь самолюбство (у цьому значенні) тут не може бути й мови. Може виникати, щоправда, вимога моральної заборони на таке бажання, якщо, наприклад, кохана людина пов'язана подружнім зв'язком з кимось іншим. Це завжди той випадок, коли для того, щоб самому заволодіти якимсь добром, треба позбавити цього добра того, хто ним уже володіє.

Таким чином, що стосується бажання заволодіти добром, наділеним цінністю, то, по-перше, може існувати морально значуща перешкода, внаслідок якої таке бажання стає морально негативним. По-друге, навіть якщо ніхто інший не володіє жаданим добром, слід зважити, чи наше володіння ним не позбавляє іншу особу такого володіння. Тут, певна річ, закладається внутрішня можливість нашої відмови від цього добра. Та навіть якщо якесь добро зовсім не є ексклюзивним (наприклад, краса симфонії чи краєвиду), конфлікт усе ж таки може виникнути, коли, скажімо, купуючи останній квиток на концерт, ми позбавляємо можливості побувати на ньому нашого товариша, або використавши гроші, що були в нашому розпорядженні, на подорож до чудової країни, ми позбавляємо цієї насолоди когось із наших рідних. Чи не кращим з моральної точки зору було б відмовитись від власної насолоди і дозволити поїхати іншій людині? Найкраще з моральної точки зору рішення залежатиме, звичайно, від багатьох обставин. Важливо, однак, зазначити, що вже тут може постати проблема егоїзму, про яку з перспективи чистої ціннісної відповіді не могло бути й мови.

Знову ж таки, моральне значення відчутно змінюється, коли ми переходимо від нашого зацікавлення об'єктивним добром для нас (вираженого в нашому бажанні володіти таким добром чи зберегти його) до питання нашої вдячності за володіння ним. Ми бачили, що прагнення цього об'єктивного добра не належить до наших обов'язків, окрім прагнення абсолютного об'єктивного добра для **Вдячність за володіння цими благами, навпаки, завжди є нашим обов'язком.**

Саме тут, у сфері об'єктивних благ другого типу, значення вдячності розкривається найбільш виразно. Чим більше людина цінує не тільки цінність добра, а й сам дар володіння ним, і чим більше вона відповідає вдячністю за нього, тим вищою буде її моральна настанова.

Якщо подумати про роль, яку відігравала вдячність у житті святих (наприклад, св. Франциска Ассизького), і нам стане зрозумілою її моральне значення у сфері цих благ.



Так ми підійшли до розгляду об'єктивного добра для особи третього типу, а саме необхідних для життя людини і корисних благ. Зацікавлення ними, бажання їсти чи спати, заспокоєння елементарних життєвих потреб, пошук щоденного хліба — все це вочевидь є онтологічно добрим, але як таке — морально нейтральним. Нам не спадає на думку називати когось морально добрим тільки тому, що він їсть і спить чи прагне здобути необхідні для прожиття кошти. Наше зацікавлення цими благами є нейтральним, необхідністю, з якою треба змиритися, а не предметом особливого вибору. Воно належить до тих настанов, які самі по собі не мають моральної цінності чи антицінності. Однаково абсурдно вбачати у прагненні таких благ якийсь егоїзм чи приписувати йому моральну цінність у повному значенні слова.

З іншого боку, однак, нехтування цими необхідними для життя благами за певних обставин може навіть мати морально негативний характер. Тут не йдеться про наявність особливих негативних мотивів, на зразок відмови від елементарних засобів для існування внаслідок лінивства і небажання працювати чи утримування від їжі та сну з наміром самогубства. Йдеться, радше, про людей, які байдуже ставляться до свого здоров'я — дозволяють собі недоїдати через відсутність апетиту чи недостатньо сплять через свою роботу. Це навіть не є морально нейтральним. Людина не тільки схильна від природи дбати про все необхідне для її життя, а й має за обов'язок утримуватись від небезпечних для її здоров'я речей — за умови, звісно, що якісь величні цінності не зобов'язують її до протилежного. А якщо взяти до уваги, що людина не є паном свого життя у тому значенні, що вона отримала своє існування, життя та здоров'я як дар від Бога і покликана використовувати його згідно з Божою волею, стає ще краще зрозуміло, чому вона не має права нехтувати цими благами чи довільно розпоряджатися ними.

Іншими словами, якщо людина дбає про ці необхідні для прожиття блага, підкоряючись у цьому невблаганній і неминучій логіці її буття, сама по собі її позиція є розумною, але ще далеко не морально доброю. Якщо ж вона нехтує ними настільки, що завдає шкоди своєму здоров'ю, її настанова стає морально негативною — за умови, звісно, що вона не є наслідком ціннісної відповіді на Божу волю.

Якщо ж це свята людина, то навіть її позитивне зацікавлення цими благами набуває морально позитивного характеру. Річ у тім, що святий не вбачає в них лише щось очевидне, неминуче, необхідне, а вважає їх Божим даром, який повинен бути правильно використаний і який довірено людині як його опікуну. Святий їстиме, тому що знає, що це

необхідно для збереження вищого добра, яке не можна ставити під загрозу. При цьому тут не йдеться про свідоме самозбереження, природне і добре, однак саме по собі морально нейтральне, а про свідому відповідь людини на добро, яке належить Богові, над яким вона не є власником, а лише відповідальним перед Богом опікуном. Така позиція щодо необхідних для життя благ знаходить своє втілення у словах молитви „Отче наш“: „Хліб наш щоденний дай нам сьогодні“.

Тут ми знову стаємо свідками великої моральної різниці між бажанням такого добра та вдячністю за його володіння. Тут, як і раніше, вдячність наділена високою моральною цінністю. Вдячність за володіння цими благами завжди повинна домінувати у людській свідомості над прагненням отримання їх.

Пересічна людина не відчуватиме особливої вдячності за володіння елементарними засобами, необхідними для життя. Вона дбатиме за них як за щось необхідне і неминуче, сприйматиме володіння ними як щось належне і природне. Лише за великих злиднів та нещастя (під час голоду чи в пустелі) перед нею може відкритися можливість побачити в цьому добрі безцінний дар Божої щедрості, а на його отримання відгукнутися глибокою і широю вдячністю.

Правильне ставлення до цих необхідних для життя людини благ знаходимо у богослужіннях, особливо у Вечірні, а також у молитвах до і після прийняття їжі. Тут ніщо не сприймається як самоочевидне чи належне. Все добре, що людина отримує чи навіть здобуває власними зусиллями, вона сприйматиме з глибокою вдячністю як незаслужений дар і вияв Божого безмежного милосердя.

Що стосується корисного добра, то наше зацікавлення ним залишається морально допустимим і нейтральним за умови, що воно не поглинає нас настільки, що починає відривати нашу увагу від важливого-в-собі. А якщо, тим більше, це добро служить засобом для чогось, наділеного морально значущою цінністю, то бажання володіти ним навіть набуває морального позитивного відтінку. Адже засоби для здійснення морально значущого добра теж мають непряму морально значущу цінність. А тому зацікавлення таким добром є морально добрим. Тим більше, морально доброю є вдячність за володіння ним.

І нарешті, що стосується тих речей, які є об'єктивним добром для особи завдяки їхньому законному, приємному характерові. Зазвичай ці блага пропонують нам себе як такі, що дають суб'єктивне задоволення. Ми бачимо спокусливу страву і хочемо її з'їсти. Наше бажання вмотивоване приємністю, яку ми очікуємо від цих ласощів. Ми хочемо



з'їсти їх тільки тому, що вони нам смакують. Переважно ми навіть не відчуваємо, що це добро є за своїм характером дарунком, об'єктивно приязним виявом Божої щедрості. На жаль, пошук і прагнення приємного, принаймні у стані людського гріхопадіння, вмотивовані насолодою, а не його характером об'єктивного добра для нас.

Це прагнення залишається морально допустимим і нейтральним за умови, що воно не змушує нас нехтувати цінністю. Щоб бути морально нейтральним, воно навіть мусить бути вбудоване у виразну настанову — благоговійного підпорядкування Богові і світові

Свята людина, своєю чергою, ніколи не домагатиметься добра як самоцілі. Вона не шукатиме його для себе, але прийматиме із вдячністю, якщо воно буде дароване їй і в неї не буде особливих аскетичних причин для відмови від нього. Тільки така людина бачитиме це добро у правдивому світлі об'єктивного добра для особи і з щирою вдячністю відповідатиме на виявлену в ньому Божу щедрість.

повинно висвітлити для розуміння морального значення об'єктивного добра для особи у значенні добра для нас. Зовсім інша ситуація складається, коли йдеться про об'єктивне добро для інших осіб.

Базова ціннісна відповідь милосердя, що стосується цінності людської особи як *imago Dei*, викликає також зацікавленість усім об'єктивним добром для інших людей. Адже любов завжди прагне обдарувати кохану людину об'єктивними благами. Немає потреби ще раз зупинятися на різних категоріях об'єктивного добра. Вже сам факт, що справжня любов містить у собі і породжує жваве бажання надати коханій людині яке тільки можливе об'єктивне добро, виявляє нам зовсім нове моральне значення, властиве бажанню об'єктивного добра для інших осіб. Саме тут, у сфері об'єктивного добра для особи, особливо виразно виявляється моральна різниця між нами та нашим ближнім, а також різниця, виражена у словах „еґоїстична“ та „нееґоїстична“ людина<sup>4</sup>. У сфері чистих ціннісних відповідей про таку різницю не може бути й мови. Що стосується моральної досконалості, яка, як відомо, полягає у ціннісній відповіді Богові, то з точки зору моральної величі немає жодної різниці між прагненням нашого власного морального вдосконалення та прагненням морального вдосконалення іншої особи. Те саме можна сказати і про блаженство.

<sup>4</sup> Це буде предметом обговорення у част. II, розд. IV „Корені морального зла“.

<sup>5</sup> Пер.: Dietrich von Hildebrand. Das Objektive Gut für die Person (Об'єктивне добро для особи) // *Festschrift für J. Geysler*. — Habel, 1930.

Стосовно ж усіх інших типів об'єктивного добра існує глибока відмінність між моральним значенням прагнення нашого власного добра та прагнення добра для інших. Пошук об'єктивного добра для власної особи як такий не має ніякої моральної цінності, на відміну від вдячності за володіння ним. Прагнення ж об'єктивного добра для інших осіб, навпаки, *завжди* є морально добрим, бо походить із базової ціннісної відповіді любові. Таким чином, зацікавлення об'єктивним добром для нашого ближнього відіграє у моралі засадничу роль, а чимало морально добрих актів спрямовані саме на об'єктивне добро для інших осіб. Так само морально негативною є байдужість щодо об'єктивного добра для інших осіб, вже не кажучи про заподіяння їм об'єктивного зла.

Слід, однак, пригадати, що прагнення об'єктивного добра для ближнього глибоко пов'язане з любов'ю і є властивим вираженням *intentio benevolentiae* — одного з найголовніших елементів любові. Окрім того, любов не лише є ціннісною відповіддю *par excellence*, а й володіє власним внутрішнім добром<sup>6</sup>. Тож нас не повинно дивувати те, що прагнення об'єктивного добра для інших осіб є джерелом високих моральних цінностей.

Таким чином, у наших стосунках із людьми було б, мабуть, найкраще дивитися на об'єктивне добро для них не так у світлі його цінності, як із точки зору його благодійного характеру для них. Деякі віруючі займають настільки суворо аскетичну поставу, що навіть перестають цікавитися питанням, що є джерелом щастя та насолоди для інших людей. Для них важливим залишається тільки те, чи прославляє інша особа Бога своєю поведінкою і чого вона потребує для вічного блага. Якщо ж володіння певним добром не виявляє відчутного зв'язку з вічним благом людини, то, на їхню думку, навіть недоцільно турбуватися про нього. Таке ставлення відверто програє у досконалості настанові людини, зацікавленої всім об'єктивним добром для інших, адже її турбота виростає з милосердя — джерела та вершини всієї моральної доброти.

Досконала любов до Бога органічно веде до любові до ближнього. Адже вона включає в себе участь у безмежній любові Бога до людини. Людина, яка справді любить Бога, оточує свого ближнього рясною теплотою та відданістю, що з особливою силою відчувається на сторінках Послань ап. Павла та у першому чуді Ісуса Христа в Кані Галилейській.

<sup>6</sup> Пор. гл. 27 „Три сфери моральності“.



## РОЗДІЛ IV КОРЕНІ МОРАЛЬНОГО ЗЛА

### ГЛАВА 30 ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО ЗЛА

**М**и переконалися, що для того, щоб вчинок був морально добрим, він повинен бути виконаний у душі вольової відповіді на добро, наділене морально значущою цінністю. Якщо воля, яка керує вчинком, є ціннісною відповіддю, вмотивованою добром з морально незначущою цінністю, сам вчинок вочевидь матиме цінність, але вона не буде моральною. Якщо воля вмотивована чимось законно суб'єктивно задовольняючим, проти вчинку не повинно бути якихось моральних застережень. Однак якщо при домаганні якогось суб'єктивного задоволення нехтують морально значущим добром, виявляють неповагу до нього, нищать його чи заперечують, такий вчинок стає морально злим.

Розглянемо приклад з людиною, яка хоче мати машину. Якщо вона купує її і цей вчинок не стає на заваді виконання нею взятих на себе інших зобов'язань, можна вважати його морально нейтральним. Але якщо вона краде цю машину, то її вчинок є морально злим. Тут неморальним є не саме бажання мати машину, а нехтування морально значущою цінністю особи та її правами заради його задоволення.

Або візьмемо інший приклад — людина прагне хоч якогось підвищення у своїй професійній кар'єрі. Саме по собі це бажання є виправданим і не викликає ніяких моральних застережень. Будь-який вчинок, спрямований на досягнення цієї мети, також не викликатиме застережень, якщо при цьому не буде заперечено жодну морально значущу цінність. Але якби ця людина розпочала якусь інтригу, щоб витіснити свого суперника, її дія одразу ж стала б неморальною. Таким чином, видається, що джерелом моральної антицінності вчинку є саме неповага до морально значущої цінності, нехтування нею чи знищення морально значущого добра з метою здійснення своїх бажань. Проте якщо неповага до заклик морально значущої цінності чи заперечення його є безпосереднім джерелом моральної антицінності вчинків, тоді

постає запитання, яким чином людина може нехтувати цим закликком та відкидати його заради якогось суб'єктивного задоволення. Адже морально законне прагнення суб'єктивного задоволення не здатне пояснити байдужості щодо морально значущої цінності.

Звичайний злодій може не бачити цінності справедливості та антицінності образи людської гідності, що є частиною відкидання ним прав іншої людини. Та навіть за таких умов питання не знімається, а лише відкладається до того часу, поки не будуть з'ясовані причини ціннісної сліпоти. Ми вже переконалися, що сліпота щодо моральних цінностей ніколи не є наслідком відсутності природних дарів, а зумовлена настановою, за яку ми несемо відповідальність. А тому все ще залишається незрозумілим, яким чином виправдане бажання суб'єктивного задоволення може призвести до нехтування чи навіть знищення морально значущого добра, незалежно від того, чи є сліпота щодо моральних цінностей частиною морально поганого вчинку. Таким чином, постають важливі запитання: Що є джерелом ціннісної сліпоти? І що є джерелом нашого нехтування морально значущими цінностями у разі її відсутності?

Ставлячи перед собою ці питання, ми не маємо наміру торкатись метафізичної проблеми походження морального зла. Вона не лише виходить за межі нашої книги, а й залишається однією з найбільших незглибимих для людського розуму таємниць. Наше питання стосується радше джерел морального зла в людині відповідно до того, як вони виявляють себе у нашому досвіді. Це питання стає ще невідкладнішим, коли ми усвідомлюємо, що підставою морально злого учинку не завжди є випадкове відкидання морально значущого добра, яке стоїть на перешкоді здобуттю суб'єктивного задоволення. Бувають також морально злі вчинки, в основі яких уже лежить морально зле бажання, наприклад нечисті вчинки<sup>1</sup>, або виразним наміром яких є здійснення морально значущого зла — наприклад убивство, вчинене з ненависті чи з почуття помсти. Мстива людина погоджується на убивство ворога не тому, що не може оволодіти суб'єктивним задоволенням іншим способом (на зразок пограбування з убивством). Тут зв'язок між морально значущим злом (убивством) та жаданим добром (задоволення помсти) не є лише зв'язком засобу та мети, і тим більше не випадковим збігом. Тут жадане суб'єктивне задоволення ніколи не може бути

---

<sup>1</sup> Ізоляція статевого потягу як така є морально поганою (пор.: Dietrich von Hildebrand. *In Defense*).



законним, на відміну від пограбування, коли бажання володіння як *таке* є морально нейтральним. Цього разу суб'єктивне задоволення приносить якраз знищення морально значущого добра. Вже саме бажання як *таке* є злим, а з морально значущим злом тут не лише миряться, а й виразно його бажають. На перший план тут виходить моральне зло, яке не можна звести до ситуації, коли, за відсутності інших шляхів, нехтування чи відкидання морально значущого добра приймають як засіб для здобуття морально нейтральної мети. Саме цей різновид зла змушує нас знову порушити питання коренів морального зла в людині, які з особливою силою виявляються там, де саме бажання стає викривленим і щось, заплямоване антицінністю, стає особливо привабливим та жаданим. Ще виразніше це викривлення проявляється у всіх морально злих афективних відповідях: заздрості, зловтісі, ненависті. Очевидною є внутрішня моральна антицінність цих настанов, як і притаманне їхній внутрішній природі протиставлення милосердю. Те саме стосується пороків: нечистоти, скнарості, жадібності, жорстокості. Саме тут *mysterium iniquitatis* (таємниця несправедливості) розкривається у повноті свого незбагненого жаху.

У попередніх дослідженнях ми вже поміж іншим згадували, що джерелами морального зла є гординя та хтивість. Вони протистоять центру любові, шанобливості та ціннісної відповіді. Тепер перед нами постає завдання систематичного розгляду характерних особливостей гордині та хтивості, а також їхньої ролі як джерел морального зла.

## ГЛАВА 31

### ЦЕНТРИ МОРАЛЬНОСТІ ТА НЕМОРАЛЬНОСТІ

**М**и вже згадували<sup>1</sup> про наявність у ціннісній сфері різних типів виключності, починаючи від взаємодоповнювальної полярності й закінчуючи контрарною протилежністю. Серед людських дій також існують дуже різні типи виключності.

По-перше, певні дії виключають одна одну в тому розумінні, що не можуть бути здійснені одночасно внаслідок обмеженості людської природи. Це стосується, наприклад, неможливості повного зосередження нашої уваги на цілком різних темах одразу. Ми не можемо думати про дві різні речі відразу чи відповідати одночасно на два різні запитання. Цей тип виключності — цілковито формальний і пояснюється людською обмеженістю. Він не передбачає жодного протиставлення чи навіть полярності між двома актами, настановами чи вчинками, які виключають одне одного тільки тому, що їх неможливо здійснити разом. Це обмеження можна окреслити як структурне.

По-друге, бувають настанови, які виключають одна одну в глибшому значенні слова, як, наприклад, кохання до однієї особи виключає кохання до іншої в один і той самий час. Повнота самопосвяти, при-таманна цьому різновидові любові, виключає можливість одночасної самопосвяти іншій особі. Тут причина виключності міститься у самій природі та значенні цієї любові. Таку виключність краще було б назвати унікальністю.

Третій тип виключності може бути наслідком контрадикторного характеру внутрішнього слова двох відповідей. Вочевидь неможливо одночасно відповісти одному й тому самому об'єктові „так“ і „ні“. Як ми не здатні стверджувати й заперечувати одне й те саме одночасно, так само не здатні й одночасно нехтувати і захоплюватись одним і тим самим об'єктом, поважати і одночасно зневажати одну й ту саму особу. Цей тип виключності зумовлений зв'язком нашої відповіді з об'єктом. Він властивий позитивній та негативній настановам, їхнім „так“ і „ні“, а тому його можна назвати *логічною* виключністю — за умови, що термін „логічний“ вживається тут у дуже широкому значенні.

<sup>1</sup> Див. гл. 11 „Єдність цінностей“.



Окрім цього, буває ще й інша виключність людських актів, коли вони стосуються не одного й того самого, а різних об'єктів. Неможливо одночасно ненавидіти когось та здійснювати щодо третьої особи акт справжнього милосердя чи християнської любові до ближнього. Неможливо здійснювати акт справжнього глибокого покаяння і водночас бути сповненим заздрості чи ненависті до іншої особи. Неможливо простити ворогові у повному значенні слова і водночас залишатися сповненим мстивих почуттів до іншої особи. Загальна понадактуальна настанова, яка лежить в основі таких відповідей, несумісна із загальною настановою, яка є передумовою відповідних негативних відгуків. Або іншими словами, актуалізація центру ціннісних відповідей, або „милосердного, пошановувального, смиренного центру“, виключає одночасну актуалізацію центру, з якого виходять ненависть, заздрість та мстивість. Принаймні в момент здійснення актів справжнього милосердя, справжнього покаяння чи справжнього прощення ми стаємо, так би мовити, „іншими“ людьми. Таким чином, наша загальна настанова щодо морально значущих цінностей, а у підсумку — щодо Бога, виключає морально негативні дії. Ця виключність, однак, не означає, що ми згодом не повернемося до внутрішнього настрою, що сприяє процвітанню лжеплодів.

Ця виключність, певна річ, більш ніж виразно відрізняється від згадуваної логічної виключності. Адже тут несумісність властива якісній природі окремих актів і закорінена в протилежному, по суті, характерові тих центрів, з яких вони походять. Контрарність, характерна для таких дій, є набагато глибшою та вагомішою, оскільки вони виключають одна одну не лише у стосунку до одного й того самого об'єкта, а й самі по собі.

Нам можуть заперечити, що деколи ми таки *можемо* одночасно актуалізувати морально позитивні та негативні настанови, принаймні щодо різних осіб. Чи не буває так, що людина прощає одного зі своїх ворогів і тут же приєднується до нього з метою помститися спільному, грізнішому ворогові? Тож бачимо, як акт прощення меншого ворога може співіснувати одночасно зі мстивим ставленням до більшого ворога.

В чому ж полягає помилка цього заперечення? Річ у тім, що це тільки називається прощенням, а насправді є чимось іншим. Щонайбільше його можна назвати „технічним“ прощенням, хоч насправді йдеться про примирення з меншим ворогом для того, щоб могли ефективніше протидіяти ворогові більшому. Забуття попередньої

ворожості, скасування морального боргу нашого ворога, заміна ворожого ставлення на дружне не мають нічого спільного зі справжньою перемогою над собою, з проривом у милосердя, без якого справжнє прощення неможливе. Це технічне прощення не має жодної моральної цінності, оскільки його мотивом є не милосердя, а доцільність. Навіть якщо ця відмова від накопичення злоби проти колишнього ворога є за своїм характером таким собі поглинанням меншої ворожості більшою, неважко помітити, наскільки це відрізняється від справжнього прощення, яке завжди пов'язане з перемогою милосердя над жорстоким і ворожим ставленням, а тому не може не мати моральної цінності. Справжнє прощення завжди є чимось більшим, ніж просто ставленням до прощеної особи. Це завжди докорінна зміна нашого власного етосу та ментальності. Таким чином, висунуте проти нас заперечення не може вважатися обґрунтованим, оскільки не бере до уваги справжнього прощення.

Але як у такому разі пояснити слова людини (продовжуватиме наш опонент), якій наробили шкоди багато різних осіб: „Я прощаю всім своїм ворогам, крім одного, який образив мене надто сильно. Йому я не можу простити“. Такий вислів може мати дуже різні значення. Можливо, людина схильна простити усім, але ще не здійснила остаточного прориву, який усунув би з її душі й найглибшу ворожість. В такому разі мстиве ставлення перестає існувати навіть щодо того одного ворога, який завдав найглибшої образи. Адже тут людина відмежується від своєї ворожості, хоч іще неспроможна остаточно знищити її. Таким чином, ця ситуація зовсім не суперечить нашому твердженню, що справжнє прощення таки не може співіснувати зі мстивим ставленням у нашій душі, від якого не зуміло відмежуватися наше вільне ядро.

Можливо, також, що людина не простила у повному значенні слова, тобто що її прощення є обмеженим, навіть якщо й не технічним. З певних причин вона може відмовитись від своєї злоби щодо тих осіб, які не поранили її до глибини душі, але зберегти злобу щодо однієї, яка образила її найдошкульніше. Її прощення не виростає з великої перемоги милосердя, не передбачає прориву до нової внутрішньої свободи — від егоїстичної самозосередженості до усвідомлення нестерпної та відразливої моральної потворності будь-якої помсти та злоби. Підставою цього обмеженого прощення може стати що завгодно: порівняно незначний розмір шкоди, завданої особами, яких вона сподобила простити, чи зміна в їхньому теперішньому ставленні до неї



тощо. Людина немовби розшукує ті чинники, які могли б посприяти їй у тому, щоб завдана шкода видавалась простимою і не змушували докорінно помінати загальну настанову її душі.

Це прощення вочевидь не є справжнім актом прощення, хоч і набагато ближче до нього, ніж так зване технічне прощення. А тому можливість співіснування цього дещо випадкового прощення зі мстивим ставленням не є насправді запереченням виключності справжнього прощення та будь-якої мстивості.

Таким чином, бачимо, що певні настанови не можуть співіснувати в один і той самий час через їхню якісну несумісність, оскільки походять зі взаемовиключних центрів у людині, не здатних актуалізуватися одночасно. Ця якісна несумісність певних настанов не є, однак, єдиним проявом існування різних центрів у людській особі. Ще один їхній прояв знаходимо у внутрішній близькості та спорідненості окремих актів.

Ми вже мали нагоду переконатися, що кожна морально добра дія є відповіддю на морально значущі цінності і що навіть тоді, коли її безпосереднім мотивом стає об'єктивне добро для іншої особи, зацікавлення ним викликане любов'ю, яка є ціннісною відповіддю *par excellence*. Необхідність ціннісної відповіді в моралі виявляє суттєву єдність усіх морально добрих дій.

Окрім цієї загальної риси всіх морально добрих дій, існує глибша якісна спорідненість між любов'ю, смиренням, пошаною, справедливістю, щедрістю та всіма іншими чеснотами, а також актами покаяння, прощення, вдячності за отримані блага, обурення моральним злом і взагалі будь-яким вольовим актом, який підпорядковується адекватній морально значущій цінності. Ця якісна спорідненість виявляє існування однорідного центру в людині, який можна назвати „люблячим, пошанувальним центром ціннісних відповідей“.

Аналогічна спорідненість характерна також для різних морально негативних актів. Настановам, несумісним із прощенням, милосердям і покаянням, таким як мстивість, жорстокість чи заздрість, притаманна глибока якісна спорідненість. Вони також походять з одного спільного центру — гордині, яка перебуває у відвертому протистоянні до люблячого, пошанувального, смиренного центру. Однак якщо всі морально добрі настанови походять із одного й того самого морального центру, то існує два різні джерела морального зла. Спорідненість жадібності, нечистоти та лінивства відрізняється від спорідненості, характерної для

зздорсті, ненависті, мстивості та честолюбства. Вони походять не з гордині, а зі хтивості.\*

Найважливіше у цьому зв'язку — це взаємовиключність морально добрих і морально поганих настанов, внутрішня близькість усіх морально добрих ставлень та аналогічна спорідненість певних морально негативних настанов. Ці факти виявляють наявність в особі трьох різних центрів: одного — джерела всіх морально добрих ставлень, і двох інших — джерел усіх морально злих настанов. Позитивний центр ми називаємо „пошановувальним, смиренным, люблячим центром“, а два негативні — гординею та хтивістю<sup>2</sup>.

Відзначивши наявність у людській особі трьох різних центрів, ми аж ніяк не хочемо сказати, що вони є, так би мовити, її онтологічними елементами, на зразок здібностей душі. Адже гординя та хтивість є відвертими викривленнями. Своєю чергою, пошановувальний, смиренний, люблячий центр не є чимось наперед даним людині, як, скажімо, її характер *imago Dei*. Людина покликана актуалізувати цей центр, подібно до її *similitudo Dei*.

Так само термін „центр“ вказує не так на якийсь складник особи, як на якісну єдність базової настанови, з якої виходять багато інших настанов. Цим терміном ми лише намагаємося передати характер засадничого підходу людини до світу і Бога, її якісно об'єднаного „єго“, актуалізація якого більше чи менше завжди відбувається разом зі здійсненням кожної морально доброї дії. Відповідно, відзначаючи наявність в людині пошановувального, смиренного, люблячого центру поряд із центрами гордині та хтивості, ми в жодному разі не намагаємося поставити їх на один і той самий онтологічний рівень. На

<sup>2</sup> Усвідомлення хтивості як джерела зла належить до здобутків ще дохристиянської доби. Вже Платон у кількох діалогах („Федр“, „Федон“, „Тімей“) вбачає у хтивості джерело багатьох моральних падінь. Що ж стосується гордині, поза Об'явленням вона ніколи по-справжньому не розглядалася як центр морального зла. З часом лише Старий Завіт викриває морально злий характер гордині. Та тільки з Євангелія ми сповна довідуємося про її архизлісний характер. Там же повніше, ніж будь-де, викрито гріховність хтивості. У св. Августина термін *cupiditas* за своїм значенням охоплює як гординю, так і хтивість. Під ним він має на увазі самолюбство (*amor sui*): *Sicut enim radix omnium malorum est cupiditas, ita et radix omnium bonorum est caritas* (Як коренем усякого зла є хтивість, так і коренем усякого добра є любов). (Sermo 350, 1, 1). ... *Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia?* (...І звідки бере свій початок зла воля як не з гордині?) (*De Civitate Dei* XIV, 13, 1).



відміну від позитивного центру, актуалізація якого є сенсом життя та *raison d'être* людини, два інші є викривленнями, властивими відомій нам з досвіду людині після гріхопадіння. Якісна несумісність ціннісного центру з центрами гордині та хтивості не усуває достовірності того спостереження, що в пересічній людині можна зауважити присутність усіх трьох центрів. А тому перш ніж перейти до розгляду гордині та хтивості, а також їхньої ролі у моральній сфері, треба коротко зупинитися на проблемі співіснування цих трьох центрів.

## ГЛАВА 32

### ФОРМИ СПІВІСНУВАННЯ ДОБРА ТА ЗЛА В ЛЮДИНІ

Розрізнення між гординою та хтивістю як двома різними центрами морального зла в людині ще не означає, що якийсь із них завжди матиме незаперечну перевагу перед іншим в неморальній людині. В одній людині може переважати гординя, в іншій — хтивість, а ще в іншій — ролі можуть однаково розділитися між обома. Абсолютне домінування одного з центрів над іншим, хоч і можливе, все ж належить до сфери винятків. У будь-якому разі, принаймні потенційно, завжди можна говорити про присутність обох центрів. Тим більше, що, навіть попри їхню суттєву відмінність, вони не є несумісними. Поза тим, вони не тільки здатні співіснувати в одній і тій самій людині, а й настільки тісно взаємодіють між собою, що чимало пороків, морально негативних відповідей та вчинків стають сумішшю гордині та хтивості. Незважаючи на цю взаємодію, однак, відмінність між ними залишається настільки виразною, що доводиться констатувати, що жодна з них не залежить від іншої і що, як правило, одна переважає іншу.

Від згаданої *взаємодії* гордині та хтивості — кожна з яких несумісна з настановою ціннісних відповідей — слід дуже чітко відрізнити *співіснування* морально негативних та морально позитивного центрів, властиве чи не кожній людині, однаково далекій як від святості, так і від сатанинського чи твариноподібного характеру. Як правило, пересічна людина виявляє усвідомлення морального добра і зла, певну готовність підпорядковуватись морально значущим цінностям і одночасно бажання задовольняти свою гординю та хтивість. У зв'язку з цим вкрай важливо усвідомити, що це *співіснування* ніколи не є за своїм характером *взаємодією* і кардинально відрізняється від уже згаданої взаємодії гордині та хтивості.

Факт співіснування ціннісної настанови з центрами гордині та хтивості аж ніяк не суперечить їхній несумісності. Що більше переважає настанова, зорієнтована на ціннісні відповіді, то більше послаблюються гординя та хтивість<sup>1</sup>. Тут співіснування означає звичайну

<sup>1</sup> *Quanto autem magis regnum cupiditas destruitur tanto caritatis augentur* (Наскільки влада хтивості [над людиною] руйнується, настільки ж збільшується [влада] любові) (Августин. *De Doctrina Christiana* II, 10, 16).



присутність у душі людини протилежних принципів. До того ж воно є характерною ознакою таємниці людської природи після гріхопадіння.

Існує п'ять основних форм такого співіснування. Перша — це коли особа переважно прагне підпорядковуватись авторитетові морально значущих цінностей та їхньому закликові. Проблема, однак, полягає в тому, що тут людина ще не проїнялась настановою ціннісної відповіді аж настільки, щоб цілковито й остаточно викоринити (як у святого) або принаймні вгамувати хтивість і гординю<sup>2</sup>. В душі цієї людини не припиняється невтомна боротьба між ціннісною настановою та гординею чи хтивістю. Знову і знову вона повинна братися до цієї боротьби, щоб опанувати свою гординю чи хтивість<sup>3</sup>. Деколи їй це вдається, а деколи — ні. Помічаючи у своїй душі присутність афективних відповідей, зумовлених гординею чи хтивістю, часом вона відмежовується від них, а часом їй це не вдається. У будь-якому разі, що більше в душі такої людини переважає настанова ціннісної відповіді, тим більше їй вдається приборкати свою гординю та хтивість, і навпаки. Існує безліч варіантів перемоги настанови ціннісної відповіді над гординею та хтивістю. Характерною ознакою людей цього типу є, однак, те, що в них настанова ціннісної відповіді має виразну перевагу над гординею та хтивістю, які разом з тим переживаються як несумісні з нею. Боротьба між ними завжди має тут характер вибору між двома взаємовиключними світами.

Морально несвідома людина буде нашим другим прикладом людини, в якій ми знаходимо співіснування двох антагоністичних центрів. В ній настанови ціннісної відповіді і гордині та хтивості ніби накладаються одна на одну. За відсутності належної моральної свідомості людини ці два антагоністичні центри ніколи по-справжньому не входять між собою у конфлікт. Така людина актуалізуватиме морально благородні чи морально ниці настанови відповідно до своєї особистості й конкретної ситуації. Внаслідок її моральної несвідомості її ціннісні відповіді завжди залишатимуться більшою чи меншою мірою справою випадку. Але те саме стосується і її потурання примхам гордині та

<sup>2</sup> Вживаючи тут слово „викоринити“, ми тим самим не маємо на увазі, що для людини, яка залишається *in statu viae* (лат. у стані дороги [до вічності]). — *Ред.*, загроза з боку гордині та хтивості перестає існувати.

<sup>3</sup> „І таким чином, доки ми змушені панувати над гріхом, наш мир недосконалий, тому що [ми] перемаємо обидва ці ще не подолані почуття (тебто гординю і хтивість. — *Прим. ред.*) у небезпечній боротьбі“. (Августин. *De Civitate Dei* XIX, 27).

хтивості. Така людина ніколи не займатиме чіткої, свідомої, виразної позиції щодо морального питання. Вона не має ні до кінця усвідомленої загальної волі бути доброю, ні загального ворожого ставлення до моральності чи Бога. Її базова позиція далека як від цинічного і свідомо викривленого ставлення, так і від свідомої, виразної байдужості. Деколи вона бентежить нас своєю душевною щедрістю, а іншим разом дивує своєю нечистотою. Одного разу нас зворушує її добросердечність, а іншого — обурює її байдужість до жахливих гріхів. Тут, певна річ, можна помітити чималу шкалу відмінностей між представниками цього типу, починаючи від Тома Джонса з роману Філдінга до Свідригайлова з роману Достоєвського „Злочин і кара“. Морально несвідома людина може бути навіть приємною, якщо в ній переважає центр ціннісних відповідей. Така перевага, однак, ще не означає свідомої перемоги цього центру в її природі. Вона залишається у якомусь сенсі випадковою, оскільки без моральної свідомості не може бути ніякої остаточної актуалізації центру ціннісних відповідей. Інша морально несвідома людина може бути загалом нестерпною. В ній можуть брати гору хтивість та гординя і виявляти себе в її егоїстичному ставленні, в її жорстокості та жадібності. Проте, хоча це й дивно, вона може проявляти зворушливу любов та влчність до свого жертводавця чи відмовитись від корисної, але неморальної пропозиції.

У зв'язку з цим, дуже важливо ще раз зазначити, що морально несвідома людина не має загальної, свідомої настанови, зорієнтованої на зло. Вона не відчуває, подібно до Каїна, сатанинської ненависті до Бога та моральної доброти, не поділяє з Арістіппом цинічного, свідомого прагнення суб'єктивного задоволення за будь-яку ціну, не відвертається від Бога, не проголошує байдужості до Нього та до морального закону як принципу свого життя, але в конкретній ситуації наївно поступається поштовхам своєї природи і свого випадкового настрою. Тож немає нічого дивного в тому, що в такій людині елементи гордині та хтивості співіснують з елементами ціннісної настанови. На відміну від людини першого типу, морально несвідома людина не веде ніякої відкритої війни проти настанови гордині та хтивості. Внаслідок цієї несвідомості вона ніколи не займає відвертої загальної позиції, що саме й уможливує співіснування в ній у формі нашарування внутрішньо протилежних елементів<sup>4</sup>. Щоправда, при актуалізації морально

<sup>4</sup> У пл. 19 „Моральна свідомість“ ми бачили, що морально позитивні настанови морально несвідомої людини не виконують усіх вимог повноцінної відповіді на цінність.



доброї настанови гординя та хтивість принаймні вгамовуються. Тож співіснування, коли перехід від одного центру до протилежного навіть не зауважується, зовсім не суперечить суттєвій несумісності ціннісного центру з гординею та хтивістю.

Зовсім іншу ситуацію маємо з людиною третього типу. Тут співіснування протилежних центрів набуває характеру компромісу. Це вже не випадкове накладання, властиве для наївної морально несвідомої людини. Будучи морально несвідомою, людина третього типу все ж таки не хоче повністю нехтувати закликом морально значущих цінностей, не хоче, однак, і відмовитися від задоволення своєї гордині та хтивості. При цьому треба додати, що її готовність підпорядковуватись закликові морально значущих цінностей ніколи не є чистою та щирою. Вона ніколи не усвідомлює їх у їхньому повному значенні та красі чи в їхній дивовижній остаточній важливості. Навіть якщо вона й сприймає їх з певним благоговінням, їхня важливість, на її думку, зумовлена радше звичаєм, традицією та громадською думкою. Така особа ніколи не захоче входити у відкритий конфлікт із моральними заповідями. Їй огидна вже сама думка про те, що її можуть назвати підступною чи *a fortiori* злочинцем. Вона хоче поважати саму себе як порядну і чесну людину<sup>5</sup>. А тому її ставлення до панування морально значущих цінностей є ще дуже далеким від справжньої та щирої готовності підпорядковуватись цінностям заради них самих, не кажучи вже про відповідь на їхню внутрішню красу та велич. Це ставлення пов'язане з багатьма елементами гордині та хтивості, навіть попри те, що морально значущі цінності таки відіграють певну роль у житті. Ними принаймні не нехтують, як і не вибудовують щодо них якогось ворожого чи бунтівного ставлення<sup>6</sup>.

Готовність цих людей підпорядковуватись закликові морально значущих цінностей є, однак, обмеженою й умовною. Вони готові до цього лише настільки, щоб це не надто зачіпало їхню гординю та

---

<sup>5</sup> Про цей тип людини ми вже згадували в іншому місці. Див. гл. 19 „Моральна свідомість“.

<sup>6</sup> Насправді можна зустріти чимало різновидів людей компромісного типу. Для найгіршого з них, де втілення посередності поєднується з обивательським самовдоволенням, характерна заздрісна озлобленість супроти світу цінностей. Якраз про такий тип найчастіше згадують у своїх працях Ернест Гело (Ernest Hello) і Макс Шелер. Однак загалом, на відміну від людини, опанованої гординею, людина компромісу не веде відкритої війни проти ціннісного світу.

хтивість. Цим вони немовби встановлюють межі, в рамках яких вони висловлюють свою готовність підпорядковуватись моральним заповідям. У цьому розумінні їхня совість скалічена і функціонує лише настільки, наскільки це не вимагає надто великих „жертв“ від їхньої гордині чи хтивості. Вони немовби намагаються знайти якийсь серединний шлях між закликом морально значущих цінностей та своєю гординою і хтивістю. А тому все їхнє життя стає таким собі компромісом. Існує багато варіантів такого типу співіснування морально позитивного центру і центрів гордині та хтивості. Своєрідна шкала представників цього типу залежить від ступеня їхньої готовності підпорядковуватись морально значущим цінностям і заради них миритися з незаспокоєнням своєї гордині та хтивості. Зрозуміла річ, що відповідно до шкали також коливаються моральні стандарти людей цього типу. Залежить від цього також і чистота їхньої ціннісної настанови, її ширість та адекватність їхнього розуміння цінностей.

Однак, хай якими різними за своїм характером можуть здаватися люди компромісного типу на протилежних полюсах своєї шкали, вони завжди виразно відрізнятимуться від представників першого типу. Якщо там співіснування протилежних центрів має характер боротьби, то тут — компромісу. Там людина виразно відчуває несумісність гордині та хтивості із закликом морально значущих цінностей, а тому не робить якихось спроб приховати цю несумісність чи поєднати непоєднане. Цим також пояснюється те, що її ціннісна настанова є широю та чистою, навіть якщо гординя та хтивість іще мають над нею певну владу внаслідок того, що морально добра настанова ще не здобула остаточної й безповоротної перемоги в її душі.

Тут, тобто в людині компромісного типу, відчувається присутність засадничої нещирості, що дається знаки у намаганні допасувати одне до одного несумісні центри. Людина перестає відчувати цю несумісність і вже не помічає, як своєю поставою намагається примирити непримиренне. Вона ніколи не визнає, що йде на поступки гордині та хтивості, а радше шукатиме виправдань із метою, щоб перед судом своєї совісті її постава залишалася в гармонії з моральною сферою.

Ціннісна настанова такої людини ніколи не буде сповна широю та чистою, поки позиція компромісу міцно триматиме її у своїх лещатах, навіть якщо розмова про різні ступені ширості та чистоти цієї настанови не є безпредметною. Навіть тоді, коли розмір її поступок гордині та хтивості є порівняно невеликим, глибоко вкорінена в її душі схильність уникати неминучої боротьби несумісних центрів, боятимуться



претензійних вимог гордині та хтивості, нехить іти на ризик незгоди зі своїм фальшивим сумлінням стають на заваді чистоти її ціннісних відповідей.

Людина „обивательського“ типу — так звана „лояльна“ чи „порядна“ людина Жозефа де Местра (Joseph de Maistre) в *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (Санкт-Петербурзьких вечорах)<sup>7</sup> — також не здатна на справжнє покаяння, яке передбачає чітке усвідомлення цієї несумісності, хоча б тимчасове відкинення будь-якого компромісу і шльоквите самовіддання морально значущим цінностям.

Можливість компромісу в жодному разі не усуває незладної несумісності центрів морального добра та зла. Їхня взаемовиключність проявляється хоча б у тому, що викривлення настанови ціннісної відповіді прямо залежить від того, наскільки її обмежують гординя та хтивість. І навпаки, їхній вплив поширюється настільки, настільки це дозволяє ціннісна настанова, а радше її брак. Між гординею та хтивістю питання компромісу навіть не виникає, адже вони не є несумісними. Тому їхній зв'язок має характер взаємодії. Така взаємодія — у значенні певної підтримки одного центру іншим — просто немислима, коли йдеться про морально протилежні центри в людині. Навіть більше, вже сама розмова про якийсь компроміс між ними якнайкраще свідчить про їхню протилежність. Кожне наближення до одного з них означає віддалення від іншого. Та навіть якщо людина намагається уникнути цього антагонізму й обирає компроміс між ними, об'єктивна несумісність продовжує існувати, а сама людина стає неспроможною дати справжню відповідь на цінність. Вона немовби хоче служити двом панам: Богові мамоні.

Четвертий спосіб співіснування протилежних центрів притаманний людям, які підвладні ідолам. Що стосується подібності до попереднього випадку, тут також не йдеться про несвідоме накладання двох протилежних центрів, як це відбувається в наївній морально несвідомій людині. Однак на протидію до людини компромісу, поєднання ціннісної відповіді з гординею та хтивістю має тут зовсім інший характер. На місці посередності та боягузливості тут знаходимо фанатизм та нечисту ревність.

<sup>7</sup> *Si nous daignons nous abstenir de voler et de tuer, c'est que nous n'en avons nulle envie; car cela ne se fait pas. ...Ce n'est pas le crime que nous craignons, c'est le déshonneur.* (Якщо ми зважуємось утриматися від крадіжки і вбивства, то це тому, що ми не маємо жодного бажання це чинити; тому, що так не робиться. ...Ми тут боїмося не злочину, а безчестя.) (*Troisième Entretien* — Третя бесіда).

Серед самих ідолопоклонників теж можна виділити два типи. До першого належать ті, хто творить собі ідола з добра, наділеного цінністю, вважаючи його абсолютom або принаймні набагато переоцінюючи його важливість. Таким є, наприклад, націоналіст, який творить ідола з держави. Ідолопоклонник другого типу ставить на місце цінності відверту антицінність, захищаючи, наприклад, безбожні вчинки. Він прагне чогось злого як свого ідеалу. Цей тип ідолопоклонства ми розглянемо окремо<sup>8</sup>, оскільки тут ідеться вже не стільки про якийсь співіснування протилежних моральних центрів, скільки про типовий приклад сатанинського *ressentiment*.

Зосередимо нашу увагу виключно на людині першого типу. Вона може збентежити нас своїм „ідеалізмом“ у тому значенні, що її не цікавлять речі, які приносять лише суб'єктивне задоволення. Вона далека від світогляду Арістіппа. Її сповнює бажання послужити чомусь величому, цінному. Мало того, вона навіть готова жертвувати багато чим заради нього. Настанова такої людини, однак, є все ще далекою від чистої ціннісної відповіді. Вона, певна річ, відгукується на добро, наділене цінністю, наприклад добро держави, а особливо тієї, громадянином якої є. Вона розуміє цінність держави, законної влади, юридичної сфери, організації суспільного життя. Вона усвідомлює цінність лояльності щодо держави. Проблема, однак, у тому, що, оскільки її підхід не є чистою відповіддю на цінність, рано чи пізно вона витворює з держави найвище добро, яке, на її думку, перевершує цінність окремої особи, її вічного блага чи навіть Святої Церкви. Велич і сила держави задовольняє її гординю, а фанатичне підкорення державі — це й її хтивість. Її ставлення до свого ідола є дивною сумішшю ціннісної відповіді та гордині зі хтивістю.

На протигагу людині компромісу, ця суміш не є за своїм характером служінням двом панам. Це не є результатом якихось поступок тут закликів морально значущих цінностей, а там — гордині та хтивості. Не менше такий ідолопоклонник відрізняється й від лицеміра, який видає свої егоїстичні інтереси за ціннісні відповіді. Він не намагається пошити в дурні інших — говорити про Бога, маючи на увазі гроші.

Ідолопоклонник такого типу вірить у велич свого ідеалу. Він не намагається обдурити інших, однак обманює самого себе. Він широко прагне самопосвятити та самовіддання, тріумфу свого ідеалу. Якщо його запитати, чому він прагне цього ідеалу, почуємо ширшу відповідь: „Як

<sup>8</sup> Див. гл. 34 „Хтивість“.



чому? Це ж найвище добро, це те, що справді має значення". Насправді ж, не в останню чергу цей „ідеал“ приваблює його тому, що задовольняє його гордино та хтивість. А тому його ціннісна відповідь є такою лише на перший погляд. Видаючи себе за чисту й героїчну відповідь на цінність, насправді вона є нечистою ревністю (*zelus amaritudinis*)<sup>9</sup>, що живиться гординою та хтивістю.

Цікаво, що дуже часто ідолопоклонником захоплюється навіть його супротивник, бо помилково вважає його так званий „ідеалізм“ вирішальним свідченням його високої моральної статури. Хтось навіть скаже, що він діє так у добрій вірі (*bona fides*), бо щиро переконаний, що його ідол є справжнім, величним добром, і готовий заради нього на жертву. За таких умов спостереження, що він нібито жертвує своїми особистими інтересами заради справи життя, помилково сприймається як переконливий доказ того, що його настанова є настановою чистої ціннісної відповіді. Думати так можна, лише залишаючись на поверхні речей або стаючи жертвою чималих непорозумінь. Замале сказати, що ця людина справді вважає свого ідола найвищим добром. Окрім того, треба запитати: Як можливо, що вона настільки переоцінює це добро? Які чинники спонукають її до цього? До яких її центрів звертається це „добро“? Адже якщо вона звертається виключно до її ціннісного, люблячого центру, таке переоцінювання було б немислимим.

Як ми бачили, сліпота щодо морально значущих цінностей завжди пов'язана з відсутністю ціннісної настанови та впливом гордині або хтивості. Тому людину завжди можна вважати відповідальною за свою моральну сліпоту. Своєю чергою, будь-яке „ідолопоклонство“ передбачає сліпоту стосовно всього добра, вищого за те, якому поклоняються, і навіть стосовно його власної справжньої цінності, адже її адекватне сприйняття є невід'ємним від усвідомлення її місця в ґєрархії цінностей. Отже, сам факт „ідолопоклонства“ виявляє нечистоту настанови ціннісної відповіді. Окрім цього, роздуми над самим характером ідолопоклонницької ревності також виразно виявляють вплив гордині, а деколи і хтивості. Фанатизм, жорстокість, до яких спонукає цей „ідеалізм“, гіркота цієї ревності, її нав'язливість та неповага до інших благ, наділених морально значущими цінностями, та багато інших рис видають переважаючий вплив гордині та хтивості.

<sup>9</sup> *Sicut est zelus amaritudinis malus qui separat a Deo et ducit ad inferno...* (Як є ця ревність гніву, яка відділяє від Бога і веде до пекла). (*Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*. — Цит. за: *The Holy Rule of St. Benedict*. — Atchison, Kansas: The Abbey Student Press, 1949. — Гл. LXXII).

Небезпека такого морального викривлення полягає якраз у тому, що його не так легко й викрити — ні іншим людям, ні самій особі. Ідолопоклонник вважає себе принаймні безкорисливим та ідеалістичним, намагаючись служити своєму ідолові.

Тут, як і раніше, не важко помітити, що факт співіснування ціннісної настанови з гординою та хтивістю аж ніяк не суперечить внутрішній несумісності морально позитивного та морально негативних центрів. Як це було і з людиною компромісу, співіснування їх зовсім не означає, що протилежні центри можуть бути актуалізовані в один і той самий час. Мало того, ні один із центрів не актуалізується у своєму властивому вигляді. Структура базової настанови людини завдячує своєму ідеалізму деякі формальні елементи ціннісної відповіді. За своїм якісним змістом вона, навпаки, є виразним відлунням гордині, а подекуди і хтивості. В результаті, така настанова є лише на вигляд ціннісною відповіддю, не будучи, однак, й типовою і чистою актуалізацією гордині та хтивості. Багато в чому ідолопоклонник цього зразка дуже далекий від людини компромісу, хоч, із моральної точки зору, вони не надто відрізняються одне від одного, оскільки і тут, і там базова настанова є лише на вигляд ціннісною відповіддю і більш чи менш просякнута внутрішньою фальшю. Якщо людина компромісу є статичного типу, то ідолопоклонник — динамічного. Типовим втіленням першої людини є обиватель із гаслом *quieta non movere* (лат.: те, що спокійне — не рухати. — Ред.), а другої — революціонер.

Нарешті, представник п'ятого типу — це особа, в якій настанови ціннісної відповіді та гордині зі хтивістю домінують по чергово, виразно і безапеляційно, ірраціонально та раптово переходячи одна в одну. Такій людині бракує послідовності, в ній немовби по чергово проявляються дві різні особистості.

Тут також можна вказати на певні характерні ознаки (мабуть, найкраще відображені Достоевським в образі Rogozina з „Ідіота“ або Дмитрія з „Братів Карамазових“). Така особа є повною протилежністю будь-якій людині компромісного типу, оскільки її настанова ціннісної відповіді лише немовби накладається на настанову гордині чи хтивості, анітрохи не змішуючись із нею. Таке накладання, однак, абсолютно відрізняється від ситуації з морально несвідомою людиною. Там перевага одного центру змінюється відповідно до обставин, об'єктів або тимчасового настрою, не маючи ірраціонального, неінтелігібельного характеру. Психологію цих змін можна зрозуміти. Тут, навпаки, головною прикметою є непередбачуваність переходу з одного центру в інший. Причому

перехід є настільки раптовим та ірраціональним, що дві несумісні настанови ніколи не зіштовхуються, не входять у відверту сутичку між собою. Тут накладання має форму беззмістовної послідовності. В такій раптовій зміні є щось демонічне.

Коли ціннісна настанова починає домінувати в душі людини, остання, певна річ, починає засуджувати свою попередню поведінку. Адже непослідовність її ставлення зовсім не означає, що вона забуває свою попередню настанову, як це робить морально несвідома людина чи шизофренік. Тому вона також здатна пережити глибоке каяття. Однак надшвидка зміна ритму її морального життя руйнує будь-яку справжню спробу протиставитися гордині та хтивості. Це не дає їй можливості розпочати постійну й послідовну боротьбу проти гордині та хтивості, на зразок людини першого типу. Отож, її каяття не виходить за межі глибокого усвідомлення своєї гріховності, глибокого засмучення нею, бо не веде до достатньо стійкого бажання рішучих змін. Ця людина вважатиме свою гординю та хтивість не так тягарем, який вона спроможна і покликана скинути за допомогою своєї вільної волі, як жахливою та жалюгідною долею.

Це, зрозуміло, має далекосяжні наслідки для якісного характеру її ціннісної настанови. Хоч вона є чистою та широю (оскільки не пов'язана з елементами гордині та хтивості), не містить жодного компромісу, характерного для посередніх людей, і визнає авторитет морально значущих цінностей не тільки в їхній самостійній важливості, а й у їхній внутрішній красі та величі, їй, проте, все ще бракує чогось суттєвого. Адже непослідовність, яка пояснює раптові та ірраціональні зміни в її поведінці, не може не свідчити про виразну недосконалість того, якою мірою глибоко моральна настанова пустила коріння в її душі. Так, насамперед їй бракує повноти усвідомлення своєї свободи, розуміння її ролі, а також повноти її реалізації. Замість цього панує безоглядна залежність від настроїв своєї душі. Загалом це брак відповідальності, відмова розпочати за допомогою своєї вільної волі довготривалу та послідовну боротьбу проти гордині та хтивості. Така відмова не є наслідком якогось компромісу. Її радше можна пояснити загальною недосконалістю. Така людина недостатньо використовує свою свободу і, маючи надто пасивну настанову, занадто піддається своїм емоціям. Її настанова ціннісної відповіді ще не пустила коренів у самій глибині її душі, в тій остаточній точці, яка залишається непорушною навіть попри найбільші емоційні коливання людської природи.



Саме цією непослідовністю й пояснюється формальна недосконалість настанови ціннісної відповіді людини цього типу. Адже послідовність є вкрай важливим елементом справжньої ціннісної настанови. Вона є відповіддю на незмінний характер морально значущих цінностей та їхнього заклик<sup>10</sup>. Така відповідь ніколи не обмежується короткочасною ситуацією, а радше передбачає понадактуальне зацікавлення у незмінному пануванні морально важливого-в-собі, а також — понадактуальне спрямування нашої волі. Послідовність означає, що кожна вічна правда і кожна справжня цінність (а особливо морально значуща цінність), будучи виявленими нами, повинні формувати тривке мірило нашого життя. Вона вимагає, щоб кожна нова правда та цінність зіставлялися з уже усвідомленими правдою та цінностями. Одне слово, послідовність є типовою відповіддю на суттєвий елемент важливості-в-собі та об'єктивної значущості.

Якщо людині бракує цієї послідовності і вона стає жертвою хвилевої переваги, якою теперішня ситуація володіє стосовно будь-якого минулого пережиття, її настанова ціннісної відповіді стає формально неповною і недосконалою, хоч і може залишатися якісно широю. Непослідовність перешкоджає настанові ціннісної відповіді вкорінитись у понадактуальній глибині особи, невразливій для всіх актуальних вражень. Непослідовність не дає змоги ціннісній настанові проникнути в нашу душу аж туди, де їй і призначено бути за своєю природою.

Усі п'ять форм співіснування, хоч і є настільки різними, виявляють істотну несумісність ціннісної відповіді з гординою та хтивістю. Їхнє співіснування завжди позначене внутрішнім протиріччям: кожен поступ на шляху ціннісної відповіді пов'язаний з відступом на шляху гордині та хтивості, і навпаки. Таким чином, це співіснування ніколи не є за своїм характером взаємодією. Воно ніколи не означає, що несумісні центри можуть співіснувати, не завдаючи одне одному шкоди, без взаємної ворожнечі. Це стосується навіть людини компромісного типу, в якому, здавалося б, існує примирення між центрами конфлікту. Тут об'єктивна несумісність обох центрів виявляється хоча б у тому, що, у підсумку, компромісу може бути досягнуто за рахунок викривлення настанови ціннісної відповіді.

Ця несумісність стане ще виразнішою, якщо розглянути цілком неморальну людину, чие життя кероване гординою та хтивістю настільки, що настанова ціннісної відповіді — хай більше, хай менше — просто витісняється.

<sup>10</sup> Пор.: Dietrich von Hildebrand. *Liturgy and Personality*. — P. 171 і д.

## ГЛАВА 33

### ВИПРАВДАНЕ ЗАЦІКАВЛЕННЯ СУБ'ЄКТИВНО ЗАДОВОЛЬНЯЮЧИМ

**Я**к бачимо, приємні речі є найнижчим типом об'єктивного добра для особи, і, визначаючи їх, ми обмежилися тим, що є приємним внаслідок його Богом даного характеру. Чутливість до приємного добра і бажання володіти ним належать до повноти людської природи. Природно також уникати неприємних речей. Природно цікавитись приємним добром внаслідок його характеру як чогось суб'єктивно задовольняючого. Світ справді є багатшим завдяки тому, що існують приємні речі.

Ми також переконалися, що насолода приємним добром не є чимось негативним з точки зору цінності, а навпаки — якраз має цінність. Навіть бажано, щоб людина високо цінувала дар насолоди приємними речами. Проте найдосконаліший підхід до приємного добра — це розуміння його Богом даного значення як об'єктивного добра для нас.

При цьому постає інше запитання. Ми повинні точно встановити моральний характер тієї сфери, до якої звертається приємне добро, а також її зв'язок зі хтивістю та гординею. Слід також дослідити, які моральні вимоги мають бути виконані в нашому ставленні до приємного добра, щоб відвернути небезпеку, яка може виникнути з нашого зацікавлення ним.

Якщо йдеться про зацікавлення благами, що приносять нам законне суб'єктивне задоволення, тобто про наше бажання заволодіти ними, треба пам'ятати, що законна сфера, до якої вони звертаються, має за передумову понадактуальне домінування в особі настанови ціннісної відповіді. Людська природа відзначається глибоким і змістовним порядком, який є не просто нейтральним фактом, а володіє чималою цінністю, що дуже важливо побачити. Ми знаємо, що відповіді на цінність, а передусім відповіді на морально значущу цінність, має бути відведене перше місце. Зацікавлення у володінні добром, наділеним справжньою цінністю, органічно виростає з ціннісної відповіді, але хай яким воно є істотним і важливим у собі, воно завжди є другорядним щодо зацікавлення самою цінністю.

Зацікавлення просто приємним є цілком іншим. Передусім, воно походить із цілком окремої сфери, яка за своєю суттю повинна



відігравати обмежену і далеко не провідну роль порівняно із закликом добра, наділеного справжньою цінністю. Оскільки зацікавлення приємним не пов'язане органічно із зацікавленням цінностями, його значення у житті людини повинно бути значно скромнішим від того, яким втішається володіння справжніми цінностями. Воно є істотно меншим не лише через смисл, вкладений у цю сферу Богом, а й через те, що його межі визначаються цінностями і обмежуються *a priori* сферою, де не існує жодного конфлікту з ними.

Ця сфера може зберегти своє значення і властиве їй місце у повноті людського існування як законний другорядний елемент лише тоді, коли в нашій душі понадактуально переважатиме настанова ціннісної відповіді. Якщо у людській настанові перевагу отримує зацікавлення суб'єктивно задовольняючим, яке немовби відмовляється від своєї підлеглої ролі та постійної готовності коритися авторитету морально значущих цінностей, раніше чи пізніше гординя і хтивість захоплюють цю законну сферу чутливості і навіть певним чином стають на її законне місце. Якщо зацікавлення суб'єктивно задовольняючим відокремлюється від глибинного бажання людини щодо панування цінностей та від її настанови ціннісної відповіді, гординя і хтивість наповнюють собою зацікавлення суб'єктивно задовольняючим і стають на місце законної сфери чутливості людини до приємного. У такому разі навіть приємність на боці об'єкта набуває зовсім іншого характеру, стаючи певним чином викривленою та отруєною.

Вкрай важливо зрозуміти, що сфера, до якої звертається щось приємне або морально нейтральне суб'єктивно задовольняюче, залишається законною лише доти, доки людина понадактуально спрямована до світу цінностей. За самою своєю суттю ця сфера є лише другорядною і, щоб залишатися собою, мусить визнати панування над собою настанови ціннісної відповіді.

Єдність людської душі та її Богом дана структура є причинами, чому якісний характер цієї сфери кардинально змінюється, шойно зацікавлення суб'єктивно задовольняючим виходить з-під підпорядкування ціннісної настанови. Ця сфера віддає свій життєвий простір для гордині чи хтивості, якщо не залишається в межах підлеглої ролі, тобто коли вона актуалізується не лише після *placet* чи *nihil obstat* (згоден; ніщо не суперечить), наданих ціннісною настановою.

Коли позбавляють ціннісну настанову її першості, це неминуче пов'язане з актуалізацією гордині та хтивості. Іншими словами, гординя і хтивість завжди є причиною цього кроку. Відступництво від світу



цінностей не є наслідком надмірного посилення одного й того самого невинного і нешкідливого зацікавлення суб'єктивно задовольняючим. Це питання не стільки надлишку, скільки оволодіння законної сфери приємного гординою та хтивістю. З цього моменту ті самі приємні блага вже звертаються до гордині чи хтивості. А тому і зацікавлення ними набуває цілком нового, іншого характеру.

Можливість такого викривлення у сфері приємного з'явилась після гріхопадіння людини. Тож небезпека звернення до гордині чи хтивості може вважатися вельми типовою для цієї категорії важливості. І все ж треба дуже виразно розрізнити законну сферу, до якої приємне звертається в контексті спрямованості людини до світу цінностей, і невгамовний пошук суто суб'єктивно задовольняючого.

Морально бездоганне зацікавлення суб'єктивно задовольняючим і зацікавлення, зумовлене хтивістю чи гординою, відрізняються не лише за *ступенем*, а й за природою. Безлад, який полягає у формальному унезалеженні зацікавленості приємним і водночас означає послаблення настанови ціннісної відповіді, ніколи не є суто формальним, а завжди містить цілковиту якісну зміну — а саме заміну цього законного центру гординою чи хтивістю.

## ГЛАВА 34

### ХТИВІСТЬ

**Щ**об зрозуміти характерну природу хтивості, слід насамперед дослідити людину, в якій вона відіграє провідну роль і яка є цілковитим рабом хтивості.

Існують люди, які у своєму підході до світу і життя керуються виключно зацікавленням в отриманні похитливої насолоди. У будь-якій ситуації їх цікавить тільки те, скільки насолоди вони з неї отримають. Вони байдужі до важливого-в-собі. В них навіть не постає питання, має щось морально значущу цінність чи ні. Навіть до благ, наділених морально значущими цінностями, вони ставляться виключно з точки зору їхньої спроможності давати їм безпосереднє або непряме задоволення. Вони сліпі щодо морально значущих цінностей загалом і до кожної з них зокрема. Поняття морального добра і зла є для них порожніми звуками, забобонами, які мають значення для інших, тільки не для них. Будучи повністю поглинутими пожаданням суб'єктивного задоволення, вони стають нечулими щодо величного заклику морально значущих цінностей.

У найдальших глибинах своїх душ вони віддаються хтивості. Це не треба розуміти у значенні рішення на основі повного використання своєї свободи, а радше у значенні її невдалого використання. Таке рішення є радше сповзанням у хтивість, поступкою їй, хоч вони й мали свободу уникнути цього. Ці особи стають рабами хтивості.

Хтивість, як бачимо, є несумісною з настановою ціннісних відповідей та пошанувальним, смиренным і люблячим центром, з якого вони походять. Вона також несумісна зі здатністю розуміти морально значущі цінності, а також із чутливістю до їхнього заклику. Постійне жадання суб'єктивного задоволення, притуплене сприйняття світу як засобу для його отримання, грубе скалічення власної душі, всеохопний егоцентризм — усе це є прямою протилежністю до шанобливого зацікавлення важливим-у-собі, готовності коритися закликові морально значущої цінності, настанові ціннісної відповіді. Ця несумісність хтивості не обов'язково мусить включати в себе свідоме вороже ставлення до Бога і сфери моральних цінностей. Її типовим ставленням до Бога і цінностей є байдужість.

Людина на службі хтивості відвертається від моральних цінностей, відкидає їхній авторитет та нехтує ними. Її байдужість передбачає не просто об'єктивну відсутність настанови ціннісної відповіді, а позитивну байдужість до цінностей. Навіть якщо хтивість повністю притупила її совість чи засліпила її здатність розуміти морально значущі цінності, ця відверта байдужість до важливого-в-собі не зникає; а залишається іманентною для хтивої людини у глибинах її душі. Хтива настанова як така завжди містить у собі цю байдужість до важливого-в-собі, до заклик морально значущих цінностей та засадничого питання морального добра і зла. Вона нерозривно пов'язана з відмовою від морально значущої сфери та її величних обов'язків.

Людина не лише об'єктивно має обов'язок перед морально значущими цінностями, не лише метафізично призначена для Бога. Заклик морально значущих цінностей та обов'язок керитися моральному законі постають перед людиною як суверенна реальність, на яку просто неможливо закрити очі, а треба так чи інакше відповісти. А тому навіть у морально сліпій людині, яка, здавалося б, повністю нехтує існуванням морального добра і зла, відчувається внутрішній жест відкидання світу цінностей. Її хтиве пожадання „емансипованого“ суб'єктивного задоволення стає причиною внутрішнього спрямування її волі до знехтування світом моральності. А тому ставлення хтивої людини до світу цінностей, а в кінцевому результаті — до Бога, не обмежується лише „невинною“ байдужістю. Всяке нехтування цим світом, всяке збайдужіння до нього і відступництво від його авторитету раніше чи пізніше обов'язково приводять її до бунту проти цінностей та її проти Самого Бога, голос Якого відчувається в них.

Оскільки за самою своєю суттю їхній заклик і пов'язаний з ним обов'язок є такими важливими і невблаганними, відступництво від них ніколи не залишається „невинною“ байдужістю, а призводить до повстання проти цього обов'язку і авторитету морально значущих цінностей. Відкидаючи моральний обов'язок як перешкоду на шляху до необмеженого жадання суб'єктивного задоволення, хтива людина не зупиняється на характерній для неї байдужості, а з часом займає бунтівну чи навіть ворожу позицію. З цією ворожістю в серці вона не може не сприймати авторитет цінностей як перешкоду для необмеженого апетиту її хтивості. І все ж ворожість хтивої людини відрізняється від принципового бунту проти цінностей, притаманного гордині. Адже вона не скерована безпосередньо проти них як таких, тобто як



цінностей. Це похідна ворожість, зумовлена сприйняттям їх як перешкоди для необмеженого оволодіння суб'єктивно задовольняючим.

Людині ніколи не стати твариною, так би мовити, до кінця. Вона не здатна віддатись виключно приємному, як це робить тварина. Намагаючись жити по-тваринному, вона обов'язково впаде нижче від неї.

Сама хтивість ніколи не здатна цілковито заволодіти людиною. У цьому їй завжди допомагає гординя. Це, звісно, анітрохи не применшує різниці між ними. Ці центри є суттєво іншими. Це стає зрозумілим хоча б із того, що гординя здатна опанувати людину без жодної допомоги хтивості. Бунт сатани проти Бога не пов'язаний зі хтивістю<sup>1</sup>.

І хтивість, і гординя роблять нас самозакоханими, замкнутими, жорсткими, не здатними до любові. Вони змушують нас нехтувати закликм морально значущих цінностей і виявляти неповагу до них. Будучи схожими у пригнічуванні настанови ціннісної відповіді, вони відчутно розрізняються за якістю притаманного їм егоїзму. Щоб збагнути саму природу хтивості, треба розглянути її характерні настанови. Так, типовими проявами хтивості є всяка нечистота<sup>2</sup>, жадібність, пияцтво, злодійство, зажерливість. Хтивість не обмежується лише цими формами похитливого пожадання, хоч саме в них її присутність вгадується з першого погляду. Наслідком хтивості є лінивість з усіма його різноманітними відтінками. Це може бути тілесне лінивість, уникання всіх видів тілесних зусиль — навіть тоді, коли їх вимагає якесь морально значуще добро. Це також може бути лінивість у значенні відмови від будь-якої роботи або глибоке духовне лінивість людини, яка уникає будь-якого духовного піднесення і відмовляється від будь-якого погляду в глибину своєї душі. Знову ж таки, типовим проявом хтивості є настанова божемної людини, яка, відкидаючи ярмо закону і порядку, сповідує бажання завжди і всюди піддаватися своїм примхам та настроям. Загальна антипатія до закону і порядку є однією серед багатьох форм типової для хтивості втечі від базової настанови *religio*<sup>3</sup>. Чимало мораль-

<sup>1</sup> „...Однак не за всі гріхи злого життя провина лягає на плоть. Інакше ми мали б вважати диявола, який не має плоті, безгрішним“. (Августин. *De Civitate Dei* XIV, 3).

<sup>2</sup> Див.: Dietrich von Hildebrand. *In Defense*. — Р. 35 і д.

<sup>3</sup> Лжесвобода, пропагована ситуаційною етикою (пор.: *Acta Apostolicae Sedis* — Акти Папського Престолу, 1952. — С. 413, а також: К. Rahner. *Situationsethik und Sündenmystik // Stimmen der Zeit*. — Februar, 1950), почасти є наслідком цього різновиду хтивості. В її основі лежить несприйняття будь-якого припису, а також уявлення про будь-який чітко сформульований

них вад та злісних учинків виникають саме звідси. Чимало нечесних і зрадливих учинків зумовлені поєднанням лінивства та прагнення вільного від щоденного ярма порядку та обов'язку життя. Переважно саме така настанова стає джерелом обману, злодійства і навіть проституції.

Ще інші наслідки хтивості знаходимо в людей, ласих на сенсацію у всіх її формах. Це, наприклад, цікавість, яка проявляється в бажанні бути поінформованими про скандальну хроніку та в роздратуванні, якщо від нас її приховують, — навіть тоді, коли нас воно зовсім не стосується. Це також нестримне бажання перегляду кінофільмів, читання детективних історій, прагнення жалісливих речей саме заради цього відчуття. Це, певна річ, набагато невинніші форми хтивості. Та навіть тут, тільки-но людина стає рабом цих схильностей, одразу ж виникає небезпека непідпорядкування закликів багатьох морально значущих цінностей. Хтивість підштовхує нас до втечі від зустрічі з дійсністю та підпорядкування їй — до втечі у світ мрій, де ярмо реальності відсутнє, немає ніяких труднощів чи необхідності приймати ситуацію такою, якою вона є, збігається вона з нашими уявленнями чи ні.

Мабуть, найбільш типовий і водночас найгірший прояв хтивості полягає у насолоді, яку ми відчуваємо, даючи волю своїм почуттям, у противленні будь-якому самоконтролю, у зневажанні всіх вимог гідної поведінки — всього, що бенедиктинська традиція називає *habitare secum* (лат.: перебувати з собою, тобто внутрішня зосередженість у Божій присутності, контемпляція. — Прим. ред.). У наступній праці, про яку ми вже не раз згадували, буде подано детальніший розгляд усіх проявів хтивості та гордині. Тут же достатньо лише згадати про деякі з них, викриваючи характерну якість хтивості та широкий спектр її форм. Водночас треба підкреслити, що можна говорити не лише про різні прояви хтивості, а й про значну різницю щодо ступенів її моральної антицінності.

Конфлікт між хтивістю та моральністю виявляється у трьох основних формах. Хтивість, по-перше, може спричинити відкидання

---

моральний обов'язок як про легалістське спотворення справжньої моралі. Людина з такою настановою до життя не обов'язково цуратиметься веління свого сумління, однак вбачатиме непосильне ярмо у всьому, що імперативно постає перед нею як щось зовнішнє.

Легко помітити, що такий підхід є наслідком хтивості, що ухиляється від усіх зусиль, пов'язаних зі здобуттям чесноти послуху, і визнає хіба що мораль, позбавлену будь-яких випробувань. Зрозуміло, він тільки почасти закоріненний у цій хтивості, адже ще одним його джерелом є гординя.



морального закону шляхом нехтування морально значущим добром, щоб здобути якесь суб'єктивне задоволення. Тут руйнування чи пошкодження морально значущого блага є лише засобом для здобуття іншого блага, що мало б принести бажане суб'єктивне задоволення, причому ці блага пов'язані між собою радше „випадково“. Безліч поганих учинків (від егоїстичного, немилосердного погорджування іншою особою до всіх видів злочинів) походять зі хтивості. Тут ступінь моральної антицінності вчинку залежить здебільшого від ступеня цінності знехтуваного, погордженого чи знищеного добра. Так, пограбування з убивством незрівнянно гірше, ніж просто пограбування. Чим вища цінність добра, знищеного чи погордженого зі хтивості, тим гірша ця неповага чи знищення і тим більше поневолення людини хтивістю. Чималою різноманітністю відзначається також характер згоди на таке пошкодження морально значущої цінності, починаючи від неохочого „так“, типового для слабкої людини, до холодної, цинічної згоди, притаманної злочинцеві.

Можна вказати на ще два способи протидії морально значущим цінностям, притаманні хтивості. Деякі прояви хтивості (чи то у вчинках, чи то у відповідях) неминуче заперечують якесь морально значуще добро. Тут не йдеться про попередній випадок руйнування та заперечення цінності, притаманних багатьом учинкам, оскільки там різні види хтивості можуть призводити до знищення однієї й тієї самої цінності — хтось убиває іншого через зажерливість, сп'яніння або через твариноподібні ревнощі. З іншого боку, один і той самий вид хтивості може призводити до знищення різного добра — буває, що зажерливість веде до крадіжки, тілесного пошкодження чи навіть убивства. Тут же нас цікавить протидія цінностям, яка стосується лише певних видів хтивості, де кожному виду притаманне тематичне заперечення однієї й тієї самої цінності. Такою є, наприклад, нечистота. Осквернення таємниці статевої та заперечення її Богом даного значення є однією з основних причин моральної антицінності нечистоти<sup>4</sup>. Усі форми нечистоти мають більшу моральну антицінність і глибше, таємничіше занечищують людську душу, ніж багато інших проявів хтивості, таких як жадібність, пияцтво чи лінивість. Річ у тім, що нечистотою оскверняють вищу цінність порівняно з пияцтвом, жадібністю чи лінивістю.

Інший спосіб хтивої протидії світові моральних цінностей стосується не осквернення більш-менш конкретного добра, проти якого

<sup>4</sup> Див.: Dietrich von Hildebrand. *In Defense*. — P. 35 і д.



скерована та чи та форма хтивості, а якісного заперечення моральної доброти взагалі. Таке заперечення притаманне усім різновидам хтивості: нечистоті, пияцтву, жадібності, лінивству та спраглисті до сенсацій, зажерливості. За своїм якісним характером усі форми хтивості внутрішньо суперечать та протидіють моральній доброті.

Тут також існує чимало різних ступенів заперечення. Насолода, яку людина отримує, даючи волю своїм почуттям, є гіршою, ніж лінивство чи мрійливість. Саме у зв'язку з цим протиставленням постає важливе запитання: який тип хтивості особливо суперечить милосердю, а тому є не лише морально негативним, нищим чи грішним, а й виявляє відверто злісний характер? Згодом ми пробачимо, що вельми злісний характер притаманний насамперед гордині, а в багатьох її проявах — і особливо в ненависті — містяться різкі заперечення милосердя. Хоча хтивість може призводити до жахливої бруталності і злісних учинків (наприклад, пограбування з убивством), лише деякі типи хтивості зумовлюють справжню „безодню“ зла. Так, порівняно з уже згаданими формами нечистоти та їхньою глибокою неморальністю, особливо злісний характер притаманний так званій демонічній нечистоті. Зажерливість також є тим різновидом хтивості, який має цю особливу „глибину“ зла. І тут, і там якісний характер настанов наповнений темним, некеільним злом і пов'язаний з радикальним запереченням милосердя.

Розгляд різноманітних якісних відтінків хтивості ми залишимо для пізніших публікацій. Поки що завершимо наше дослідження хтивості, вказавши на три основні типи хтивої людини.

Першою є пристрасна людина, чие пожадання приємного стає несамовитим, а темперамент поривчастим, як, наприклад, у батька братів Карамазових із роману Достоевського чи у батька Ежені Гранде з роману Бальзака. В таких людях хтивість набирає пристрасної форми, стає ненаситним прагненням суб'єктивного задоволення. Навіть більше, для них характерна особлива черствість і безжалісність.

По-друге, є люди, так би мовити, вегетативного, флегматичного типу, чия хтивість має характер лінивого та заземленого поневолення приємним. Така людина не виявляє ніякої пристрасності чи невгамовної спраги, яка тримала б її у стані постійного напруження. Для неї важливіший комфорт, ніж велика приємність. Її сповільненість та інертність пояснюється бажанням, щоб їй не заважали задовольняти гваринні потреби. Вона занадто лінива для будь-якого пристрасного прагнення приємного. І все ж увага такої людини цілковито поглинута суб'єктивним задоволенням, здебільшого тілесними приємностями, а

також, подібно до Фафнера<sup>5</sup>, — матеріальним достатком. Плотьський підхід до світу робить її цілком байдужою до авторитету морально значущих цінностей та неспроможною до милосердя. Подібно до людини пристрасного типу, вона також є черствою, але її черствість має у своєму характері щось від товстошкірої нечутливості.

По-третє, бувають люди м'якого типу, які, хоч і не прагнуть суб'єктивно задовольняючого пристрасно і не поневолені лінивством та безголосою схильністю до приємного, все ж є надчутливими, — щоправда, тільки тоді, коли це стосується їхньої особи. Вони особливо зацікавлені в уніканні будь-яких „колочих вітрів“ і хочуть жити у світі, де лише ніжні бризи обвіватимуть їх. Якщо представники двох попередніх типів взагалі не турбуються, як до них ставляться інші люди (за умови, що ті не є перешкодою для їхніх бажань), людина м'якого типу любить пестоші, прагне, щоб її оточувала м'яка атмосфера, щоб її пестили та плекали. При цьому не йдеться про якусь чутливість до безцінного дару милосердя та любові, пролитого на неї, а про чутливість до м'якої та дружньої атмосфери чи ніжного доторку. Вона не виявляє пристрасного жадання тілесних насолод, але перебільшено, жаліючи сама себе, реагує на будь-яку тілесну неприємність чи біль. Якщо представники двох попередніх типів не схильні вдаватися до сліз із будь-якого приводу, ця людина легко впадає у плаксивий настрій. Та навіть попри це, вона нездатна проливати благородні сльози внаслідок справжньої відповіді на цінність.

Людина цього типу настільки відрізняється від двох попередніх, що, здавалося б, навряд чи вони можуть мати щось спільне, і що його не можна вважати однією з форм хтивої людини. Глибший аналіз, однак, виявляє, що, незважаючи на різницю, така людина теж керується хтивістю. Вона не тільки уподібнюється до попередніх типів своєю самозакоханістю, а й поділяє з ними особливу прихильність до приємного. Поза тим, суб'єктивно задовольняюче звернене не до її гордині. Її провідною темою є не самопрослава, а приємне у вузькому значенні слова<sup>6</sup>. З іншого боку, вона також байдужа до цінностей. Це людина, яка жаліє себе, вважає, що в будь-якій ситуації з нею поведуться грубо, яка неспроможна віддати себе важливому-в-собі і зацікавитись ним заради нього самого. Вона завжди думає тільки про себе та свої власні почуття, насолоджується своїми емоціями, замість того щоб зосере-

<sup>5</sup> Один з велетнів в опері Вагнера „Золото Райну“.

<sup>6</sup> Це не означає, що гординя не має впливу на таку людину. Вона просто виявляється в ній по-іншому.



дитись на об'єкті, який їх мотивує. Її сльози спричинені лише її випешеною м'якістю та з'являються вже від найменшої різкості чи грубого зауваження, а деколи вона навіть відчуває насолоду від них.

Існує, звісно, чимало різних відтінків людини цього типу. Це може бути людина, яка з більшою готовністю відгукується на щось сенсаційне, насолоджується станами хвилювання та напруги заради них самих. Або, можливо, це людина сентиментальнішого характеру, яка прагне смакувати особливі емоції, для виникнення яких об'єкт служить лише засобом. З іншого боку, м'який тип хтивості може бути притаманний естетові, для якого все є лише приводом для естетичного задоволення. Спостерігаючи, як вогонь нищить будинок і загрожує життю людей, він залишається байдужим до їхнього нещастя і цілковито поглинутий красою видовища. Така людина скаже: „Спустить цього жебрака сходами. Його вигляд розриває мені серце“<sup>7</sup>.

У всіх формах м'якої хтивої людини байдужість до морально значущих цінностей набуває іншого характеру, ніж у представників двох попередніх типів, однак, це аналогічна байдужість. Тоді як черстві типи є настільки байдужими до важливого-в-собі, що відверто нехтують добром, наділеним цінністю, людина м'якого типу, здавалося б, буває спрямована на добро, яке володіє справжньою цінністю. Насправді ж цінність не зворушує її й вона не відповідає їй справжньою ціннісною відповіддю. Вона лише використовує її як засіб для суб'єктивного задоволення. Наприклад, вона зацікавлюється лекціями з метафізики відомого філософа не тому, що прагне пізнати правду, а тому, що насолоджується атмосферою зустрічі з видатною людиною і передчуває приємні хвилювання пережиття інтелектуальної події. Так само вона відвідує церкву тільки тому, що відчуває насолоду від пережиття певних релігійних емоцій.

Люди цього типу загалом є більш витонченими, ніж два попередні, і менш матеріалістичними. Вони не підуть на злочин так легко, як ті, хоч однаково байдужі до важливого-в-собі. Вони зовсім не розуміють цінностей і є такими ж егоцентричними, як люди двох попередніх типів. А тому, незважаючи на свою м'якість, вони також принципово нездатні до милосердя.

<sup>7</sup> Щоб уникнути будь-якого непорозуміння, ми хочемо зазначити, що такий естет не тільки не здатен на самовіддання стосовно благ, наділених морально значущими цінностями, а й має викривлену настанову щодо естетичних цінностей. Їхня внутрішня важливість залишається невідомою для нього. Його насолода красою має відверто егоїстичний характер, адже все, на що він здатен, — це бачити в ній суто джерело суб'єктивного задоволення.

## ГЛАВА 35

### ГОРДИНЯ

**Я**к уже було зазначено, другим основним джерелом зла є гординя. Її негативний вплив простягається навіть ширше і глибше, ніж вплив хтивості, особливо в тому, що стосується її моральної оцінки та наслідків. За Євангелієм (на думку св. Августина та християнської традиції богослов'я й філософії), гординя вважається найбільшим та найголовнішим джерелом морального зла: „...Бо вершиною та началом всякого зла є гординя, яка в дияволі панує без наявності плоті“<sup>1</sup>.

Подібно до хтивості, горда людина відзначається неймовірною самозакоханістю. Хтива людина, однак, поринає в суб'єктивне задоволення, бездумно віддаючись йому, а горда постійно звертає рефлексивний погляд на себе. А тому відрізняється й зв'язок між суб'єктивним задоволенням та *ego* („я“ людини). Якщо хтива людина не займається нічим іншим, а тільки вишукує будь-яку можливість для отримання насолоди і сприймає весь світ через призму приемного, горда людина зосереджується на самопрославі, усвідомленні власної важливості, зверхності та самодостатності.

Хтивість є прагненням *мати*, а гординя — *бути*. Хтивість — це викривлення у володінні добром, гординя — у ставленні до своєї досконалості. Піддаючись хтивості, людина немовби зрікається свого первородства за миску бобів. А піддаючись гордині, вона привласнює собі те право, що є понад нею, невиправдано прославляє себе. Св. Августин чудово передав природу гордині такими словами:

Нещастя полягає саме в тому, що людина, полюбивши себе так, начебто вона сама для себе є світлом, відвернулася від справжнього світла, якому могла б уподібнитися, якби його полюбила... Але людина, бажаючи більшого, стала меншою і, обираючи самодостатність, відпала від уседостатнього Бога<sup>2</sup>.

Гординя проявляється в різних формах, які відповідають різним шарам особи, а також наділені різними ступенями морального зла. Ми побачимо, як ці форми гордині різняться одна від одної за своєю якістю

<sup>1</sup> *De Civitate Dei* XIV, 3.

<sup>2</sup> *De Civitate Dei* XIV, 13.



та природою, навіть попри їхній спільний базовий характер. Щоб з'ясувати особливості цих різноманітних форм, розглянемо їх на прикладі людини, цілковито опанованої гординою.

До першого типу належить людина сатанинської гордині. Тут гординя сягає свого піку і виявляється у найбільш відвертий, радикальний і типовий спосіб. Характерною прикметою сатанинської гордині є насамперед її специфічний об'єкт: метафізична велич та панування. Просто влада, можливість стати деспотом і безмежно домінувати над іншими, слава героя — все це не може втихомирити негатовну справу цієї гордині. Важливе-у-собі, будь-яка цінність сприймаються цією гординою як замах на її славу. А тому людина, опанована цією безмежною гординою, ненавидить блиск, внутрішню красу та гармонію будь-якої справжньої цінності. Основним бажанням цієї гордині є безсиле намагання позбавити усі цінності їхньої царської величі, їхньої таємничої метафізичної сили. Війна, розпочата людиною, яка є жертвою цієї гордині, спрямована проти панування цінностей як таких, а в підсумку — проти Самого Бога. Що вище ерархічне положення цінності, то більше ця людина вважатиме її своїм нестерпним суперником і тим більше ненавидітиме її. Отже, її ненависть спрямована передусім проти моральних та релігійних цінностей. Вона не лише бажає воювати проти панування цих цінностей, тим самим намагаючись спричинитися до перемоги морального зла на землі, а й прагне знищити їх, а також і Самого Бога. Її намагання є марною, безсилою спробою здійснити щось неможливе за своєю суттю, а її настанова — метафізично деструктивною та нігілістичною. Її гординя та прагнення метафізичного панування у поєднанні з усвідомленням своєї нікчемності породжує в ній ненависть проти буття як такого. Навіть найзагальніша цінність буття як такого нестерпна для цього бажання володіти повнотою буття.

Сокровенне бажання сатанинської гордині можна висловити словами, полярно протилежними до звернення св. Катерини Сієнської до Бога: *Che tu sia e io non sia* (Щоб був Ти, а не я!). Ця гординя без устану повторюватиме: *Che tu non sia ed io sia* (Щоб був я, а не Ти!). Люцифер і його повстання проти Бога є типовими виявами цієї гордині. Людині вона може бути притаманна лише за аналогією. Це постава Каїна, який зненавидів Авеля за його доброту. Це також постава Ракітіна з роману Достоевського „Брати Карамазови“ чи шекспірівського Яго. Людина, яка стала жертвою сатанинської гордині, перестає бачити справжню природу цінностей, їхню внутрішню красу і гідність. Але, на відміну від хтивної людини, яка внаслідок своєї недалекості нехтує цінностями,



горда людина розуміє їхню метафізичну силу. Вона, звісно, й не здогадується про природу цієї сили, інакше вона не намагалася б відокремити її від цінностей. Вона немовби відчуває метафізичний авторитет цінностей і водночас не може збагнути його характеру. А тому, на відміну від фарисея, вона навіть не намагається привласнити моральні цінності, щоб таким чином набути їхньої метафізичної величі. Вона хоче позбавити моральні цінності цієї величі й зайняти їхнє місце не шляхом оволодіння ними, а шляхом скинення їх з метафізичного „п'єдесталу“. Вбачаючи у них суперника, така людина не перестає воювати проти них, вдаючись до безсоромних та підступних засобів. Вона ніби намагається замінити справжній порядок цінностей лжепорядком лжецінностей, скинути їх шляхом розміщення на їхньому місці їхніх діаметральних протилежностей<sup>3</sup>. Уся її особистість поглинута смертельною ненавистю проти всього світлого і доброго, проти Бога та інших людей. Що вище ссрархічне положення цінностей, то більша ненависть гордої людини.

Людині цього типу також притаманна метафізична зверхність. Вона принципово відкидає будь-яке підпорядкування, будь-який послух. *Non serviam* (Не буду служити) — вельми характерний вислів сатанинської гордині. Її першою прикметою є особлива ненависть до безмежної доброти і нетварного світла Бога, а другою — повстання проти Нього як Абсолютного Господа. Людина, опанована сатанинською гординею, будь-що уникає підкорсння, не визнає жодних авторитетів, відкидає будь-яке підпорядкування і послух Богом даному авторитетові, не хоче нікому нічого завдячувати. Вона не хоче приймати допомогу інших людей, а якщо нема куди подітися, робить це неохоче і, замість подяки, відчуває ненависть до свого благодійника.

Перш ніж перейти до висвітлення інших проявів гордині, треба зазначити, що вони будуть стосуватися не стільки певних людських типів, скільки окремих вимірів гордині. Ці виміри, який у більшому, який у меншому об'ємі, можуть співіснувати в одній і тій самій особі, хоч переважно трапляється так, що один з них бере гору і визначає головні особливості її гордині. Зрозуміло, що сатанинська гордіня — як кульмінація всякої гордині — так би мовити, стоїть над усіма іншими її вимірами і вміщує їх *per eminentiam*. Інші форми гордині, не виключаючи одна одну, цілком можуть уживатися в різних пропорціях

<sup>3</sup> Пор.: Max Scheler. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (цит. вид., I т.).

в одній і тій самій людині. Вони стосуються різних ділянок життя людини, а їхня природа залежатиме від їхнього специфічного об'єкта. Тож одна людина буде виявляти різні виміри гордині залежно від ситуації, в якій вона опиняється.

Горда людина другого типу черпає усвідомлення своєї величі з цінностей або чеснот, якими, на її думку, вона наділена чи прагне оволодіти. Вона вважає цінності джерелом величі, а тому не воює з ними, не намагається скинути їх з п'єдесталу, а прагне скористатися ними як прикрасою задля власної самопрослави. Вона навіть близько не усвідомлює справжньої природи цінностей, а реагує лише на їхню метафізичну силу. Вони цікавлять її лише як засіб самозвеличення. При цьому їхнє існування не сприймається як щось дошкульне. Така людина не ненавидить Бога. Вона приймає цінності як щось нормальне, однак намагається використати їх для самозвеличення. Що найгірше, з цією метою вона навіть хоче використати Самого Бога.

Цей різновид гордині далекий від метафізичних претензій сатанинської гордині. Горда людина такого типу не намагається вчинити бунт проти Бога і скинути Його. Її уявлення про велич вміщуються в межах чинного метафізичного порядку, а тому вона далека від того, щоб бути нігілістом. Таку людину, однак, не влаштовує жодна цінність, яка прикрашала б і звеличувала б не її, а когось іншого. Вона не хоче ділитися величчю і прославою ні з ким. Вона неспроможна дати справжню відповідь цінностям, бо вбачає в них лише засоби свого самозвеличення. Об'єктом цієї гордині є приватні цінності її носія, а також будь-яка інша досконалість, якою може володіти його діяльність. Заволодіння цінностями як засобом самопрослави є визначальним мотивом його зацікавлення ними. Іншими словами, його самоціллю є самозвеличення через посідання цінностей.

Характерні особливості цього виміру гордині здебільшого залежатимуть від природи цінностей, які служать людині для самопрослави і якими вона намагається заволодіти. Так, гординя фарисея, який вбачає свою велич у посіданні моральних і релігійних цінностей, буде відрізнятися від гордині людини, яка вважає себе генієм і черпає свідомість своєї величі в інтелектуальних цінностях<sup>4</sup>.

Гординя самопрослави через володіння цінностями передбачає рефлексивне звернення людини на себе і проявляється у двох вимірах.

<sup>4</sup> Засаднича важливість цього чинника для визначення особливостей природи різних видів гордині була детально розглянута у главі 7 моєї праці *Transformation in Christ*.



По-перше, у самопрославі через цінності, якими людина нібито володіє, а по-друге, у прагненні здобуття нових цінностей. Це немовби статичний і динамічний виміри гордині. І один, і другий виміри можуть бути присутніми в одній людині, а буває й так, що один з них переважає — аж до відсутності іншого. Часто звертають увагу на самовдоволену гординю, з якою особа смакує володіння очікуваною величиною, а також на гординю, яка прагне дертися далі й далі вгору. Перевага одного з цих вимірів над іншим передусім залежатиме від уявлень, які людина має про себе, а часом і від здатностей і досконалостей, якими вона справді володіє. Отже, треба розрізнити задоволення, що його людина черпає у своїх власних цінностях, якими, на її думку, вона володіє, від задоволення людини, яка прагне здобути цінності, що ними, як вона знає, вона не володіє. По-друге, перевага статичної чи динамічної гордині залежить від того, обмежується прагнення величі лише деякими цінностями чи воно не має меж. Ця відмінність у прагненні до величі не залежить від питання, чи вважає себе особа наділеною цінностями. Тут не реальний стан справ, а сама природа гордині визначає, стає вона невгамовним полюванням за новими цінностями чи самовдоволенням заспокоєнням у вже наявній досконалості. Таким чином, відмінність між статичною і динамічною гординею набуває властивого їй значення.

І нарешті, треба згадати про три стадії гордині самопрослави. Перша полягає в тому, що людина або приписує собі якусь цінність чи досконалість, або вважає себе вже наділеною ними. На другій стадії вона починає смакувати свою власну досконалість, насолоджується своєю красою, розумом чи добротою. Цей процес закінчується третьою стадією відвертої самопрослави, де людина починає поклонятися своїй величі, що прямо суперечить смиренній настанові людини, яка вбачає у кожній цінності і досконалості дар Божий.

Ці стадії водночас визначають три рівні гордині, де кожна наступна стадія перевищує в гордині попередню. Згодом ми переконаємося, що гордіня деяких осіб не виходить за межі першої стадії, інших — другої, а ще інших — третьої. Кожна наступна стадія немовби надбудовується на попередній, так що кожний, хто перебуває на другій, не міг оминати першої, а хто перейшов на третю, володіє всіма трьома стадіями. Не виключено, однак, що хтось, хто перебуває на першій стадії, ще не перейшов на другу, а хто — на другій, ще не знає, що означає бути на третій<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Там само. — Гл. 7.

Певна річ, наведені стадії гордині стосуються лише ставлення до цінності, щодо якої людина вважає, що вона нею володіє, а не настільки, що впливає з усвідомлення власної недосконалості і прагнення здобуття цінностей, якими людина поки що не володіє. Іншими словами, вони стосуються статичного, а не динамічного виміру гордині.

Перейдімо тепер до третього різновиду гордині. Йдеться про марносластво. Воно має чимало спільного з гординою самопрослави, але немало й відмінного. Так, подібно до самопрослави, воно стосується цінностей власної особи і досконалостей своєї поведінки. Марносластво, однак, є за своїм характером виключно статичним і ніколи — динамічним. Це не гарячкове прагнення щораз нових досконалостей, а смакування наявних — справжніх чи уявних — досконалостей. Окрім того, марносластво не обов'язково супроводжується загальною сліпотю щодо цінностей; ще менше воно передбачає ставлення до них як до простих засобів для свого звеличення. Марнославна людина цілком може мати певне розуміння цінностей і демонструвати готовність відпорядковуватися їхньому закличкові. Марносластво, хай якого воно є високого ступеня, не містить у собі отруйності, затьотості, напруженості чи відчуття обділеності, так чи інакше завжди притаманних гордині самопрослави. Воно завжди має більш-менш самоздоволенний характер. Що характерно для марнославної людини передусім, так це її нехитре і безкритичне самозосередження. Навіть якщо вона й має деяке розуміння цінностей, вони ніколи не відіграють аж надто важливої ролі в її житті внаслідок її самозацикленості на власній особі та досконалості. Окрім того, для марносластва найбільш характерна друга стадія гордині, а саме — смакування своєї вищості та досконалості.

Марносластво стосується лише певної сфери цінностей, наприклад краси власного обличчя, елегантності чи вишуканості свого вигляду. Воно отримує задоволення від цих досконалостей і залишається байдужим до решти, наприклад розуму чи моральної досконалості.

В якомусь розумінні марносластво дещо подібне до хтивості. Воно немовби є представником хтивості у сфері гордині. Воно походить із певного поєднання гордині зі хтивістю. На відміну від інших вимірів гордині, воно володіє м'яким, а не затьотим характером. Особливою прикметою марнославної людини є також задоволення від чужого захоплення її особою. Щоправда, вона не стільки намагається заслужити на це захоплення, скільки вважає його належним. Вона вважає, що вже зараз заслуговує на нього завдяки досконалостям, якими, на її



думку, вона володіє. Тому кожного, хто відмовляє їй у цьому захопленні, вона вважає недалеким і не зовсім повноцінним.

Треба, однак, сказати, що самотужки марнославство ніколи не здатне цілковито й остаточно вирвати нас із-під влади цінностей. Як правило, воно стає окремим додатком до інших вимірів гордині або є її залишком, що співіснує з настановою ціннісної відповіді і перебуває у конфлікті з нею.

Гординя знаходить своє вираження не тільки в усвідомленні своєї величі від володіння цінностями, а й у самозвеличенні, що його людина черпає з володіння владою, славою чи іншими видами впливу над людьми. Гордовита людина цього зразка не вдовольняється просто захопленням з боку інших, яке вона сприймає як звичайне підтвердження її блиску від володіння цінностями, а й прагне насолодитися величчю людської слави, займаючи визначну посаду, намагаючись отримати владу та панування над іншими людьми.

Їй потрібне відчуття вишості не внаслідок володіння цінностями, а внаслідок свідомості першості, яка випливає із впливовості її посади, можливості розпоряджатися долею інших людей, панувати над ними. Таким чином, горда людина цього типу черпає свою велич не з володіння цінностями, а зі свого зовнішнього статусу, свого особливого стосунку до інших людей. Єдине, що її цікавить, це панування у цьому світі.

Що стосується відмінності цієї гордині від гордині сатанинської, то її прагнення панування не поширюється на метафізичну сферу, а тому вона не вбачає у моральних і морально значущих цінностях ворогів і супротивників своєї величі. По-друге, вона не засліплює людину щодо моральних і морально значущих цінностей аж настільки, як це робить сатанинська гординя. Вона навіть не здогадується про метафізичну силу, притаманну всім цінностям, а особливо цінностям моральним. Їх вона вважатиме невинним клопотом малодушних і слабохарактерних людей. У своєму захопленні зовнішнім пануванням вона просто не зауважує їх. *De facto* така гординя, звісно, призводить до заперечення об'єктивного авторитету цінностей, а також до цілковитої байдужості щодо них. Її засліплення щодо цінностей схоже на засліплення, спричинене хтивістю. Заклик цінностей навіть не береться до уваги, бо розглядається як дріб'язкова перешкода на шляху до панування у світі. Суперниками визнаються лише ті речі або ідеї, які щось важать у цьому світі і можуть об'єднувати довкола себе світові сили. Гордовита людина цього типу не воюватиме проти Бога і



морально значущих цінностей як таких, хіба що вони будуть сприйматися нею як моральна чи релігійна сила, яка претендує на зовнішні впливи чи владу. Її типовим суперником є не святий, не геній, не видатний філософ, не великий композитор чи поет, а людина, яка володіє неабиякими впливами чи впливовою посадою або обдарована здатністю досягти такої впливовості чи статусу.

На її моральний характер не впливає те, що, залежно від обсягів жаданої влади, ця гординя може мати найрізноманітніші відтінки, оскільки за своєю суттю вона є динамічною. У кожному, хто, здавалося б, прагне стати внаслідок своєї гордині лише керівником якогось підрозділу, потенційно міститься амбітність, бажання дертися щораз вище. Він завжди розглядає будь-які межі здобутої влади як такі, що не дають йому розвернутися на повну вагу і є радше справою випадку, ніж закономірністю. Ці межі ніколи не будуть впливовим фактором, що міг би так чи інакше змінити моральний характер гордині, яка виявляє себе в амбітній поставі.

Тепер ми можемо перейти до четвертого виміру гордині, а саме зарозумілості, або пихатості. Про них уже було згадано в контексті розмови про сатанинську гординю. Особливість зарозумілості — це відкидання будь-якого підпорядкування іншим людям. Пихата людина не прагне зайняти якусь виняткову посаду, здобути владу чи зовнішній вплив. Вона, однак, обожнює свою самодостатність і незалежність. Вона ніколи не визнає своєї слабкості чи якоїсь залежності. Зарозумілість людини унеможливує визнання своєї навіть найменшої провини. Така людина ніколи „не опуститься“ до того, щоб попросити в когось пробачення, бо сприймає це як вияв слабкості. У покаянні вона вбачає зневажливу слабкість. Зі своєї гідності, мужності, честі чи прав раніше чи пізніше вона витворює собі ідола. Вона постійно стежить за тим, чи не зачеплено її честь, чи не ущемлено її права. Її ментальність відзначається зазіхатістю і драгізмовістю. Така людина вважає, що мусить пройти через життя з високо піднятою головою, зі свідомістю своєї незворушної сили та незалежності, уникаючи прийняття будь-якої допомоги від інших. Вона також уникає будь-якої вдячності, бо, на її думку, це означало б визнання своєї залежності. Вона бажає залишатися незворушною у свідомості своєї автономності та автаркії.

Зовсім не обов'язково, що ця людина будь-що відкидатиме підпорядкування моральному закону. Вона може виконувати якісь свої обов'язки і навіть коритися законному авторитетові. Але вона ніколи не визнає за провину — ні перед власним сумлінням, ні, тим

більше, перед іншими. Підкорення моральному закону вона не вважатиме слабкістю, применшенням своєї самодостатності чи відмовою від ідеалу сильної людини — на відміну від визнання вини чи почуття зобов'язаності перед кимось, які вона сприймає як несумісні з її честю. Пихатість передбачає обоження незалежності та ідеалу сильної людини. Пихата людина ніколи не схилить своєї голови, а тим більше коліна перед іншою особою. Щось на зразок співчуття чи зворушення, які могли б пом'якшити її затуку й незворушну твердість, є для неї виявом слабкості. Шекспірівський Коріолан належить до таких зарозумілих типів. Піддатися на благання своєї матері, відчути зворушення у своєму серці внаслідок цього означає для нього зазнати непростимої моральної поразки.

Відмінність між пихатістю та іншими вимірами гордині більш ніж очевидна. Тут, на відміну від сатанинської гордині, і не пахне бажанням кинути собі під ноги цінності. Не зумовлюючи повної ціннісної сліпоти, зарозумілість усе ж таки призводить до знівечення правильного розуміння цінностей. Зарозуміла людина не втрачає уявлення про важливе-у-собі чи поняття обов'язку, особливо коли йдеться про його легальний вимір. Вона, однак, втрачає здатність розуміти внутрішню красу і доброту моральних цінностей, а особливо тих, повноцінне розуміння яких передбачає смиренну настанову. Милосердя, співчуття, покаяння, вдячність — одне слово, все, що виглядає несумісним з ідеалом сильної людини і власним самоствердженням, втрачає для пихатої людини будь-який сенс. Тож для цієї гордині більш характерне звуження і спотворення ціннісного сприйняття, ніж його відверте знівечення.

І нарешті, гордовиту людину такого типу не цікавить набуття цінностей із метою власного самозвеличення чи отримання насолоди від цього. Її цікавить лише одна цінність — сила, незалежність, автаркія. Лише ця цінність є, на її думку, важливою для бажаної величі. Мало того, тут не йдеться про здобуття цієї цінності. Така людина вважає, що вона вже її має. Внаслідок цього її поведінка зосереджена на тому, щоб відкидати усе, що може якимось чином завадити її незалежності та її ідеалу сильної людини. Ця гординя ставить свою жертву у позу самоствердження, постійної самооборони перед можливою образою її честі, порушенням її прав чи незалежності. Вона визнає лише одне зло на світі — слабкість. Допускати слабкість, за її логікою, означає відмовитися від настанови самоствердження, від величі сильної та самодостатньої людини.



Зарозумілість статична за своїм характером. Вона не означає прагнення щораз більшої незалежності чи слави. Погляд пихатої людини окерований не догори, а донизу, що означає відмову опускатися з тих висот, на яких, на її думку, вона перебуває, чи опір проти всього, що асоціюється для неї з приниженням. Людина, одержима цією гординою, не прагне вивищення шляхом переповнення своєї душі неспокоєм та напругою, притамакними бажанням осягнути нові висоти величі. Вона, навпаки, займається тільки тим, що обороняє свою велич, яку вона нібито посідає, уникаючи всякої настанови чи ситуації, несумісної, на її погляд, із цією величчю. Слова *Si fractus illabatur orbis, impravium sapient gubnac* налягають гордині, стоїкаї. За логікою цієї гордині, страх є самим втіленням слабкості, прямою протилежністю до ідеалу сильної людини та її дідності.

Галадо, позаних міражів, хай яким короткими вони є, вистачить для висвітлення природи гордині як гоковного джерела морального зла. Які тільки злі вчинки не впливають із гордині! Це й холодні вбивства, скоєні Річардом III, Макбетом чи Каїном. Це і зліоний наклеп, і утиск одабших, і всі форми приниження інших. Незаважко помітити, що зв'язок між знехтуванням морально значущого добра і справжньою метою таких вчинків (задоволенням гордині) є тісним, а тому зовсім не випадковим. Якщо з Макбетом чи Річардом III цей зв'язок є більше випадковим, то з Каїном усе по-іншому, бо тут саме смерть Авеля стає для вбивці джерелом задоволення. Те саме стосується всіх вчинків, викликаних задрістю чи ненавистю. Подібно до ситуації зі хтивістю, ступінь моральної антицидності вчинків, здійснених з гордині, залежить від ступеня морально значущого добра, яким нехтують. Він, однак, також залежить від природи зв'язку між суб'єктивним задоволенням та знехтуванням добром, тобто від того, чи це нехтування просто приймається як неминуча необхідність чи є метою самого вчинку. Цей зв'язок значною мірою залежить від типу гордині, з якої походить учинок. Що стосується сатанинської гордині, тут кожний злий учинок здійснюється заради зла, тобто з ненависті до Бога. Що стосується злих вчинків з амбітного прагнення влади і земного панування (як це було з

<sup>6</sup> Горацій. Ода. III, 3, 7.

*Хай світ завалиться — уламки  
Вб'ють його, все ж не навчиши страху*  
(переклад Андрія Содомори)

Макбетом), то цей зв'язок є більш випадковим. Які тільки не бувають морально злі вчинки та настанови, закорінені в гордині! До них належать заздрість, а також зловтіха від приниження інших, ненависть, а також самозвеличення фарисея, безжальна байдужість, а також мстиві прагнення. Тут, як і у випадку зі хтивістю, можна говорити про шкалу моральної антицінності гордині, яка існує також незалежно від її зв'язку зі знищенням морально значущого добра. Різні типи гордині є справді дуже різними за своєю якістю та характером протиставлення моральній доброті. Природа цього характеру також впливає на ступінь моральної антицінності гордині. Так, фарисейська гординя, яка для самопрослави експлуатує чесноти, у цьому відношенні гірша, ніж самозвеличення через інтелектуальні цінності. Динамічна гординя переважно гірша, ніж гординя статична. Знову ж таки, зарозумілість гірша від марнославства.

Та передусім метафізична, сатанинська гординя незрівнянно гірша від будь-якої іншої гордині. Саме тут ми знаходимо повноту беззаконня, радикальне заперечення святості. У святій любові до Бога нам відкривається найвеличніше втілення всієї моральної доброти в людині, а у ненависті до Нього — найжахливіше втілення морального беззаконня й гріховності.



## РОЗДІЛ V. ВИСНОВКИ

### ГЛАВА 36

#### ХРИСТІЯНСЬКА ЕТИКА

За самою назвою цієї книги можна здогадатися, що автор обстоює думку про існування християнської етики<sup>1</sup>. Але чи не означає це водночас визнання, що існують також, скажімо, поганська, магометанська чи буддійська етики, де християнська етика є лише однією серед багатьох? Звичайно, ні. Запропоновані міркування над етичними проблемами мали показати, що, називаючи етику „християнською“, ми мали на увазі одну-єдину, справжню, істинну етику. Але нащо тоді наголошувати на християнській етиці, якщо справжня і християнська етика є одне й те саме? Чи не краще казати просто „етика“, навіть якщо за своїм змістом вона є християнською?

Щоб відповісти на це запитання, зазначимо спочатку ось що. Язичники теж мають уявлення про моральне добро чи зло. Вони також можуть захоплюватися моральною добротою іншої особи і обурюватися моральним злом. Ми бачили, що не обов'язково знати про існування Бога, аби збагнути різницю між моральним добром і злом загалом чи між окремими моральними цінностями та антицінностями<sup>2</sup>. *A fortiori* ми повинні визнати, що цю різницю можна збагнути й без Об'явлення. Безглуздо заперечувати, що погани цілком можуть бути чесними чи нечесними, вірними чи зрадливими, самозакоханими чи самовідданими. Моральність існує, навіть якщо не брати до уваги Об'явлення, а її дослідженням займається природна етика<sup>3</sup>. Етика, позбавлена епітету

<sup>1</sup> Вперше ця праця була опублікована під назвою „Християнська етика“ (Прим. ред.).

<sup>2</sup> До цієї думки ми ще повернемося на наступних сторінках.

<sup>3</sup> Богослов'я повідомляє нам, що людина, відокремлена від Бога через гріх Адама, не здатна самотужки здолати безодню, яка відділяє її від Бога. Навіть добра воля і природна моральна доброта Сократа не можуть покласти цьому край. Міст через безодню проклав Христос Своєю смертю на Хресті. Тож тільки людина, наново народжена у хрещенні, здатна славити Бога моральним життям нового творіння у Хресті. У нашому філософському



„християнська“, є філософським дослідженням моральності, яка знаходить своє вираження у морально шляхетному поганині, наприклад у Сократові. Якщо точніше, це дослідження всіх моральних цінностей, що можуть стати надбанням людини, яка не знає Об'явлення<sup>4</sup>.

За нашою термінологією, християнська етика є філософським дослідженням цілості морального життя, включно з природним моральним законом і всіма моральними та морально значущими цінностями, доступними для шляхетного поганина, а крім того, включно з моральністю, втіленою у святій людськості Христа і Його святих — чоловіків та жінок, преображених у Христі. Ця свята моральність не лише відкриває перед нами новий світ моральних цінностей, незнаний та недоступний людині без Христа, а й надає нового характеру всій сфері природ-

---

дослідженні ми абстрагуємося від цього недоступного для нашого розуміння факту. Однак ми беремо до уваги даність засадничої відмінності між моральним життям Сократа і моральністю святої людини. Ми також беремо до уваги доступний у досвіді таїнственный розлам, а також очевидні обмеження, властиві для моральності шляхетного поганина. Таким чином, розрізняючи добро і зло в житті язичника, ми не претендуємо на те, що моральна доброта Сократа, без благодаті, здатна прославляти Бога чи покласти край розламу між Ним та людиною.

Потрібна Божа благодать чи ні для моральної доброти язичника, не належить до тих питань, відповідь на які дає філософія. Принаймні така природна мораль можлива для людини без будь-якого усвідомлення нею благодаті й тим більше без жодного уявлення про християнське Об'явлення.

<sup>4</sup> Тут під природною мораллю ми маємо на увазі щось зовсім інше, ніж моральне життя людини, яка, не перебуваючи у надприродній єдності з Богом, все ж таки має незісну природу. Віра вчить нас, що такої людини ніколи не існувало на світі. У природі людини, званої нам з досвіду і доступної для філософського дослідження, ми знаходимо таїнственный розлам. Гордіня і хтивість переслідують її як незаперечна дійсність. Тому питання, як виглядало б моральне життя незісної людини, не є проблемою філософії, принаймні не того її різновиду, який бере початок у даностях людського досвіду.

Таким чином, розрізняючи християнську та природну мораль, ми порівнюємо моральне життя святої людини і шляхетного язичника, на зразок Сократа. І одне, і друге є фактами нашого досвіду і доступні для філософського розгляду. Треба, однак, зазначити, що моральність Сократа належить до спадщини дохристиянської доби, а тому є своєрідною прелюдією. Така моральність уже не може існувати у християнський час й у світі, пронизаному християнськими ідеями. Між сьогоднішнім відступником і язичником дохристиянської доби пролягає безодня.

ної моральності. Отже, це не лише незрівнянно вища, а й цілком нова моральність. Вона, однак, є водночас і сповненням усієї природної моралі. Відколи християнська моральність відкрилася нам у своїй чистоті, ми мали нагоду зрозуміти, що вся природна мораль є лише її прелюдією, що все, що складає природну мораль, міститься на вищому рівні в моралі християнській і лише в її світлі набуває свого остаточного значення.

Це не означає, однак, що християнська етика є лише синонімом морального богослов'я. Вона належить до суто філософського дослідження і не висуває жодних аргументів, які за означенням залишилися б недоступними нашому *lumen naturale* (природному світлові нашого розуму). Практика морального богослов'я передбачає життя віри, а його аргументація звертається до об'явлених істин, які перевершують наше розуміння. Християнська етика — це суто *філософське* дослідження, яке починається з даностей людського досвіду, доступних для нашого розуму. Це дослідження в жодному разі не нехтує суттєвою відмінністю між вірою та розумом, об'явленим та природним знанням. Воно, проте, передбачає зв'язок з Об'явленням та відкритістю до нього — у тому значенні, що займається дослідженням того виміру моральності, який стає можливим лише завдяки християнському Об'явленню. Таким чином, за методологією та підходом — це суто філософське дослідження, але його об'єктом є незаперечна реальність християнської моралі, що стає повноцінною даністю нашого досвіду.

Перш ніж перейти до розгляду характерних прикмет християнської моралі, слід підкреслити ще одну важливу річ. Моральність як така за самою своєю суттю має за передумову існування Бога. Не в тому розумінні, що для того, аби бути моральними суб'єктами, ми повинні спочатку здобути знання про існування Бога — шляхом чи то Об'явлення, чи раціонального доказу. Якщо прислухатися до вислову Сократа „краще постраждати від несправедливості, ніж вчинити її“, важко не відчувати, наскільки яскраве усвідомлення моральної доброти та обов'язку морального життя стоїть за ним; і це попри те, що його уявлення про Бога щонайменше невизначене, якщо не сказати більшого. Природний моральний закон, моральні та морально значущі цінності є „даністю“ його досвіду і йому зовсім не обов'язково знати про існування Бога, думати про Нього, щоб збагнути їх, їхній заклик та обов'язок. Вислів Сократа, однак, наводить на думку про якусь абсолютну реальність, примушує замислитися про якийсь вищий світ. Час від часу ми наголошували на цьому внутрішньому зв'язкові між мо-



ральними цінностями та абсолютом понад нами<sup>5</sup>. Досвід морального обов'язку, голос нашого сумління неможливо відділити від усвідомлення якогось абсолюту. Проте *досвіду* моральних цінностей, а також голосу сумління, ще не достатньо, щоб людині відкрилося поняття чи усвідомлення *особового* Бога<sup>6</sup>.

Якщо, проте, по-філософськи розважити над посланням та змістом моральних цінностей, винятковою серйозністю їх та категоричним характером їхнього обов'язку, то виявиться, що лише існування особового Бога, який є Безмежною Добротою, може сповнити обіцянку, закладену в моральних цінностях, чи остаточно виправдати чинність їхнього обов'язку. Ми не хочемо цим сказати, що моральний обов'язок, щоб мати право зобов'язувати нас, потребує поза собою якихось додаткових причин, наприклад Безмежного Панування Бога чи Його авторитету Творця. Ми не збираємося зводити всі моральні обов'язки до позитивних Божих заповідей. Ми хочемо сказати лише те, що моральні цінності тільки тоді володіють остаточною реальністю, яка виправдує вагомість морального порядку та величю обов'язку, що його він накладає на нас, коли вони знаходять своє остаточно закорінення та втілення в Абсолютній Особі Бога<sup>7</sup>.

Драматична дійсність морального закону та його незмінного характеру зависла б у повітрі, якби її остаточною метафізичною основою була, наприклад, платонівська ідея Добра. Будучи особою, людина володіє незрівнянно вищим буттям, ніж будь-яке неособове ество. А тому неможливо, щоб якась неособова доброта могла накласти на неї

<sup>5</sup> Пор. гл. 15 „Природа моральних цінностей“.

<sup>6</sup> Щодо цієї класичної проблематики серед провідних мислителів сучасності існує значне розходження у думках. Так, чимало учнів фон Гільдебранда не погоджуються з ним і твердять, що досвід абсолютності морального обов'язку вже сам по собі прочиняє перед людиною реальність особового Бога (див.: Джон Кросбі. Самість і трансцендентність у стосунку до добра // *Досвід людської особи*. — Львів, 2000). (Прим. ред.)

<sup>7</sup> Тут слід зазначити, що тим самим ми анітрохи не намагаємося ствердити Боже існування як якийсь постулат, у стилі Канта. Адже постулат є завжди чимось *quoad nos*, чимось, що *ми* мусимо прийняти, якщо не хочемо відмовлятися від морального порядку. Щось приймається як постулат внаслідок його практичної необхідності, водночас залишаючись непрозорим для нашого розуму. Наша ж думка полягає в тому, що *quoad se* моральні цінності передбачають існування Бога, що Він виявляє Себе в них. Морально значущі цінності стають об'єктивним натяком на Боже існування і допомагають нашому пізнанню Бога.

абсолютний обов'язок. Зробити це може лише абсолютна доброта, яка володіє реальністю особи. Виходячи з цієї точки зору, можна сказати, що якби не було Бога, всі моральні цінності та й моральний закон були б позбавлені своєї неодмінної метафізичної основи.

Знання про існування контингентного буття можливе без будь-якого посилення на Бога. Водночас ми усвідомлюємо, що контингентне буття обов'язково має за передумову *causa prima*, тобто абсолютне Буття. Кажемо, отже, що *quoad se* (саме по собі) контингентне буття має існування Бога за передумову, а *quoad nos* (для нашого знання) об'єктом нашого розуміння спочатку стає контингентне буття, яке через висновок приводить нас до існування Бога. Те саме аналогічно стосується й нашої проблеми. Для пізнання моральних цінностей, морального обов'язку, природного морального закону не обов'язково знати наперед про Бога. З об'єктивної точки зору, однак, ці даності чашуть Бога за передумову. При цьому ми не хочемо сказати, що і тут, і там спосіб демонстрації існування Бога є однаковим. Однак не викликає сумніву, що Бог виявляє Себе в моральних цінностях. Він промовляє до нас у моральному обов'язкові. Моральні цінності, моральний закон, моральний порядок, моральний обов'язок, голос нашого сумління об'єктивно закладають існування Бога і, таким чином, натякають нам на Нього. Безперечний світ цінностей, а особливо моральних цінностей, стає свідченням Божого існування для тих, хто має „очі, щоб бачити, а вуха, щоб слухати“<sup>9</sup>. *Dicti insipientes in corde suo: non est Deus* (Каже безумний у своєму серці: немає Бога) (Пс. 14, 1). Прислухаємося до св. Бонавентури: „Сліпий той, кого не просвітлює велич створеного; глухий — хто не пробуджується від його заклику; німий — хто внаслідок цього всього не прославляє Бога; і безумний — хто після всіх цих натяків не помічає першого принципу“<sup>10</sup>.

Важко переоцінити вплив цього спостереження на природну моральність. Адже кожна відповідь на цінність, і передусім на морально значущу цінність, стає непрямою відповіддю Богові. Морально значущі цінності, і передусім цінності моральні, пов'язані з Богом таким чином, що потверджуючи їх і даючи позитивну відповідь на добро, наділене цінністю, ми непрямою чином підпорядковуємось Богові та відповідаємо Йому. Аналогічно, наше нехтування морально значущими цінностями є непрямою виявом неповати до Бога<sup>9</sup>. Якби не було цього

#### *Itinerarium mentis in Deum.*

<sup>9</sup> У цьому самому ключі слід розуміти твердження св. Томи Аквінського: *est contemnere dictamen rationis et Dei praecipium* (Нехтувати приписами



іманентного об'єктивного зв'язку кожної морально значущої цінності з Богом — Джерелом та Сумою всіх цінностей, то ціннісна відповідь на цю морально значущу цінність була б позбавлена моральної цінності. Весь час, поки людина не знатиме Бога, це неявне підкорення та підпорядкування Богові все одно буде присутнє у її кожній справжній морально добрій відповіді на цінність. Та як тільки хтось, виконуючи щось об'єктивно згідне з моральним законом, водночас відверто заперече будь-який зв'язок з Богом і у своїх помислах відокремлює від Нього морально значущу цінність, якій підпорядковується, його відповідь стає викривленою і позбавленою будь-якої моральної цінності.

Цю книгу ми будемо завершувати коротким описом природи християнської моралі. Не раз уже було наголошено на тому, що численні відповіді та чесноти можливі лише в межах християнського Об'явлення<sup>10</sup>. Богослов'я називає ці чесноти „плодами Святого Духа“ і твердить, що вони є можливими лише для „нового творіння“. Таїнственный зв'язок між благодаттю, що освячує, та цими чеснотами залишається непідвладним нашому розумові та філософському дослідженню. Окрім того, вони мають за передумову Христове Об'явлення, оскільки можливі лише як відповіді Богові християнського Об'явлення, а також людині у світлі цього Об'явлення. А цей зв'язок з Об'явленням доступний для нашого розуму може бути предметом філософського аналізу.

У своїй праці „Преображення у Христі“ я намагався висвітлити чимало прикмет „нової людини“, народженої у Христі. Необмежена готовність змінюватися, справжнє покаяння, правдиве самопізнання, непідробна простота, смирення, справжня свобода, терпеливість, лагідність, внутрішній спокій, милосердя можливі лише як відповіді Богові християнського Об'явлення та всесвіту, що розглядається у Христовому світлі<sup>11</sup>. Те саме можна сказати про любов до ближнього. Милосердя, на відміну від гуманного співчуття, відповідає на красу людської особи, створеної на образ Бога, призначеної для вічного

---

розуму — те саме, що погорджувати Божими наказами). (*Summa Theologica* 1a-2ae, XIX, 5 ad).

<sup>10</sup> Пор. гл. 15 „Природа моральних цінностей“, а також „Сфера чеснот“.

<sup>11</sup> Християнське Об'явлення тут слід розуміти в його повноті, а значить включно з усіма тими елементами Старого Завіту, які віднайшли своє завершення й повноту в Євангелії. Під християнською моральністю мається на увазі етос святого Нового Завіту, який віддзеркалює святу людськість Христа, незалежно від того, які елементи цього етосу вже були присутні у Старому Завіті.



спілкування з Ним, любленої та відкупленої Христом. Певна річ, не може бути ніякої любові до ближнього — любові у повному значенні слова, що нею наповнені слова ап. Павла *amor Christi urget nos* (любов Христова спонукує нас), — основою якої не була б любов до Бога. Якщо справедливість, правдивість, чесність, поміркованість можуть бути притаманні й Сократові — тобто людині, яка не знає християнського Об'явлення, — і є відповідями в межах світу, відомого нам без Об'явлення, то чимало інших чеснот мають за свій об'єкт поняття Бога, об'явленого в Христі, божественну людськість Христа, християнський образ людини.

Саме в цих чеснотах ми відкриваємо присутність цілком нового і незрівнянного виміру моральної доброти, преображеної і святої, відображення божественної людськості Христа. Ці чесноти є серцевиною християнської моралі. Незважаючи, однак, на їхню абсолютну нову якість, вони залишаються сповненням усієї природної моральної доброти. Навіть цілком перевищуючи її, вони містять *per eminentiam* кожну моральну цінність, яка є складовою частиною природної моральності. Хай якою є моральна цінність, вона є особливим відображенням Бога та увічнюється в *similitudo Dei* святої людини.

Цей зв'язок природної та християнської моралі стає ще очевиднішим, якщо зосередити свою увагу на преображенні у святому тих чеснот, які як такі можуть бути також надбанням язичника. Подумаймо про відмінність між справедливістю Сократа і св. Амвросія чи між правдивістю Платона та св. Павла. Справедливість і правдивість святих сповнена новим сяйвом, цілком новою глибиною та внутрішньою свободою. Преображена у *lumen Christi* (лат.: світлі Христовому. — *Ред.*), вона немовби виділяє нові пахощі. Те саме можна сказати про пошану, стриманість, стійкість, вірність чи відданість святих.

Чеснотою, яка веде нас до щасливого життя, я вважаю якраз досконалу любов до Бога. На мою думку, чотирикратний поділ чесноти походить від чотирьох форм любові. Я антірохи не вагаюся стосовно визначення їх (якби ж то всі відчували їхній вплив на собі, а не лише вимовляли їхні назви!): стриманість — це любов, яка повністю віддає себе тому, що людина любить; стійкість — це любов, яка з готовністю переносить усі труднощі заради любленого об'єкта; справедливість — це любов, яка служить лише любленому об'єктові і, таким чином, діє правильно; розсудливість — це любов, яка проникливо вирізняє те, що їй перешкоджає і що сприяє. Об'єктом цієї любові не є що

завгодно, а лише Бог, основне добро, найвища мудрість, досконала гармонія. Тому ми можемо дати визначення таким чином: стриманість — це любов, яка зберігає себе цілковито та незіпсуто для Бога; стійкість — це любов, яка переносить усе з готовністю заради Бога; справедливість — це любов, яка служить лише Богові й таким чином керує правильно всім, що підпорядковане людині; розсудливість — це любов, яка слушно вміє відрізнити те, що допомагає їй прямувати до Бога, від того, що перешкоджає їй у цьому<sup>12</sup>.

Всі морально значущі цінності набувають на тлі християнського Об'явлення цілком нового значення. Моральний порядок, в якому розгортається драма людського існування, на тлі зустрічі з Богом наповнюється новою важливістю, новим реалістичним характером, подихом вічності. У заповідях Декалогу звучить голос живого Бога. Вони — закон Бога живого, а не лише якісь абстракції. Неморальність не просто порушує якісь абстрактні закони моралі. Вона, радше, ображає святого Бога, тоді як моральна доброта прославляє Його. Якщо подивитися на життя святих — св. Марії Магдалени, св. Павла, св. Івана, св. Франциска Ассізького, св. Катерини Сієнської, св. Ігнатія Лойоли, св. Івана Боско, — незброєним оком видно, що за нова моральність виявляється в них.

Першою визначною ознакою християнського морального світогляду є незамінна та вагома роль смирення. Хіба можна собі уявити більшу революцію в ділянці моралі, ніж притча про митаря та фарисея? Усю марноту та потворність марнославства міг, звичайно, збагнути й Сократ. Але якщо взяти таїнственну красу людини, яка упокорюється, ставить себе нижче від того, на що справді заслуговує, яка бажає відкинути всю земну славу і радо сприймає будь-яке приниження або, як св. Тереза Авільська, на смертному ложі каже, що вона є найбільшою грішницею, — важко сподіватися, що для природної моральності це не виглядатиме чимось скандальним та безумним. Важливість смирення видно хоча б із того, що воно цілковито змінює всю моральність людини. Воно проникає в кожну чесноту і наділяє її новою, незрівнянною цінністю. Лише на основі смирення всі інші моральні цінності розкриваються у повноті своєї краси. Смирення надає моральній статурі особи цілком нового значення. Воно таємничим чином немовби

<sup>12</sup> Августин. *De moribus ecclesiae catholicae*, 25.



підносить людину, наділяє її внутрішньою свободою і руйнує мури, за якими людина ув'язнює себе:

Дивовижним у смиренні є те, що воно підносить серце, тоді як гордіня пригнічує його. Все це може видатися дивною суперечністю, що той, хто підносить себе, понижується, а хто понижує, — підноситься. Річ у тім, що добродієчне смирення підпорядковує нас якомусь авторитетові, а Бог — понад усіма. Тож смирення підносить людину, роблячи її підлеглою Богові<sup>13</sup>.

Друга характерна прикмета християнської моралі полягає у взаємопроникненні настанов, які на рівні природної моральності зазвичай виключають одна одну<sup>14</sup>. У шляхетному поганині ревне прагнення справедливості, досягнення моральних ідеалів не може співіснувати з лагідністю та добротою. Визначна та владна особистість, лідер, який володіє непохитною сміливістю, не буде скромним чи смиренним. Лише свята людина вміє поєднати святу сміливість, спраглисть справедливості зі смиренням та лагідністю. Це приклад *coincidentia oppositorum*<sup>15</sup>, втіленого у святому і можливого лише у християнській моральності. Лише по-справжньому свята ревність може бути поєднана з по-справжньому святою лагідністю. А тому тут уже не йдеться про якесь поєднання тих самих досконалостей або чеснот, які несумісні між собою в язичників. Дві, здавалося б, настільки різні чесноти, які просочують одна одну в святій людині, насправді є чимось цілковито новим і незрівнянно вищим від несумісних досконалостей язичника, навіть якщо останні й включені в них з усіма своїми моральними цінностями.

Для християнської моралі характерні свята внутрішня свобода, здатність людини підноситись над собою, перебувати у світлі правди. А особливо для неї характерна необмеженість, яка виявляється у справді безмежному милосерді, яке захоплювало дух Анрі Бергсона (Henri Bergson) і в якому він вбачав джерело найвищої моралі.

Третя прикмета християнської моралі полягає в тому, що її ядром є особлива доброта, притаманна милосердю, тоді як ядром природної моралі є чесність, порядність і справедливість. Так, особистість Сократа буквально випромінює дух правдивості, тверезості у думках і вчинках,

<sup>13</sup> Августин. *De Civitate Dei* XIV, 13.

<sup>14</sup> Виключність у цьому значенні не має нічого спільного з протиставленням, а є різновидом пряминої полярності, згаданої в главі II „Євність цінностей“.

<sup>15</sup> Пор.: Dietrich von Hildebrand. *Transformation in Christ*.

дух чесності й справедливості. Молитва св. Стефана за його вбивць випромінює рясну доброту милосердя. А обійми св. Франциска Ассізького, коли він притискає до свого серця прокаженого, хіба не випромінюють вони того самого світлого милосердя, що обеззброює? Але передусім знаходимо цю святу доброту милосердя у словах Христа: „Любіть ворогів ваших і чиніть добро тим, що ненавидять вас“ (Мт. 5, 44). Тут усе без винятку просякнуте духом милосердя. Святий знає, що його життя — дар Божого милосердя. На ньому також ґрунтуються всі його уповання. В його свідомості завжди лунають слова: „І прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим“. Він чує голос Христа: *Misericordiam volo et non sacrificium* (Я милосердя хочу, а не жертви) (Мт. 9, 13). Християнська мораль сповнена духом притчі про блудного сина, а також застерігає перед жорстоким гріхом немилосердя, зображеного у притчі про немилосердного слугу.

І нарешті, докорінно новий характер християнської моралі розкривається в тому, що всі чесноти та моральні настанови, хай яким є їхній об'єкт, беруть початок у відповіді Богові. Кістяком усіх моральних настанов є любов до Бога через Христа, з Христом і у Христі. Найвеличніша з ціннісних відповідей стає тут основою всіх ціннісних відповідей. Будь-яка відповідь на морально значуще добро закорінена в цій любові і бере у ній свій початок.

Люби і роби, що хочеш. Якщо ти мовчиш, мовчи з любові; якщо береш слово, бери слово з любові; якщо робиш зауваження, роби його з любові; якщо утримуєшся від чогось, утримуйся з любові. Нехай любов пустить коріння у твоєму серці, і з нього не буде виходити ніщо інше, тільки добро<sup>16</sup>.

Неважко уявити всю велич моралі, в якій остаточну базу відповідь спрямовано не лише до морально значущих цінностей, а й до Абсолютної Особи, яка є Самою Добротою. Це моральність, у якій любов до Бога і Божа любов до нас пронизує всі волевиявлення людини і стає її альфою та омегою.

Звісно, ґрунтовніше дослідження характерних особливостей християнської моралі заслуговує на окремий розгляд, якому ми збираємося присвятити одну з наших наступних праць. А поки що ми намагалися приділити більше уваги загальнофілософським прикметам

<sup>16</sup> Августин. *In Epist. Joannis ad Parthos* (Коментарі до Послання Івана до парфян), Tr. vii, 8.



моральності. Слід також зазначити, що як природна, так і „надприродна“ моральність використовують для свого вираження людські акти одного й того самого типу. А тому перш ніж братися за дослідження особливостей християнської моралі, було більш ніж доцільно розглянути, що таке ціннісна відповідь, свобода людської особи, цінність загалом і моральна цінність зокрема. Вочевидь, що вряди-годи ми зі зрозумілих причин не могли відкладати на потім і розгляд окремих рис християнської моралі, як-от аналіз „пошановувального, смиренного, люблячого центру“ та його несумісності з гординою і хтивістю. Лише свята людина може похвалитися повною перемогою цього центру у своїй душі. Та не тільки це. Лише християнська моральність здатна перетворити його у справді люблячий і смиренний центр. А тому морально добрий центр язичника було б найбільш доречно назвати центром ціннісної відповіді, та й то в аналогічному сенсі.

На завершення цього твору ми хочемо навести слова св. Августина, батька християнської етики, які з подиву гідною простотою випромінюють дух християнської моралі:

Хоч людина впала сама, однак сама не може піднятися. Але Бог простягнув до нас із висот Свою праву руку — Господа нашого Ісуса Христа. Тож тримаймося Його в непохитній вірі, чекаймо на Нього у непохитній надії, прагнім Його у палкій любові<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *De Libero Arbitrio* II, 20, 54.



Дітріх фон Гільдебранд  
ЕТИКА

Переклад

*Ольга Городиська*

Наукова редакція

*Тарас Добко, Юрій Підлісний*

Літературна редакція

*Любов Маринович*

Технічна редакція

*Наталія Карфут*

Макет

*Юрій Гамалій*

ВИДАВНИЦТВО  
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ  
вул. І. Свенціцького, 17 79011 Львів  
e-mail: ucupress@ucu.edu.ua

---

Формат 6084 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Папір офсетний. Друк офсетний. Гарнітура Nexton.  
Умов. друк. арк. 26,13. Обл.-вид. арк. 25,65. Зам. № 1163

Надруковано з готових діапозитивів у друкарні  
видавничо-виробничого підприємства Стців Василія «Місіонер»  
вул. Василянська, 8 80300 Жовква