

Зореслав Самчук. До питання про етичні береги і обереги...

Зореслав САМЧУК

ДО ПИТАННЯ ПРО ЕТИЧНІ БЕРЕГИ І ОБЕРЕГИ СУЧАСНОЇ СУСПІЛЬНО- ПОЛІТИЧНОЇ ДІЙСНОСТІ УКРАЇНИ

«Врешті-решт все зводиться до етики»
(Гете)

Істотною особливістю суспільно-політичної дійсності сучасної України є стан межовості, сутність якого полягає в тому, що світоглядно й господарсько-економічно наша країна завершила цикл початкового державного становлення, тому нині стоїть перед необхідністю, по-перше, комплексного осмислення пройденого шляху, а по-друге, концептуалізації майбутнього розвитку. Якщо попередня фаза становлення маніфестувала значущість економічних і матеріально-технічних аспектів суспільної життєдіяльності (втім, так і не досягла вражаючих успіхів на цій ниві), то майбутня все частіше й аргументованіше пов'язується з духовним буттям, акцентує увагу на неухильній потребі етизації всіх сфер суспільного життя як необхідній умові консолідованого й максимально динамічного розвитку України.



Існує три види освоєння людиною самої себе, навколишнього світу і свого місця в будь-якій конкретно-історичній дійсності: *теоретичне, практичне й теоретико-практичне*. Що розуміється під теоретичним та практичним освоєнням на загальне зрозуміло. Питання виникають хіба щодо симбіотичного за своїм принципом дії теоретико-практичного оперування буттєвими реаліями. Як зазначав В. І. Шинкарук, на цьому рівні «подолання чужості світу реалізується шляхом створення образів його іншого, ідеалізованого й бажаного стану у відповідності до *ідеалів істини, добра й краси*» [16, 28]. Зрештою, ще Сенека дохідливо розтлумачив: «Навіть якщо філософи й не діють таким чином, як кажуть, то все ж вони приносять велику користь уже тим, що рефлектують, окреслюють моральні ідеали» [9, 5].

Виявлення моральних азимутів індивідуальної і суспільної життєдіяльності належить до переліку перманентних філософських інтриг, однак особлива увага до цієї проблематики прикута до перехідних і трансформаційних соціумів, які здійснюють широкоформатні перетворення всіх сфер

ОСВІТНЯ ПОЛІТИКА У ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ

суспільного життя. Оскільки ж у таких соціальних форматах формально-логічні підходи й технократичний принцип переконання в доцільності тих чи інших змін здебільшого виявляються недостатньо ефективними, то остаточне слово, своєрідна «золота акція» належить аргументам етичного і аксіологічного гатунку.

Підсумовуючи цю тезу, німецький дослідник У. Бек сформулював категоричний постулат: «У суспільствах ризику свідомість визначає буття» [1, 26]. Можливо, така детермінативна субординація між повноваженнями буття та свідомості виявиться дещо незвичною чи навіть опатажною для сучасної української суспільної думки, яка за інерцією часто продовжує послуговуватися істматівськими стереотипами, однак на Заході наведених модус переконання вже тривалий час належить до істин христоматійних і самоочевидних. Річ у тім, що етичний вимір дійсності апріорі містить аспекти імперативності, безумовності й категоризму, тому він не випадково активізується в часи криз і докорінних суспільних перетворень, виявляється найбільш авторитетним і переконливим для суспільної свідомості такого конкретно-історичного типу. Аналогічним чином не випадково кожна нова ідеологія виявляється в першу чергу *ідеологією етичною*, оскільки саме завдяки засобам моралі можна ефективно звільнитися від тягара традицій, стереотипічних поглядів і уявлень.

Ф. Ніцше влучно зауважив, що «людина не в усі часи однаково моральна; якщо оцінювати її моральність за шкалою здатності до величних жертвних кроків, то найбільш моральною вона виявляється в стані афекту: високе збудження породжує нові мотиви, до яких вона виявляється неспроможною в звичайному стані» [4, 317]. Суспільним відповідником індивідуальних афектів і водночас їх спонукою є трансформаційне соціальне середовище, а оскільки сучасна Україна цілком відповідає критеріям таких соціумів, то виявлення потенціалу, важелів етичної сфери для становлення й структуризації вітчизняної суспільно-політичної дійсності складає очевидний предмет і потребу ґрунтовних філософських досліджень.

Своєрідним епіграфом, який виявляє сутнісні ознаки суспільної дієздатності етики, може слугувати вислів А. Швейцера з «Благоговіння перед життям»: «Століттями люди, перетинаючи моря, орієнтувалися за сузір'ями. Але згодом вони подолали недосконалість цього методу, відкривши властивість магнітної стрілки, яка завжди вказує на північ. З того часу вони безпомилково орієнтуються в найбільш несприятливу погоду і в найвіддаленіших морях. Це — той прогрес, аналогічного якому ми покликані досягти в етиці. Поки що вся етика для нас полягає лише в етичних сентенціях, ми орієнтуємося за зірками, які, наскільки б яскравим не був їхній блиск, все-таки ненадійно вказують нам шлях» [15, 105]. Уданому випадку А. Швейцера висловився настільки вичерпно й переконливо, що додаткові сентенції вочевидь зайві.

Якщо *істина фізична* полягає у з'ясуванні коректного співвідношення наших відчуттів та фізичних предметів, то *істина моральна* полягає у

Зореслав Самчук. До питання про етичні береги і обереги...

достовірному співвідношенні між предметами моральними або між цими предметами та нами. У праці «Невдоволеність культурою» Зігмунд Фрейд зазначав, що саме «Ерос та Ананке (Любов та Необхідність) виявилися батьками людської цивілізації» [18, 64]. Конрад Лоренц вважав за потрібне наголосити на регулятивному покликанні моральних інструментів: «Основна функція, яку виконувала мораль в історії людства, полягала в тому, щоб поновити втрачену рівновагу між озброєністю та заборонаю вбивства» [3, 224]. Іншими словами, мораль приборкувала надміру експансивні, небезпечні з точки зору суспільного буття індивідуальні та корпоративні наміри, унормовувала ріку людської транgresивності берегами суспільної прийнятності. І це її неоціненний внесок у становлення соціальності, соціального типу буття.

Особливо актуальними і незамінними міцні етичні береги й обереги є в історично й телеологічно неструктурованих соціумах, які ще не сформували відповідних соціальних інститутів для підтримання необхідних балансів у суперечливих сферах суспільного буття. Однак навіть для суспільств високого рівня розвитку мораль аж ніяк не є зайвою — в порівнянні з попереднім рівнем вона дещо трансформується, проте продовжує виконувати функцію «громадського контролера», дублюючи («підстраховуючи») повноваження відповідних соціальних інститутів з метою недопущення зловживань чи, принаймні, їх своєчасного викриття і засудження на рівні суспільної свідомості.

Щоправда, ефективність етичних балансів як для міжособистісних, так і суспільних відносин має і зворотній бік медалі: «Ціною, яку ми сплачуємо за прогрес цивілізації, є *втрата щастя* в результаті посилення *почуття провини*» [18, 112]. Під дещо іншим кутом зору проаналізувати цю проблему пропонував Ф. Ніцше; він аргументовано довів, що мета етики досягається ціною підтинання коріння людського потенціалу, внаслідок чого під знаком питання опиняється повноцінність індивіда: «Погляньте на будь-яку мораль — і ви побачите, що її «природа» полягає в тому, щоб навчити ненавидіти надто велику свободу і насаджати потребу обмежених горизонтів; по суті, вона привчає нас до *звуження перспективи*» [5, 309]. В результаті, як зазначає С. Франк, «моральне нормування не лише не досягає своєї мети, а й здебільшого досягає мети протилежної, оскільки відносна легкість зовнішнього й позірного підпорядкування моральним нормам інерційно спонукає до морального самовдоволення і фарисейської самозакоханості; особистість привчається приховувати від самої себе недоліки власного ества, свою духовну нужденність» [10, 178].

Попри позірну самоочевидність, моральні феномени є доволі складними для діагностування: ще Сократ безпорадно визнавав, що природу *доблесті* часто безнадійно плутають з природою *відчаю*. У цілому виразною і переконливою варто визнати дефініцію Фрідріха Августа фон Хайєка: поняття «мораль» набуває смислу лише у випадку його протиставлення імпульсивній і нерелекційній поведінці — з одного боку, а також раціональному розрахунку, спрямованому на отримання певних результатів, — з іншого.

ОСВІТНЯ ПОЛІТИКА У ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ

Втім, якщо з функціональним покликанням моралі як протидії імпульсивній і нерелекційній поведінці ніхто не сперечається, то взаємини з раціональністю є не настільки очевидними. Принагідно нагадаємо: ще Аристотель наполягав на необхідності диференціації чеснот людини на *етичні* (чесноти моралі) та *діаностичні* (чесноти розуму). Він довів, що такий поділ зумовлений природною, генеалогічною відмінністю між двома типами чеснот. Більше того: ця відмінність неухильно детермінує різні принципи і методи дії на рівні суспільної практики, а також різний «діапазон компромісності» з буттям, яке не відповідає уявленням про належне.

А от Зенон і Хрисіп дотримувалися точки зору, згідно з якою «моральна досконалість (вдосконалення) не залежать від природних задатків людини і прищеплених їй звичок, а виключно — від розумових вправ, інтелектуальних зусиль, які дають змогу бути індивідуальним до життя та смерті, багатства та бідності, хвороб та здоров'я» [14, 64]. Щоправда, такий спосіб субстанційного примирення чеснот моралі та розуму виявився не надто переконливим, оскільки індивідуальний і суспільний досвід часто доводив і продовжує доводити протилежне — моральна досконалість є результатом нехтування настанов розуму.

Продовжуючи цю тезу, Д. Юм у «Дослідженнях з принципів моралі» стверджував, що найвидатніші досягнення моралі ніколи не були, не є і в принципі не можуть бути висновками розуму. Цю думку поглибив і загострив селекціонер парадоксализмів А. Шопенгауер: «Розумне та порочне може дивовижним чином узгоджуватися одне з одним, більше того — лише завдяки такому поєднанню виявляються можливими по-справжньому великі злочини» [17, 160]. А Ф. Хайєку «Згубній самовпевненості» переконливо розтлумачив тезу, згідно з якою наші моральні норми не породжені інстинктом і не є творіннями розуму, — вони являють собою проміжний між інстинктом та розумом феномен.

Щоправда, інколи трапляються спроби примирити розум та етику. Семантично найбільш збалансовану й переконливу здійснив М. Фуко: «Класичний розум має справу з етикою не як з істиною в останній інстанції, яка набула ознак моральних норм: етика як вибір на користь розуму і як заперечення безглуздя апіорі притаманна будь-якій послідовній думці; вона окреслює траєкторію свободи, що вкорінена в самому розумі» [12, 153].

Зрештою, вся ця дискусивна напруга, що триває ось уже впродовж двох з половиною тисячоліть, можливо, виявилася б зайвою, якби своєчасно прислухалися до слів Епікура: «Початком усього і найвищим благом є *розсудливість*. Вона цінніша, ніж філософія. Похідними від розсудливості є решта чеснот. Саме розсудливість повчає, що неможливо жити *гідно*, якщо не живеш *розумно, морально і справедливо*» [14, 64]. Відтак, ні розум не походить від моралі, ні мораль не є вислідом розуму: мораль і розум мають спільний генеалогічний корінь — розсудливість.

Оскільки ж розсудливість має інтелектуальні й прарефлексійні атрибутивні ознаки, то автоматично актуалізується потреба виявлення сутнісних взаємозалежностей і взаємодій цих сфер із мораллю. Зокрема, моральний

Зореслав Самчук. До питання про етичні береги і оберіги...

формат соціальної дійсності світоглядно загострює аспект «подвійної суб'єктивності», який інтегрує в двоєдину сукупність, по-перше, *суб'єкта етичної рефлексії*, по-друге, *морального суб'єкта, який здійснює саморефлексійну процедуру*, оцінюючи свої дії з позицій відповідності обраний ним ієрархії етичних пріоритетів. Ця обставина зумовлює потребу моральної симетрії, несуперечливої узгодженості між зазначеними типами суб'єктивності. Безперечно, процес і динаміка побудови такої симетрії за своєю суттю є якщо й не філософською, то щонайменше протофілософською.

Ще один аспект етики — **пріоритет постулативності перед дискусивністю і рефлексійністю** — створює додаткову демаркаційну лінію між етикою та філософією. Тут варто пригадати, що категоричний імператив Канта як безумовний принцип поведінки не влаштував Гегеля саме тим, що *імперативний* тип мислення заперечує або, щонайменше, не узгоджується з мисленням *рефлексійним*, притаманним філософії. З іншого боку, Кант зазначав, що *нормативно-постулативний* характер етики є результатом *рефлексії* над теорією моралі. Саме за результатами такої філософської рефлексії етика конститується як вчення про належне, набуваючи функціональних ознак практичної філософії.

Цю тезу посилює факт наявності практично в кожній респектабельній філософській концепції етичної складової. І немає значення, що автори цих концепцій не завжди були на висоті етичних вимог, сформульованих ними ж — головне, симптоматичне й показове полягає в тому, що вони вважали етичні сентенції неухильною, атрибутивною й імперативною ознакою філософської концептуалістики і парадигматики. Відвертий стоїк Сенека з цього приводу зазначав: «Мені кажуть, що моє життя не завжди достеменно узгоджується з моїм ученням. Свого часу такі закиди робили і Платону, і Епікуру, і Зенону. Всі філософи твердять *не про те, як вони самі живуть, а про те, як треба жити*. Я кажу про чесноти, а не про себе, і веду боротьбу з хитами — в тому числі і з власними: коли зможу — житиму, як належить» [9,8].

Філософська рефлексійність породжує питання щодо доцільності/недоцільності понятійного розмежування моралі та етики. Значна частина дослідників таку необхідність заперечує, вважаючи зазначену сепаратизаційну процедуру зайвою. Не вдаючись у казуїстичні деталі дискусивних суперечностей, зауважимо на універсальному теоретико-методологічному принципі: *якщо можливо провести сутнісне поглиблення структуризації, внаслідок чого виникають додаткові дослідницько-інструментальні можливості і евристичні важелі впливу на проблему, то в такому разі понятійне розмежування є виправданим і доцільним*.

Стверджуючи примат етики над мораллю, Поль Рікер взяв собі в союзники Аристотеля: Говорячи про *добре* (epieikes) та його зверхність стосовно *справедливого*, Аристотель зауважує: «Причина полягає в тому, що закон завжди є чимось загальним, інколи ж трапляються особливі випадки, до яких неможливо застосувати загальне твердження.» Аристотель робить висновок: «Такою є природа доброго: бути певною корекцією закону там, де той не може винести рішення з огляду на свою загальність» [8, 283]. Водночас Рікер

ОСВІТНЯ ПОЛІТИКА У ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ

визнав: «По правді кажучи, ніщо ні в етимології, ні в історії вжитку цих слів не спонукає до такого розрізнення: обидва пов'язані з *ідеєю звичаїв (ethos, mores)*. У будь-якому разі можна зазначити один нюанс, відповідно до якого робиться наголос на тому, що *вважається добрим*, або на тому, що *диктується як обов'язкове*. Я вважаю умовним вибір як терміну «етика» для позначення способу життя під знаком дій, які вважаються добрими, так і терміну «мораль» — для позначення обов'язкового аспекту існування, пов'язаного з нормами, зобов'язаннями, заборонами. У розрізненні між орієнтацією на добре життя та слухняністю щодо норм легко впізнати протилежність двох спадщин: спадщини аристотелівської, в якій етика характеризується своєю *телеологічною* перспективою (від «telos», що означає «кінець»), та спадщини кантівської, в якій мораль визначається атрибутом норм, тобто з погляду *деонтології (ВІД, «деон» — «обов'язок»)*» [8, 269].

Непевність і умовність розмежування моралі та етики загострює аспект наукової зрілості зазначеної сфери — точніше, нестачу такої зрілості. З цього приводу в пам'яті виринає саркастичний вислів Ф. Ніцше: словосполучення «наука про мораль», якщо його застосувати до того, що ним позначають, виявляється надто претензійним і неузгодженим із добрим смаком, який завжди віддає перевагу словам і словосполученням скромнішим. Семен Франк конкретизував цю тезу таким чином: «Етика зовсім не є наукою; вона — звичайний кодекс авторитарних приписів, в який я зобов'язаний сліпо вірити. Спроба Канта з однієї лише форми «категоричного імперативу» як загальнообов'язкового морального закону вивести його конкретний зміст з цілковитою очевидністю викрита: це — безплідні софістичні хитрощі думки, які логічно ґрунтуються на аргументах утилітарного гатунку» [10, 176].

Карл Поппер слушно привертав увагу до інструментально-функціональної асиметрії корелятивної взаємодії між етикою та наукою: «Етика — не наука; втім, хоча немає наукового базису етики, існує етичний базис науки» [20, 293]. З чимось подібним маємо справу і у випадку субстанційних розбіжностей між етикою та естетикою: переконлива *етика* завжди в певному сенсі *естетична*; натомість переконлива *естетика* дуже не часто *етична*. А що стосується їх сумірності з науковою нормативістикою, то в цілому можна погодитися з Альбертом Швейцером: «Етика і естетика не є науками. Наука як змалювання об'єктивних фактів, обґрунтування існуючих між ними взаємозв'язків і узагальнення всієї сукупності накопиченого в такий спосіб матеріалу можлива лише тоді, коли йдеться про однорідні факти, яким притаманна повторюваність, або один факт серед відомих явищ, який потребує впорядкування. Науки ж про людські бажання немає і бути не може. У цьому випадку можна вести мову лише про унікальні факти, взаємозв'язок яких прихований за лаштунками таємничого людського Я. Наукою є лише історія етики — та й то лише тією мірою, якою може бути науковою історія однієї зі сфер духовного життя» [15, 102].

Принагідно зауважимо, що в праці «Критика спроможності судження» (1796) І. Кант зробив систематизований аналіз протилежності між *пре-*

Зореслав Самчук. До питання про етичні береги і оберіги...

красним (естетикою) та *піднесеним* (етикою). Якщо прекрасне характеризується певною формою і обмежене у просторі, то сутність піднесеного полягає в його безмежній величі, яка навіть несумірна із пересічною людською спроможністю до споглядання. Піднесене пригнічує людину як фізичну істоту, змушуючи її усвідомлювати свою вразливість і обмеженість; водночас воно підносить індивіда як істоту духовну, пробуджуючи усвідомлення *розумової і етичної* переваги над *фізично* сильнішою природою. З огляду на цю обставину, піднесене (етика), на переконання Канта, значно переважає прекрасне (естетика) за своїм функціонально-інструментальним потенціалом. Однак суспільна значущість етики аж ніяк не дозволяє їй розраховувати на функцію заміщення естетики. У «Відповідальності художника» Жан Марітен з цього приводу писав: «Найвищі моральні чесноти не можуть компенсувати відсутності чеснот художніх або ж компенсувати непереконливість того чи іншого мистецького феномену» [19, 24].

Доволі спірною продовжує залишатися теза щодо валентності етично-естетичних кореляцій. Йдеться про суміщення або позитивних, або негативних етичних і естетичних феноменів, а відтак про неприйнятність поєднань етичних феноменів зі знаком «+» та естетичних феноменів зі знаком «-» і навпаки — за аналогією з переконанням поета щодо несумісності злочинства (етика зі знаком «-») та геніальності (естетика зі знаком «+»). Насправді ж історичний досвід неспростовно доводить можливість міксування валентності чи навіть субстанційної асиметрії, бінарної опозиції етики та естетики: видатні митці (ті, хто зробили найбільший внесок у теорію і практику естетики) здебільшого неоднозначні з точки зору етичної системи координат. У цьому контексті зовсім не випадково найбільш переконливим з точки зору естетичних здобутків* у античному світі вважається Коринф — етично неприборкане й розбещене місто, у храмі Афродіти якого були канонізовані й ритуалізовані такі оргіастичні вияви індивідуального і колективного Еґо, які з часів євангелічних послань апостола Павла до жителів Коринфу не визнані прийнятними жодною етичною системою.

Згідно з Кантом, кожне моральне вчення повинно базуватися на трьох основних ідеях: 1) бутті Бога, 2) безсмерті душі, 3) свободі волі. У середовищі фахівців ця теза характеризується високим рівнем конвенційної згоди. Проблеми і суперечки як на теоретичному, так і на праксіологічному рівні починають виникати тоді, коли треба або приймати рішення в ситуації конфлікту між різними нормами, або вибудовувати ієрархію і субординацію таких норм. У цьому випадку з'являється потреба в *нормативній* теорії, яка формує основні поняття, правила, пріоритети і принципи.

На противагу дескриптивним (наприклад, соціологічній) моральним теоріям, які пояснюють, *чому* певні соціальні групи наділені відповідними моральними уявленнями, етична теорія є нормативною теорією моралі; за допомогою всезагальних принципів вона намагається обґрунтувати

*Йдеться першочергово про сферу пластичного і монументального мистецтва — зокрема, про неперевершену коринфську колону та капітель.

ОСВІТНЯ ПОЛІТИКА У ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ

уявлення про те, як належить діяти в кожному конкретному випадку. Загалом же питання «як я повинен вчинити?» формує проблемний фундамент, фон і тональність етики в цілому, будь-якої етичної системи.

Дати дефініцію етичної системи непросто. Під нею можна розуміти і загальноприйняті у відповідному суспільстві правила поведінки окремих людей та соціальних груп, і систематизований кодекс моральних принципів, і філософську теорію, покликану обґрунтувати моральні дії. Етична система обов'язково містить з'ясування того, що є добро та зло, переконання з приводу того, що добре, а що погано, що правильно, а що хибно чи недоцільно. З огляду на теоретико-методологічні потреби вкрай важливо розмежовувати норми моральні та релігійні, правові, політичні або ж просто правила етикету.

Мораль генетично походить від звичаєвого права. Як зазначав Мішель Монтень, моральні закони, про які кажуть, що вони породжені самою природою, в дійсності породжені звичаєм (найбільш педантично і поліаспектно ця теза була обґрунтована Генрі Хоумом). Втім, треба мати на увазі, що кожен універсалізм, межі якого не окреслені добровільно, є репресивним за своєю суттю і завжди нав'язується зовнішніми щодо суб'єкта чинниками. Як зазначав С. Франк, «з того, що всі люди прагнуть чогось, зовсім не означає, що їхні прагнення є етично цінними, що я зобов'язаний їх поважати і підпорядковувати їм власне життя — тобто калічити заради них свої прагнення, які мають для мене не менше право на існування, ніж прагнення корпоративні та універсальні. Моральні принципи не володіють ні внутрішньою самоочевидністю, ні науково-логічною обґрунтованістю. Вони просто нав'язуються на кшталт юридичних норм» [10, 176].

На неприйнятності універсалізації моральних регламентацій наголошував і З. Фрейд. «Це одна з очевидних соціальних несправедливостей — вимога від усіх людей однакової поведінки в сексуальному житті; поведінки, яка одній людині, з огляду на її організацію, дається легко, натомість від інших вимагає значних психічних жертв. Це — очевидна несправедливість, і досягається вона засобом підпорядкування моральним приписам» [11, 21]. У цілому ж можна погодитися з лаконічним висновком Ф. Ніцше: «Моралі передує примус. Деякий час вона також є примусом, якому підпорядковуються задля уникнення страждань. Пізніше мораль набуває ознак звичаю, ще пізніше — цілком вільної покори і, нарешті, — майже інстинкту; тоді вона, як і все звичне й природне, пов'язується із задоволенням і називається чеснотою» [4, 292].

Зрештою, принцип об'єктивності вимагає визнання того факту, що моральна імперативність хоч і висловлюється мовою заборон, але не погрожує організаційними обмеженнями або ж фізично. Як слушно зауважував А. А. Зінов'єв, «у основі моральних ідей, норм, критеріїв, вчинків і якостей лежить добровільне рішення людей обмежувати дію законів комунальності.

* *Home H.* Essays on the Principles of Morality and Natural Religion. L., 1751.

Зореслав Самчук. До питання про етичні береги і обереги...

Підкреслюю: добровільне, а не регламентоване юридично. Безперечно, це рішення не належить до переліку абсолютно альтруїстичних: приймаючи його, індивід розраховує на те, що люди належним чином оцінять його жертву, наслідуватимуть його приклад, в результаті чого життя в даному суспільному середовищі оптимізується. Однак така корисливість має аналогічну природу і якість, що й жертва: в її основі — *жертва*, а не *вигода* від неї. Вигода є лише наслідком — причому, вона зовсім не гарантована; і якщо й має місце, то усвідомлюється лише згодом, а не апіорі» [2, 356].

Зрештою, навіть З. Фрейд, який жорстко критикував недоліки етичної регламентації індивідуального і суспільного буття, віддавав належне значущості функціонального покликання моралі: «Заповіді моралі — це вимоги, які з необхідністю впливають з рівноправного і мирного співіснування, яке гарантує всім людям сприятливі умови для формування і розвитку їхніх сил і здібностей. Моральним для нас є те, що за наявних умов і відповідно до нашого розуміння ситуації слугує розвитку *індивіда в особистість*, рухові суспільства до вищих і досконаліших форм буття» [7, 90].

Можна по-різному ставитися до загальнозначущості моралі, до того, наскільки всезагальними й універсальними є її вимоги, втім, ніхто не заперечуватиме, що певні моральні бар'єри існують практично у кожного індивіда. Так, вони відрізняються від моральних бар'єрів інших людей, однак все ж становлять невід'ємний атрибут індивідуального і суспільного буття. А це доволі симптоматично і визначально. Зрештою, істині відповідає й інша теза: «Вічних законів моралі, які завжди твердили б одне й те ж саме, нема. Всі поняття моралі, всі погляди на предмет дозволеного чи недозволеного утворювалися поступово, розвивалися і модифікувалися з примітивних форм до більш досконалих. Вони мають у своєму активі такі ж особливості та етапи розвитку, як і більшість органічних форм. З огляду на цю обставину на запитання «що є моральним?» треба відповідати так: «Те, що кожна культурна епоха згідно зі ступенем свого розвитку і залежно від різних історичних та економічних аспектів володіє *особливим типом моралі*» [13, 11].

Дещо категоричніше з цього приводу висловлювався О. Шпенглер: «Не існує такого явища, як *універсальна етика*» [21, 382]. Аналізуючи зазначену тезу, Е. Поздняков додавав: «Кожна цивілізація володіє власним етичним стандартом, ґрунтовність якого починається і закінчується разом з цією цивілізацією» [6,27]. Відтак, підчас винесення історіософських та культурологічних вердиктів доцільно якомога обережніше оперувати терміном «аморальний». Для прикладу: якщо на півдні Італії, в Іспанії та Балканських країнах на кожному кроці можна побачити оголені жіночі груди, то там споглядання цієї частини тіла не справляє еротичного враження, а тому ніколи не вважалося аморальним. Натомість на півночі Європи навіть коротке плаття і незначне декольте є істотними еротичними подразниками, що мають репутацію аморальних.

Аби досягти граничної рельєфності наведеної думки щодо непереконливості претензій певних моральних канонів на всезагальність, нагадаю дещо призабутий історично-культурологічний факт: *в різних країнах у різні*

ОСВІТНЯ ПОЛІТИКА У ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ

часи об'єктами еротичної уваги були зовсім різні органи людського тіла. Зокрема, древньоєгипетській культурі був узагалі невідомий феномен поцілунку — губи ні з чим не асоціювалися і нічого не символізували; якби комусь заманулося цілуватися біля підніжжя гробниці Тутанхамона, то це не було б сприйнято як апофеоз аморальності чи святотатства, оскільки смисл поцілунку виявилося б неможливо з'ясувати засобом жодного з існуючих у тодішній суспільно-історичній дійсності символів і стереотипів.

Не виявиться перебільшенням твердження, згідно з яким моральна позиція завжди означає певний рівень індивідуального суверенітету й інтелектуального протистояння. Вона ґрунтується на почутті внутрішньої автономії, на тому, що індивід сприймає себе самодостатньо, певною мірою дистанціюючись від соціального досвіду та звичаїв. Тобто мораль підносить суб'єкта над повсякденністю, спонукаючи оцінювати дійсність у цілому й індивідуальні вчинки зокрема згідно з нормативістикою совісті, а не мінливої міжособистісної чи соціальної кон'юнктури. В цьому сенсі мораль розкріпачує людину рефлексійно, спонукає її до світоглядної структуризації та ієрархізації будь-якого типу буття (до слова: О. Г. Дробницький відрекорентував моральну свідомість як «передтеоретичну форму філософствування»).

Втім, корелятивно-субординаційні зв'язки між моральною та філософською етнологією і феноменологією не належать до переліку простих та очевидних. Аби в цьому переконатися, досить узяти до уваги, що *жоден етичний канон не має універсальних підстав* — тобто будь-який етичний припис неухильно окреслений і обмежений часовими, культурно-цивілізаційними, соціальними, політичними та іншими обставинами, поза якими він не спрацьовує, виявляється непереконливим, недостовірним і неприйнятним. Філософія ж за означенням акцентує увагу першочергово на явищах і феноменах, що мають *позачасовий, універсальний* зміст і смисл. Саме під цим кутом зору доцільно розглядати ніцшевський концепт «по той бік добра та зла», адже те, що знаходиться *по цей* бік добра та зла, за великим рахунком, філософією не є — точніше, не сягає нормативів суто філософського знання чи діяльності.

Література:

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. — М., 2000.
2. Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность / Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. — М., 1994.
3. Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии / Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М., 1998.
4. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т.1.
5. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
6. Поздняков Э.А. Философия политики. — М., 1993.

Зореслав Самчук. До питання про етичні береги і оберіги...

7. Райх В. Сексуальная революция. — С.-Пб., М., 1997.
8. Рікер П. Етика і мораль // Навколо політики. — К., 1995.
9. Сенека. Марк Аврелий. — Симферополь, 1998.
10. Франк С. Крушение кумиров // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского зарубежья. — М., 1994.
11. Фрейд З. «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. — М., 1994.
12. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — С.-Пб., 1997.
13. Фуко Э. Иллюстрированная история эротического искусства. — М., 1995.
14. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. — М., 1991.
15. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М., 1992.
16. Шинкарук В.И. Сущность мировоззрения. Научное мировоззрение как его высший исторический тип // Научное мировоззрение и социалистическая культура. — К., 1988.
17. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М., 1992.
18. Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. Wien, 1930.
19. Maritain J. La responsabilite de L'artiste. Paris, 1961.
20. Popper K. Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd.2. Berlin, 1958. S.293.
21. Toynbee A. A Study of History. Vol.111. London, 1934.

Зореслав Самчук. К вопросу об этических берегах и оберегах современной общественно-политической действительности Украины

Существенной особенностью общественно-политической действительности современной Украины является пограничное состояние, сущность которого состоит в том, что мировоззренчески и хозяйственно-экономически наша страна завершила цикл начального государственного становления, поэтому ныне стоит перед необходимостью, во-первых, комплексного осмысления пройденного пути, а, во-вторых, концептуализации будущего развития. Если предыдущая фаза манифестировала значимость экономических и материально-технических аспектов общественной жизнедеятельности (хотя так и не достигла впечатляющих успехов на этом поприще), то будущее обоснованно связывается с духовным бытием, акцентируя внимание на неуклонной потребности этизации всех сфер общественной жизни как необходимым условии консолидированного и максимально динамичного развития Украины.

Zoreslav Samchuk. Concerning the Ethical Shores and Talismans of Modern Social-political Reality of Ukraine

The essential feature of social-political reality of modern Ukraine is a state of bordering the essence of which is that world outlook and economically our country completed the cycle of primary state development. That is why now we

ОСВІТНЯ ПОЛІТИКА У ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЯХ

are facing the necessity first — complex rethinking of passed way and secondly — conceptualization of future development. If the previous phase of formation has been manifesting importance of economic and material-technical aspects of social activity (by the way, it has not succeeded), on the other hand the future very often is associated with spiritual existence, emphasizing on the necessity of spreading ethics in all spheres of social life as a needed condition of consolidating and maximum dynamic development of Ukraine.