

МОРАЛЬНІСНА КУЛЬТУРА

УДК 111.8:378.015

DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2023.2\(13\).09](https://doi.org/10.17721/UCS.2023.2(13).09)

Андрій МОРОЗОВ, д-р філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0003-4050-9621

e-mail: a.morozov@knu.edu.ua

Державний торговельно-економічний університет, Київ, Україна

Владислав ШАПОВАЛОВ, д-р філософії, доц.

ORCID ID: 0000-0002-4029-5240

e-mail: slavichek27@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОНТОЛОГІЧНІ ПІДҐРУНТЯ МОРАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ЧАСТИНА I

Актуальність. Забуття проблематики буття, викреслювання ідеї буття зі світогляду сучасної людини, орієнтація на індивідуалістично-гедоністичні практики призводять до зуження повноти особистості, дегуманізації її морально-духовного виміру, відчуження від власної сутності. Поворот мислення до буття, до його метафізичних сутнісних основ дозволить знайти надійний онтологічний фундамент для моральної культури, розхитаної внаслідок скептицизму та нігілізму, а людині – повернути свою втрачену сутність.

Мета та завдання. Метою статті є дослідження онтологічних основ моральної культури. Завдання першої частини статті – дослідити онтологічний каркас моральної культури, фундаментальні осі, на яких вона ґрунтується; завдання другої частини – проаналізувати моральні поняття свободи, совісті, гідності й рівності крізь призму онтологічного каркасу.

Методи. У статті використовується історико-філософський і компаративний метод, а також методи генеалогії й герменевтичні методи інтерпретації.

Результати. Етичні відносини розгортаються в ціннісно-смысловому просторі моральної культури між Я та Іншим. Трансцендентальною умовою можливості моральної культури виступає реальність та її внутрішня структура, параметри якої задаються онтологічним каркасом, а саме: полюсами тяжіння одиначного і множинного, сакрального та профанного, феноменального (екзистенціального) і сутнісного. Показано, що західній метафізичній традиції вдалося знайти рівновагу між крайностями єдиного і множинного, тоді як східна традиція індуїзму, з одного боку, й антиметафізичні напрями XIX–XX ст., з іншого боку, абсолютизували ту або іншу крайність.

Висновки. Моральна культура не може бути побудована й обґрунтована у відриві від онтології, а отже, без звернення до буття як сфери реального. Як метафізична, так і антиметафізична філософські системи ґрунтуються на онтологічних припущеннях. Без укоріненості в онтології етика ризикує втратити реальність і реалістичність. Трансцендентальне "так" або "ні" буття обумовлюють подальші форми моральних відносин і принципів, що існують у культурі.

Ключові слова: етика, моральна культура, Інший, онтологічний каркас, (не)метафізична традиція, знання, буття як священний дар, трансцендентальне "так" і "ні".

Вступ

Серцевиною морального буття особистості є екзистенційні проблеми. Приймаючи ті чи інші моральні рішення, беручи відповідальність за наш вибір, в якому ми утверджуємо себе як вільні розумні істоти, ми завжди ризикуємо. Цей ризик несе екзистенціальний характер, бо від нього в кінцевому підсумку залежить сенс і значущість нашого існування, автентичність нашої екзистенції, самореалізація. Ризик неможливий без мужності. Мужність як моральна риса є, як ми всі добре пам'ятаємо, однією з кардинальних чеснот античної культури. Але у своїх глибинних витоках мужність – не просто вольовий вчинок, що вимагає подолання страху, але потребує бути собою. Тобто це сила духу, що показує наш усвідомлений вибір між, з одного боку, тривогою і відчаєм небуття та, з іншого боку, оптимістичним утвердженням буття, вірою в те, що сили буття переможуть (Tillich, 2000). Моральний вибір у своїх граничних витоках – це вибір між буттям і небуттям, ситуація роздоріжжя, на якому народжується основне філософське питання у формулюванні А. Камю: "Існує лише одна по-справжньому поважна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб бути прожитим, – означає відповісти на головне питання філософії" (Camus, 2018). В атеїстичній картині світу таке питання значить: чи приймаємо

ми "правила гри" абсурдного, безсердечного і бездушного світу, в який ми закинуті, і чи готові ми взяти на себе місію олюднювати цей світ, вносячи в нього сенс, серце і дух? (У цьому сенсі ремарку Маркса про релігію як "серце безсердечного світу, дух бездушних порядків" можна ре-інтерпретувати як одвічне стремління людини до гуманізації та дієвий практичний засіб вирішення проблеми самогубства). У релігійній метафізичній картині світу абсурдність світу є видимістю, а не реальністю. Яким би марним не здавалося наше життя, воно все таки має апріорний смисл, який нам належить побачити за поверхнею, у його сокровенній глибині. Як любив повторювати Віктор Франкл, смисл не створюється, а відкривається як дещо об'єктивне (Frankl, 2006). Відкривши смисл, який є, ми також повинні прийняти моральне рішення, чи слідувати універсальним моральним дороговказам, установленим духовним Абсолютом через Одкровення, або нехтувати ними. Отже, перед нами дві протилежні картини світу. Але якими б різними вони не були, об'єктивно існуючий світ один. Тому нашим першим моральним рішенням є мужність сказати світові своє трансцендентальне "так" або заперечити його у відчаї трансцендентального "ні".

У хрестоматійному гамлетівському запитанні "бути чи не бути?" переплелися етика й онтологія. Із мужністю бути, прийняти буття нерозривно пов'язана ще одна

моральна проблема вибору людиною модусів власного існування. Еріх Фромм називає це вибором між екзистенційними установками на привласнення та буття (Fromm, 1976). Модифікацією цієї моральної проблеми у постмодерній культурі є питання "Бути чи здаватися?". Поставлене у добу фейків і постправди, воно відсилає до основного онтологічного питання демаркації реального і видимого.

Поштовхом до написання статті стала робота Гайдеггера "Річ", в якій мислитель міркує над четверницею буття, хрестовиною "неб – земля", "боги – смертні", що символізує сутність усього існуючого, на перехресті якої перебуває екзистенція людини – Dasein (Heidegger, 1977). На основі четвериці буття ми вирішили побудувати власну концепцію онтологічної структури буття, яка могла б стати основою та пояснювальним принципом організації моральної культури.

Огляд літератури. У всіх видатних філософських системах (Платон, Арістотель, Фома Аквінський, Декарт, Спіноза, Шопенгауер) етика завжди була нерозривно пов'язана з онтологією та гносеологією. Цей зв'язок є істотним і конститутивним. У практиці особистого життя зв'язок етичного з онтологічним забезпечується світоглядом. Наша ціннісна "система координат" (ширше – моральна культура) базується на тому, як ми розуміємо світ (буття), яку онтологічну картину світу маємо. Структуру світогляду можна уявити за допомогою фундаментальних пар категорій, які відображають своєрідний онтологічний каркас світу: єдине – множинне, сакральне – повсякденне, сутнісне – феноменальне (екзистенційне). Їх також можна представити як осі, важливі для підтримки світового порядку (єдності онтологічного, гносеологічного та етичного), збереження світової культури людства та її надбань від деструктивних процесів і занурення в хаос. Спершу, спираючись на праці Платона, Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, Дж. Толкіна, Д. Парфіта та ін., розглянемо цей онтологічний каркас, щоб далі (у другій частині статті) крізь його призму зрозуміти онтологічний вимір основних моральних понять свободи, совісті, гідності та рівності.

Методологія. У статті використовуються історико-філософський і компаративний метод, а також методи генеалогії й герменевтичні методи інтерпретації.

Результати.

Онтологічний каркас: єдине та множинне

Цілісне бачення світу, або світогляд, означає, що ми розуміємо, усвідомлюємо та оцінюємо все потенційне чи наявне у світі як елемент системи, як частину цілого, тобто у світлі та горизонті всього обширу буття (реально існуючого). І тут виникає спокуса двох крайнощів. Можна або розчинити елементи єдиного й особливого у всепоглинаючій тотальній єдності Єдиного, або навпаки: втекти від тотального, зберігаючи індивідуальне аж до того, щоб забути про єдність. Західна філософська традиція завжди приділяла велику увагу проблемі співіснування "єдності та множинності" (платонічна школа), а також суміжним темам "єдиного та загального" (Арістотель, схоластика), "частини та цілого" (І. Кант), "локального та універсального" (О. Шпенглер, А. Дж. Тойнбі), а також їхній діалектичній взаємодії (Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Енгельс). Можна сказати, що вісь "небо і земля" у четвериці буття М. Гайдеггера також є ремінісценцією античної проблеми єдиного – множинного. Давньогрецька традиція стверджувала, що множина речей онтологічно, епістемологічно та логічно об'єднані в єдиний космос (порядок, міру та красу) через спільну природу речей, яку можна назвати "міс-

тичним апіорі" (Tillich, 1951). Частини перебувають у цілому, але в той же час вони не розчиняються і не втрачають своєї індивідуальної ідентичності. Усе існуюче (раціональне й ірраціональне, матеріальне та ідеальне) занурено у природу речей, живиться нею, як лугові квіти і трави живляться соками землі, в якій ростуть, співіснуючи, але не втрачаючи власного розмаїття. І лише людина, яка живе в матеріальному світі множинності, має серед усіх створінь прерогативу усвідомити першоджерело буття або, перефразовуючи Плотіна, через екстаз "піднятися" і злитися з Єдиним, відкрити в досвіді те, що було апіорі присутнє від самого початку.

Християнська традиція, яка багато в чому успадкувала платонівську метафізику, також зберігає інтерес до проблеми єдиного і множинного в структурі реальності. Відповідно до богословської концепції, Бог, маючи єдину божественну природу-сутність ('ousia'), одночасно виступає як три особистості ('іпостасі') Отця, Сина і Святого Духа. Зі свого боку, друга іпостась Божественної Трійці Христос, будучи однією іпостассю, має дві природи (людську і божественну), які існують нероздільно, але в той же час не злиті (догмат Халкідонського вселенського собору). В єдиному вічному і безсмертному божественному світлі розуму народжується множина різнобарвних ідей/сенси, "сутнісних логосів" (λόγοι τῆς οὐσίας) (св. Максим Сповідник) кожного видимого і невидимого створіння, яке коли-небудь існуватиме (Saint Maximele Confesseur, 1994). Тобто діалектика єдиного і множинного проникає в саму суть реальності – святу таємницю Бога. Така сама діалектика простежується в індивідуальному спасінні кожної душі, яка, досягаючи "theosis" (богоподібності, святості), не розчиняється в Божестві без залишку, але залишає власну самість (selfness).

Можна сказати, що в цілому на Заході (принаймні до XIX ст.) вдалося знайти консенсус між єдиним і загальним, частинами й цілим, множинним і єдиним. У західній метафізичній оптиці, яка увібрала античну філософію та християнську теологію, ціле не є тотальністю, що усуває "інакшість" і "відмінність" множинності частин, які становлять цю цілісність. Водночас множинні єдині речі не відокремлюються від єдності, і таким чином космос (порядок) не перетворюється на безлад.

Онтологічні корені етики. Метафізична традиція

На нашу думку, етика завжди виходить з певних онтологічних передумов. Хоча деякі антиметафізично налаштовані мислителі, такі як Дж. Ролз, уважають, що моральна й політична філософія має бути вільною від метафізики (Rawls 1994), це, однак, не означає, що ми зможемо відокремити етику від онтології, тобто відірвати етику від реальності, не роблячи водночас її саму нереальною, а відтак нереалістичною. Отже, етика залежить від онтологічного каркасу реальності, і передусім – від нашого розуміння онтологічної рівноваги між єдиним і множинним. Ступінь автономності частин від цілого відіграє вирішальну роль у тлумаченні моральних понять, і особливо у розумінні й інтерпретації добра та зла. "Інакшість" у сфері множинного може означати потенційне відпадиння від апіорної гармонії, знищення космосу. Стародавні греки вважали, що рух від єдності космосу до хаосу його автономних елементів є коренем морального зла (порочності) і потворності (дисгармонії, дисонансу, несмаку). Не випадково у платонівській метафізичній філософії розщеплення Єдиного (Добра) на множинне, очевидно, є ключем до розуміння проблеми зла, оскільки останнє виникає в матеріальному світі

множинності (кількості). Адже, за Платоном, зло не існує на рівні ідей. Звідси пафос античної думки – у возз'єднанні, поверненні до Єдиного, в усуненні зла як роз'єднання. Наприклад, чоловіча і жіноча половини колишнього цілого (андрогін) повинні знайти одна одну через любов і возз'єднатися; душі померлих мають покинути платонічну "печеру" (матеріальний світ звичайного досвіду), скинути матеріальне тіло (soma), що уподібнене могильній плиті (sema), і повернутися в царство вічних духовних ідей, де вони були до втілення, і т. д. Пізніше та сама ідея возз'єднання з'являється у вченні Орігена про "апокатастасис", універсальне спасіння – примирення та прощення в божестві, в якому немає місця злу та стражданню. Проте навіть у цьому метафізичному поверненні до Єдиного (Добра), коли зло подолано, усе ще залишається множинність, тобто мозаїка індивідуальних форм буття. При цьому Бог як творець форм сам перебуває поза будь-якими формами і визначеннями, "над" ними (Арістотель недарма називає його "формою форм"), тоді як матерія є повною позбавленістю форм, але вже не у вищому, божественному, а у нижньому сенсі, як дещо, що ще не набуло форми. Між цими двома полюсами, власне, і розгортається проявлений світ форм.

Отже, з одного боку, існує гармонія космосу як упорядковане ціле (яке є більшим, ніж сума його частин), а з іншого боку, цій гармонії загрожують нігілістичні сили, які прагнуть зруйнувати баланс між єдністю та множинним. Згідно з давньогрецькою версією нігілізму, у надрах космосу тліють вугілля хтонічних сил і несвідомого хаосу, а герої й титани кидають виклик порядку та правлінню олімпійських богів. У християнській версії нігілістичне посягання на космічний порядок пояснюється тим, що воля і розум індивідів спотворені первородним гріхом, а отже, перебувають під демонічним впливом. Вони чинять опір божественній волі, замість того щоб перебувати в "синергії" з нею, тобто співробітничати. Так чи інакше, у метафізичній традиції джерелом зла оголошується хаос множинності, вирваний із божественної попередньої гармонії Єдиного. Саме тому моральні ідеї мають онтологічну основу.

У той самий час західна метафізична традиція припускає, що ці негативні вияви множинності можуть (і зрештою повинні) бути "усунені" у вищій гармонії метарівня. Причому це не просто повернення до вихідної точки – ніби історія рухалася по колу, а спіральний рух до нової єдності в синтезі протилежностей, з урахуванням усього, що було пройдено за весь історичний час. Г. Г. Гегель називає це "Aufheben" ("зняття"), що означає момент у розвитку, одночасно збереження й заперечення, вищу єдність, яка долає (трансцендує) попередні суперечності. "Зняття" описується третім законом діалектики про подвійне заперечення (Ф. Енгельс).

У цілому в західній есхатологічній перспективі космос з необхідністю перемагає хаос, розум – божевілля, а добро – зло, але завжди через "зняття" (подолання і збереження), а не через анігіляцію. Якщо виходити з того, що історія і мистецтво рухаються за одними законами драматургії, то в міфологіко-архетиповому сценарії "хепіенду", або дивовижного порятунку історії, передбачається, що єдність космосу не знищує, а приборкує руйнівну стихійність хаосу, "інкорпорує" її в себе як власну творчу потенційну основу; ірраціональність виявляється зворотним боком (чи окремим випадком) раціонального, а божевілля – терапевтичним засобом уточнення чи переоцінки меж нормального (середньовічний карнавал, юродство); підсвідоме усвідомлюєть-

ся, а природне – інстинктивне сублимується моральною культурою; особистісні грані "тіні" і "персони" знімаються в єдності "Самості" у таємничому coincidentia oppositorum; диявол хоча й має владу, але діє з дозволу всемогутнього Бога задля благих цілей (спокуси Iova); і нарешті, смерть, хоча і неминуча, однак також "приручена" завдяки ідеям безсмертя та воскресіння в західній культурі, і тому втрачає свою силу. "Хто ж ти такий? Я – частина тієї сили, яка вічно бажає зла і вічно творить добро", – зазначає Й. Гете, утверджуючи в цих рядках не лише ідею відносності та швидкоплинності зла, що не має субстанційності, але й те, що у вищій божественній єдності всі різновекторні вияви індивідуального ("іншості") будуть рано чи пізно підведені під "спільний знаменник" (Goethe, 2023). Зняття на метарівні не анігілює множинне, але свідчить про те, що "останнє слово" в історичному процесі завжди за єдністю, а отже, благом та істиною.

Неметафізична традиція та її онтологічні припущення

У неметафізичній традиції (включно з Ф. Ніцше, радикальним позитивізмом і постмодернізмом або останніми модифікаціями нігілізму, такими як "cancelling") існують зовсім інші онтологічні припущення, а отже й інші тлумачення моральних понять. Узагалі кажучи, якщо порівнювати з метафізичною традицією, тут ми бачимо торжество множинного і забуття трансцендентальної сутнісної єдності світу (природи речей), у тому числі заперечення сутності (природи) людини. "Останнє слово" завжди за одиничним та емпіричним, що означає в моральному й політичному плані фокус на Іншому, "іншості", різноманітті. Приміром, картина світу у філософії Ніцше, як вірно зазначає Гайдеггер, є "перевернутим платонізмом", де світ індивідуального досвіду, рушійною силою якого є воля до влади, є реальним, тоді як "трансценденталі" буття (Єдине, Істина, Добро і Краса) проголошені небезпечними ілюзіями (Heidegger, 1979). По суті, ніцшеанство – це продовження до логічного кінця тези Протагора про "людину як міру всіх речей", забуття вічності буття, поворот від "буттецентричності" до "індивідо-центричності" (ця індивідо-центричність не є справжнім гуманізмом, виявленням і утвердженням людяності, любові до окремо взятої людини, адже відхід від буття в кінцевому рахунку шкодить самій людині, розлюднює її). Так чи інакше, для Ніцше добро – це те, що збільшує "волю до влади" індивідів, а зло – те, що їх обмежує. Будь-які апеляції до надчуттєвого трактуються як психологічні проєкції, зворотний бік волі до влади, що створені для панування над людством як "стадом" і породжують принизливу "мораль рабів".

В інших антиметафізичних школах і напрямках позитивізму, неопозитивізму, сцієнтизму концепції "природа", "сутність", "субстанція" відкидаються як метафізичні, тому що реальним (істинним) оголошується лише емпіричне. (У цьому нігілістичному пафосі позитивізм і ніцшеанство споріднені.) Відповідно світ розглядається як сукупність емпіричних "атомарних фактів", а суспільство – як комплекс "атомарних індивідів". Там, де позитивізм і сцієнтизм поєднуються з ідеологією лібералізму, виникає сучасний західний етос із притаманними йому індивідуалізмом, нестриманим гедонізмом та іншими рисами, які Ч. Тейлор називає "моральними хворобами нашого часу".

Для Карла Поппера Платон не міг не стати ворогом "відкритого суспільства", оскільки у платонівській ідеальній державі, яка є політичною проєкцією його онтологічної картини світу, немає місця для індивідуалізму,

партикуляризму чи політичного плюралізму. Заклик Платона до індивіда підкорятися та служити загальному благу, а також тлумачення земного життя як підготовки до вічного видаються неприйнятними для неметафізичного світського дискурсу і, зокрема, для ліберального світорозуміння. Платонівську ідею Єдиного Поппер називає прообразом тоталітаризму і початком зла, адже благою є лише сфера індивідуального й одиничного (Popper, 2013). З нашої позиції, таке трактування могло з'явитись лише завдяки онтологічному припущенню про єдину реальність індивідуального (емпіричного) і нереальність метафізичного. У свою чергу, значення політичного плюралізму в ліберальній думці було б неможливим без попереднього визнання онтологічного плюралізму. Інтуїтивна віра в істинність тих чи інших онтологічних припущень обумовлює інтуїтивну віру в істинність відповідних моральних припущень, що стають самоочевидними в тій чи іншій моральній культурі. Раціональні системи думки рано чи пізно упираються в аксіоматичні положення, що не доводяться, а приймаються за умовчанням.

Іншим характерним представником нігілістичного антиметафізичного підходу є Дерек Парфіт. Продовжуючи антисубстанційну традицію, започатковану Д. Юмом, він ставить під сумнів концепцію особистісної ідентичності (тотожності). Якщо для позитивістів субстанційна єдність світу розпадається на безліч емпіричних фактів, то для Парфіта субстанційна єдність самої особистості також повністю розпадається на множини тимчасових Я. За словами Парфіта, особиста ідентичність у часі не важлива і ми можемо не дбати про її збереження. На перший план виходять відносини психологічної безперервності та узгодженості – тобто відносини між різними стадіями (тимчасовими версіями) нашого Я. Ми не зобов'язані думати про себе як про постійно цілісні самотождні істоти, тому що не має значення, чи завтрашнє Я буде ідентичним вчорашньому. Парфіт пропонує використовувати метод редукціонізму, зводячи факти про особистість та її ідентичність до більш конкретних фактів про мозок і тіло, до ряду психічних і фізичних феноменів. Немає іншого предмета досвіду, крім мозку і тіла. Немає особистостей як окремо існуючих сутностей (Derek Parfit, 1971, 1984).

У теорії Дерека Парфіта ми бачимо онтологічний дисбаланс між єдиним і множинним на користь останнього. І така онтологія не може не впливати на етику. Бо якщо немає ідентичності (сутнісної самототождності, тобто єдності) особи й морального суб'єкта вчинків, то незрозуміло, як можливі моральні обов'язки та моральна відповідальність людини. (Напр., індивід може стверджувати, що його нинішнє Я не узгоджене з минулим Я, яке рік тому позичило гроші або скоїло вбивство, таким чином унеможливаючи моральні та правові відносини між людьми, що призводить до морального релятивізму й нігілізму.)

Зауважимо, що творчість Дж. Р. Р. Толкіна різко контрастує з антиметафізичним мейнстрімом культури ХХ ст. Діалектика Єдиного (як вихідного Добра) і множинності (як чогось, що може стати як добрим, так і злим) зображена Дж. Р. Р. Толкіном у романі "Сильмариліон". Толкін використовує музику, щоб символізувати цю єдність і боротьбу протилежностей. І це не випадково. Адже можна порівняти частини цілого зі звуками, які вписані в загальну "концертну партитуру буття". В ідеальному музичному творі звуку не випадують з цієї партитури. Усі вони існують у гармонії та порядку як єдине ціле, а не автономно, самі по собі; а також вони

отримують свій зміст і доцільність за місцем, яке займають у мелодії. Кожен звук займає своє місце в музичному ладі, не зазіхаючи на місце іншого. Проте космічна драма існування починається із прагнення до автономії (саме так з'являється музичний дисонанс, який водночас стає чимось більшим – моральним дисонансом). Ця індивідуалістична воля, користуючись нагодою свободи, хоче нав'язати всім свою злу волю, позбавляючи їх свободи. Свобода від добра (морального й естетичного порядку) означає свободу для морального зла. Останнє обертається запереченням свободи, тобто деспотизмом і рабством. Тут Толкін, по суті, переосмислює християнську концепцію зла як "викривленої волі" (св. Августин), яка, починаючи з порушення закону і називаючи це порушення свободою ("можливістю творити як добро, так і зло"), завершує повною несвободою від зла ("неможливістю не творити зла"):

"Був Еру (Ілуватар), Той, Хто створив перших Айнуру, Святих, які були породженням його думки... І він говорив до них, пропонуючи їм музичні теми; і співали перед ним, і він радів. [...] І сталося, що Ілуватар зібрав усіх Айнуру і оголосив їм могутню тему. Він сказав їм: «Щодо теми, яку я вам оголосив, я хочу, щоб ви разом створили Велику Музику в гармонії». Тоді голоси Айнуру, подібні до арф і лютень, сопілок і труб, і альти й органи, і подібно до незліченних хорів, що співають зі словами, почали створювати тему Ілуватара для великої музики; і виник звук нескінченних взаємозамінних мелодій, сплетених у гармонії..., і музика та відлуння музики пішли в Порожнечу, і це не була порожнеча. [...] Але у міру того, як тема розвивалася, Мелькорові спало на думку вплести речі його власної уяви, які не узгоджувалися з темою Ілуватара, бо він прагнув збільшити силу та славу призначеної йому ролі. Деякі з цих думок він тепер вплітав у свою музику; і навколо нього відразу ж виник розбрат, і багато тих, хто співав біля нього, впали в розчарування, їхні думки були збентежені, а музика замовкла. Тоді розбрат Мелькора поширився дедалі ширше, і мелодії, які чули раніше, затонули в морі бурхливого звуку...

Тоді піднявся Ілуватар, і серед шторму почалася нова тема [...] і вона набула сили та нової краси. Але розбрат Мелькора піднявся і борвся з ним, і знову відбулася війна звуків, ще жорстокіша, ніж раніше. І, нарешті, здавалося, що одночасно лунають дві музики. Одна була глибокою, широкою і прекрасною, але повільною і змішаною з безмірною скорботою, від якої головним чином походила її краса. Інша тепер досягла власної єдності; але вона була голосною, і марною, і нескінченно повторювалася; і в неї було мало гармонії, а радше крикливий унісон. ... Серед цієї боротьби Ілуватар підняв обидві руки, і одним акордом Музика припинилася. Тоді заговорив Ілуватар, і сказав: «Могутні Айнури, а Мелькор – наймогутніший з них, але щоб знав він, і всі Айнури, що я – Ілуватар, те, про що ви співали, я покажу вам як є, щоб бачили ви, що робили. А ти, Мелькоре, побачиш, що неможливо зіграти тему, яка б не брала початки в мені, і ніхто не має влади міняти музику всупереч мені. Бо той, хто спробує зробити це, виявиться моїм зняряддям у творенні сутностей ще більш дивовижних, про які він сам і не думав»" (Tolkien, 2001, p. 5).

Повною антитезою західній онтології є східна, квінтесенцією якої є індуїзм. Інша онтологія породжує іншу ціннісну систему координат. Згадаймо відому індуїстську притчу про соляну ллялку, що поступово розчиняється в океані буття-світла. Для західного розуму, хоча це

злиття індивіда з божественним цілим може бути логічно зрозумілим, воно ніколи не стане цілком прийнятним. Подібним чином індуїстські ідеї "Атман є Брахман" і "Tattwamasi" (Ти єси це) надто нігілістичні для західного розуму. Проте тут уже нігілізм не індивідуалістичний (як в європейському Модерні), а універсалістський, адже індивідуальність Я (душі) оголошується ілюзією. Більше того, ця ілюзія небезпечна щодо моралі, бо тримає людину в сансарі (колі перероджень), збільшує страждання і, по суті, є коренем зла. У цій оптиці моральність має розпочатися з розвіювання цієї шкідливої онтологічної ілюзії.

"Індійська містика стверджує іманентну тотожність граничного центру моєї самості з граничним центром божественної самості. Не те, що я знаходжу в собі Бога, стикаюся з Богом у глибині свого серця, а те, що я сам опиняюся Богом! Сам – звісно не у сенсі тілесному, душевному, і не в сенсі емпіричної особистості, емпіричного характеру (не у сенсі навіть "людинобожества"), а у сенсі граничного, ірраціонального центру мого Я. Оцей мій центр тотожний божественному центру. На цій висоті умогляду людське Я збігається до нерозрізненості з божественним Я" (Augustyn, 2012, р. 31). Онтологія обумовлює специфічне розуміння моралі. Якщо в християнській культурі є Інший, відмінний від мене, то в індуїзмі Іншого реально не існує, адже всі ми є виявами однієї божественної реальності. "Індуїзм говорить: ти – це я, і тому я люблю і жалю тебе; християнство каже: ти не я, тому я тебе люблю і жалю" (Augustyn, 2012, р. 32). Це порівняння демонструє, що наше розуміння моральних принципів безпосередньо залежить від нашого розуміння природи буття.

Онтологічний каркас: профанне і священне

Буття світу, немов Місяць, звернене до пересічної людини лише буденним (профаним) боком. Із профанної позиції, у бутті немає нічого незвичайного чи дивовижного, а все суще ніби існує саме по собі. Філософська точка зору відрізняється від повсякденної тим, що вона здійснює поворот розуму, зміну екзистенціального ставлення, оскільки ставить під сумнів звичне і тривіальне. Характерною рисою філософствування є питання-проблема, яке виражає щире здивування та подив, уможливорює новий спосіб бачення світу як чогось небуденного, сакрального. Платон зауважив: "Це почуття подиву свідчить про те, що ти філософ, оскільки подив є єдиним початком філософії, і той, хто сказав, що Іріда була дитиною Таумаса, склав гарну генеалогію" (Plato, 1966). Іріда є посланницею небес і богинею мудрості, і Платон тлумачить ім'я її батька – бога морських чудес великана Таумаса (в іншій транскрипції – Тавманта) як "Диво" (θαῦμα).

Арістотель також уважав подив джерелом філософії:

"Саме через подив люди починають і спочатку почали філософствувати. Вони цікавилися явищами Місяця, Сонця та зірок, а також походженням Усесвіту... Навіть любитель міфів у певному сенсі є любителем мудрості чи філософом, оскільки міф теж складається з чудес" [982 b 12 ff] (Aristotle, 1995).

Отже, філософія починається з подиву, замилювання самим фактом існування, із запитання, чому все є саме таким, як воно є. Здивування вириває нас із повсякденного модусу сприйняття світу і дає поштовх до бачення світу як не-повсякденності. Таким чином, фундаментальне питання-здивування передусім розпитує про наявність іншої осі в онтологічному каркасі світу:

профанне – сакральне. У термінах пізнього Гайдеггера це вісь четвериці буття "боги – смертні". Сучасне природознавство (фізика, біологія) здебільшого описує світ узагалі (і світ живого зокрема), пояснює його походження повністю й виключно з матеріалістичних позицій, у термінах самоорганізації, статистичної ймовірності тощо, що виключає будь-яку апеляцію до сакрального (тобто духовного, не-матеріального, понад-природного). Неметафізична традиція виходить з наявності лише одного полюсу буття – повсякденності, ігноруючи полюс священного. Однак навіть матеріалістичне трактування змушене визнати, що зародження життя, спонтанне виникнення ДНК справді було надзвичайно неймовірною подією. Математична модель, розроблена професором Ендрю Вотсоном з Університету Східної Англії, стверджує, що ймовірність життя на таких планетах, як Земля, надзвичайно мала, а складно організовані та розумні форми життя виникли на нашій планеті через довгий ланцюжок випадковостей.

На даний момент Земля – єдине відоме нам космічне тіло, на якому існують живі істоти. Якби розумні форми життя з'явилися на ньому в ранні періоди його історії, то ми могли б вважати, що те саме, з високою ймовірністю, можливо і на інших планетах, стверджує Вотсон (Watson, 2008). Однак ми з'явилися в пізній період, що дозволяє говорити про те, що розвиток розумного життя є скоріше випадковістю, ніж закономірністю. Модель професора Вотсона показує, що ймовірність кожного необхідного для цього еволюційного кроку становить 10 %. Таким чином, можливість появи розумного життя на кожні чотири мільярди років становить приблизно 0,01 %. Кожен із цих кроків не залежить від іншого і може відбутися лише тоді, коли відбулися попередні кроки в ланцюжку (Watson, 2008, р. 181).

Отже, планети, подібні до Землі, мають відносно короткі вікна можливостей для розвитку життя, що робить дуже сумнівним існування розумних істот деінде у Всесвіті. Таким чином, Вотсон припускає, що наша еволюція мало ймовірна. Учений склав свою математичну модель, досліджуючи чотири критичні етапи, які мають відбуватися в певному порядку, щоб на землі виникло розумне життя. Ці етапи містять появу одноклітинних бактерій, складних клітин, спеціалізованих клітин, що дозволяють створювати складні форми життя і, нарешті, розумне життя з усталеною мовою. "Складне життя відокремлюється від найпростіших форм життя декількома дуже мало ймовірними кроками і тому буде набагато менш поширеним. Інтелект – ще один крок далі, тому він набагато менш поширений" (Watson, 2008, р. 183).

Дослідження Вотсона узгоджуються з гіпотезою про винятковість Землі, яка вперше була детально описана палеонтологом Пітером Вордом і астрономом Дональдом Браунлі у книзі "Рідкісна Земля: чому складне життя є рідкістю у Всесвіті". Ворд і Браунлі довели, що існування планети із земними характеристиками у Всесвіті слід уважати неймовірно рідкісним явищем. Вони стверджують, що необхідною передумовою для виникнення високорозвинених форм життя є наявність земної планети. Оскільки така планета мало ймовірна, це пояснює відсутність розумного життя за межами Землі (або принаймні відсутність доказів існування позаземних цивілізацій) (Ward, Brownlee, 2000).

Отже, сучасні вчені констатують мало ймовірність виникнення життя у Всесвіті. Світ існує дивовижним чином, тому що хоч він і є, його могло б і не бути. Імові-

рність того, що світу могло не існувати, набагато більша, ніж імовірність того, що він з'явився. Однак більшість учених не йдуть далі у своїх міркуваннях, а залишаються на півдорозі внаслідок того, що у сучасній науковій картині світу присутній лише один онтологічний полюс профанного (повсякденного), тоді як протилежний полюс священного відсутній. Саме десакралізована онтологія ("розчаклований" світ) стала основою капіталістичної економіки (М. Вебер) та появи специфічних ринкових цінностей доби капіталізму, де люди, речі й відносини між ними перетворюються на товар. Етичними проєкціями онтології, в якій відсутнє священне начало, є прагматизм (істинним, а отже, морально виправданим є те, що допомагає ефективно вирішувати поставлену задачу, виживати, бути успішним, поганим є те, що в даний момент не вигідно) та утилітаризм (моральним є те, що приносить найбільшу користь/щастя найбільшій кількості людей, максимізує задоволення). Внутрішнє життя людини-прагматика, що живе у розчаклованому світі, можна схарактеризувати егоїзмом, вульгарно-цинічним, споживацьким ставленням до високих ідеалів і зразків культури тощо.

Метафізична філософія, релігія, поезія (і в цьому вони подібні) також описують світ і життя як малоімовірні, застосовуючи символи та метафори "чуда", "таємниці", "тотожності суб'єкта й об'єкта", що дивує своєю нетривіальністю й несамоочевидністю. Однак метафізично налаштований розум іде набагато далі меж позитивістсько-сцієнтистського дискурсу. Малоімовірність виникнення життя і фактична унікальність розумної істоти, по-перше, приводять такий розум до антропного принципу та концепції "тонкого налаштування" (на рівні фізики), а по-друге, до телеологічного аргументу існування Бога в його сучасній модифікації та концепції "розумного задуму" (intelligent design). Метафізично налаштованому розуму "тісно" в парадигмальних і методологічних рамках лише фізики, і він прагне вийти у міждисциплінарну сферу, на стик фізики й метафізики, де він може отримати відповіді на свої граничні запитання. І саме тут, на стику двох наук і двох епох (фізики як усоблення Модерну та метафізики як усоблення Премодерну), дивовижність буття, індетермінізм і малоімовірність існування суцього починає означати в той самий час святість буття як Божого творіння. Акт творіння нічим не детермінований, адже Бог як само-буття (ipsumesse) творить не з необхідності, а з любові. У метафізичному дискурсі святість буття як дива може бути названою "священним даром буття", оскільки він, як і будь-який дар, нічим не викликаний і не заслужений.

Отже, існування, з одного боку, є буденністю, а з іншого – таємницею, дивом, благим священним даром. Тому, незважаючи на близькість буття в оточуючих нас речах (у звичайному життєвому досвіді, побуті), існує ще один, неповсякденний вимір буття. Філософське чи релігійне мислення не прагне скасувати буденне як таке. Етичність проблеми полягає в розширенні спектра людського бачення, тобто у відкритті здатності побачити крізь буденність інший, вищий, сакральний вимір буття і у плеканні цієї здатності як належного. Адже щоб збутися і відбутися як Людина, потрібно бачити й усвідомлювати масштабність буття як священного дару (а не у редукованому вигляді – як знаряддя для задоволення практичних потреб і даючи користь).

Трансцендентальне "так" або "ні"

У ставленні до буття ми стоїмо перед моральним вибором між нігілістичним волюнтаризмом і споглядальним прийняттям буття. Приймаючи волюнтаристську позицію, людина стає активним суб'єктом, "мірою всіх речей", яка перетворює себе й навколишній світ відповідно до своєї "волі до влади". Ця воля нічим не обмежена, тому потенційно загрожує існуванню. Крайнощі такого нігілістичного суб'єкта описані у філософській та художній літературі (Ніцше, Камю). Нігілістичний суб'єкт повстає проти світу і зрештою руйнує все, включаючи себе. Його свобода обертається деспотизмом і рабством стосовно тих пристрастей, під впливом яких він перебуває.

Протилежним шляхом є онтологічне прийняття та дистанція, де людина виступає в ролі спостерігача. Приймаючи існування як даність, кажучи йому трансцендентне "так", ніби наперед, авансом, ми також усвідомлюємо: не нам знищити це існування. Не нам заважати і втручатися в те, що є, вносити свої корективи в ідентичність, яка апіорі вже має свій власний порядок, вводити наші додаткові шари значень та інтерпретацій до того, що апіорі має власне значення і власну логіку розгортання. У цьому контексті влучно згадати афоризм Гайдеґґера про те, що "людина є пастухом буття". Хоча людина не вибирала, бути чи не бути, народжуватися в цю або іншу епоху, тому що її буття-ось (Dasein) "завжди вже" вкинуто в конкретну ситуацію свого існування, вона наділена духом (тобто свідомістю, свободою волі та практичним розумом) саме для того, щоб відповідати за буття, піклуватися та охороняти його. Справжня турбота означає допомогу іншій людині досягти її справжнього Я. Неавтентична турбота означає знищення, ставлення до інших людей як до об'єктів панування та маніпуляції.

Якщо наше існування є священним даром буття, милістю Бога, то ми не можемо подякувати за цей дар симетрично, дати в обмін на наше існування щось рівноцінне. Наша вдячність полягає в тому, щоб вільно сказати суцього "так" і залишатися орієнтованими на буття, а не на "его". Було б нашою невдячністю сказати "ні" буттю і звернути свою свободу на шкоду іншим та собі. Аморальність убивства чи самогубства впливає, у першу чергу, із цієї онтологічної невдячності.

Своєрідними модифікаціями трансцендентального "так" буттю в історико-культурній ретроспективі є поняття "у-вей" (дія без зусиль) у даосизмі та "ахімса" (ненасильство) у буддизмі. Споглядальність цих понять не виключає вільної діяльності. Це скоріше прийняття загальних умов і правил гри життя, яка неминуче має початок і кінець, фізичні й духовні константи та принципи, об'єктивні ритми й закономірності, які не слід порушувати. Їхня реальність та істинність морально зобов'язує людину як пастуха буття їм слідувати як благому і бажаному.

Усвідомлення того, що правила гри життя є непорушними і священними, дозволяє зберігати дистанцію між нами (спостерігачем) і дивовижною святістю буття-блага, яке відкривається спостерігачеві в неповсякденному досвіді. Відстань, у свою чергу, передбачає подальші культурні форми відносин і моральних принципів: повагу, благо-честя, благо-воління, благо-говіння, благо-даріння, благо-діяння, присутність (тобто неутилітарність, об'єктивність, емпатію), святість тощо.

Дискусія і висновки

Наше моральне буття можна зрозуміти за допомогою онтологічного каркасу світу, який складається із

символічної осі: єдине – множинне, сакральне – профанне, сутнісне – феноменальне. Світ – це діалектичний взаємозв'язок між цілим і частинами, одиничним і загальним, множинним і єдиним. У західній оптиці ціле не є тотальністю, воно не усуває індивідуальної тотожності, "інакшості" та "відмінності" множинності частин, які становлять цю цілісність. Стародавні греки вважали, що багато речей були онтологічно, епістемологічно та логічно об'єднані в єдиний космос через спільну природу речей. Ця специфічно західна онтологічна структура є ключем до розуміння етичних категорій, оскільки, з одного боку, існує гармонія космосу як упорядкованого цілого (доброго і чудового), а з іншого, цій гармонії загрожують нігілістичні сили, які прагнуть зруйнувати баланс між єдністю та множинністю. У цьому випадку множинність, яка відходить від апріорної доброти єдності та загрожує її знищити, може стати коренем зла. Повною антитезою західній онтології є східна, квінтесенцією якої є індуїзм з його формулою "Tat twam asi". Це зовсім інше онтологічне підґрунтя етики, де корінь зла – індивідуальне ілюзорне існування. Якщо в християнській культурі існує Інший та "інакшість" з автономним існуванням, то індуїзм заперечує Іншого, оскільки єдине, що існує, – це божественна реальність та її вияви.

Філософія починається з подиву, здивування самим фактом існування, із запитання, чому все так є. Це основне питання виявляє наявність іншої осі в онтологічному каркасі світу: профанне – сакральне. Сучасне природознавство відображає походження світу в термінах статистичної ймовірності та подібності. Неймовірність (або малоїмовірність) існування взагалі та фактична унікальність розумної істоти (людей) приводять нас до телеологічного аргументу існування Бога в його сучасній модифікації та концепції "розумного задуму". Це забезпечує спосіб розуміння буття як священного дару. Дивовижна святість буття, яка відкривається спостерігачеві в надзвичайному досвіді, передбачає етичні форми відносин: повагу, благочестя, благоговіння та святість. З нашої точки зору, екологічну свідомість, етику глобальної відповідальності за планету Земля і людство, про необхідність яких багато говорять сьогодні провідні вчені (Ханс Кюнг, Ханс Йонас), слід було б також будувати саме на цьому міцному онтологічному фундаменті, де матеріальна повсякденність врівноважена сакральним виміром, пронизана ним.

Відстань між нами та священною таємницею буття, яка раптово вражає нас, змушує усвідомити, що ми не вибирали бути і не мали можливості існувати у своїй закинутості у світ. Це породжує питання про те, що насправді залежить від нашої волі. Відповідь ставить нас на роздоріжжі між двома крайнощами: фаталізмом і нігілізмом. Золота середина тут полягає в тому, щоб прийняти своє існування як подарований нам священний дар. Ми наділені онтологічною свободою, яка полягає в здатності людини сказати трансцендентальне "так" чи "ні" буттю: або прийняти правила гри буття, або заперечувати їх, підпорядковуючи світ своїй волі шляхом руйнування основ буття та, у кінцевому рахунку, самознищення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Aristotle. (1995). *Metaphysics*. Aristotle. Selected Works, H. G. Apostle, ed. 3rd edition. L. P. Gerson, 10 [982 b 12 ff].
- Augustyn, Leszek (2012). *Wolność w jedności?: Borys Wysziesławcew i filozofia sobornosti*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellockiego, 2012, seria: Jagiellockie Studia z Filozofii.

- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/14591>
- Camus, A. (2018). *The Myth of Sisyphus*. Vintage International, Knopf Doubleday Publishing Group.
- Frankl, V. (2006). *Man's Search for Meaning*. Foreword by Harold S. Kushner and Afterword by William J. Winslade. Beacon Press.
- Fromm, E. (1976). *To Have or to Be?* Harper and Row.
- Heidegger, M. (1977). *Basic Writings*. Harper and Row.
- Heidegger, M. (1979). *Nietzsche*. Harper San Francisco.
- Parfit, Derek. (1971). Personal identity. *The philosophical review*, vol. 80, 1, 3–27.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and persons*. Oxford University Press.
- Plato. (1966). The Apology of Socrates. *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1 / Harold North Fowler, trans. Harvard University Press.
- Popper, K. (2013). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999). *Lectures on the History of Moral Philosophy* [LHMP]. Harvard University Press.
- Saint Maxime le Confesseur (1994). *Ambigua*. Avant-propos, translation and notes by E. Ponsoye, Comments by P. D. Staniloae. Les Éditions de l'Ancre.
- Schopenhauer, A. (1995). *On the basis of morality*, E.F.J. Payne, trans. Berghahn Books, 1995.
- The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. (2000). John Bowker, ed. Oxford University Press.
- Tillich, P. (1951). *Systematic Theology*, vol. 1. University of Chicago Press.
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. Yale University Press.
- Tolkien, J.R.R. (2001). *The Silmarillion*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Ward, Peter D. and Brownlee, Donald. (2000). *Rare Earth: Why Complex Life is Uncommon in the Universe*. Springer.
- Watson, A. J. (2008). Implications of an Anthropic Model of Evolution for Emergence of Complex Life and Intelligence, *Astrobiology* 8, no. 1, 175–185. <https://doi.org/10.1089/ast.2006.0115>.
- Zizioulas, John. (1997). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Contemporary Greek Theologians Series). St. Vladimir Seminary Press.

REFERENCES

- Aristotle (1995). *Metaphysics*. Selected Works, H. G. Apostle, ed. 3rd edition. L.P. Gerson.
- Augustyn, Leszek (2012). *Wolność w jedności?: Borys Wysziesławcew i filozofia sobornosti*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellockiego, 2012, seria: Jagiellockie Studia z Filozofii.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/14591>
- Camus, A. (2018). *The Myth of Sisyphus*. Vintage International, Knopf Doubleday Publishing Group.
- Frankl, V. (2006). *Man's Search for Meaning*. Foreword by Harold S. Kushner and Afterword by William J. Winslade. Beacon Press.
- Fromm, E. (1976). *To Have or to Be?* Harper and Row.
- Heidegger, M. (1977). *Basic Writings*. Harper and Row.
- Heidegger, M. (1979). *Nietzsche*. Harper San Francisco.
- Parfit, Derek. (1971). Personal identity. *The philosophical review*, vol. 80, 1, 3–27.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and persons*. Oxford University Press.
- Plato. (1966). The Apology of Socrates. *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1. Harvard University Press.
- Popper, K. (2013). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999). *Lectures on the History of Moral Philosophy* [LHMP]. Harvard University Press.
- Saint Maxime le Confesseur (1994). *Ambigua*. Staniloae. Les Éditions de l'Ancre.
- Schopenhauer, A. (1995). *On the basis of morality*. Berghahn Books.
- The Concise Oxford Dictionary of World Religions* (2000). John Bowker, ed. Oxford University Press.
- Tillich, P. (1951). *Systematic Theology*, vol. 1. University of Chicago Press.
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. Yale University Press.
- Tolkien, J.R.R. (2001). *The Silmarillion*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Ward, Peter D. and Brownlee, Donald. (2000). *Rare Earth: Why Complex Life is Uncommon in the Universe*. Springer.
- Watson, A. J. (2008). Implications of an Anthropic Model of Evolution for Emergence of Complex Life and Intelligence, *Astrobiology* 8, no. 1, 175–185. <https://doi.org/10.1089/ast.2006.0115>.
- Zizioulas, John. (1997). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Contemporary Greek Theologians Series). St. Vladimir Seminary Press.

Отримано редакцією журналу / Received: 11.11.23
Прорецензовано / Revised: 20.11.23
Схвалено до друку / Accepted: 22.11.23

Andriy MOROZOV, DSc (Philosophy), Prof.
ORCID ID: 0000-0003-4050-9621
e-mail: a.morozov@knute.edu.ua
State University of Trade and Economics, Kyiv, Ukraine

Vladislav SHAPOVALOV, PhD, Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0002-4029-5240
e-mail: slavichek27@gmail.com
Taras Shevchenko Kiev National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF MORAL CULTURE PART I

The relevance. Forgetting the problems of being, erasing the idea of being from the worldview of modern man, and focusing on individualistic and hedonistic practices leads to the narrowing of the personality's fullness, dehumanization of its moral and spiritual dimension, and alienation from one's essence. Philosophical reactualization of being and its metaphysical essential foundations will allow finding a reliable ontological foundation for a shaken by skepticism and nihilism moral culture, and for the human who lost his essence.

Goal. The purpose of the article is to study the ontological foundations of moral culture. The tasks of the first part of the article are to investigate the ontological framework of moral culture, and the fundamental axes on which it is based; the tasks of the second part of the article are to analyze the moral concepts of freedom, conscience, dignity, and equality through the prism of the ontological framework.

Methods. The article uses a historical-philosophical and comparative method, genealogy, and hermeneutic methods of interpretation.

The results. Ethical relations unfold in the value-meaning space of moral culture between the Self and the Other. The transcendental condition for the possibility of moral culture is reality and its internal structure, the parameters of which are set by the ontological framework, namely by the poles of attraction of singular and multiple, sacred and profane, phenomenal (existential) and essential. It is shown that the Western metaphysical tradition managed to find a balance between the extremes of the single and multiple, while the Eastern tradition of Hinduism, on the one hand, and the anti-metaphysical trends of the 19th and 20th centuries, on the other hand, absolutized one or the other extreme.

Conclusions. Moral culture cannot be built and substantiated in isolation from ontology, and therefore without addressing being as the sphere of the real. Both metaphysical and anti-metaphysical philosophical systems are based on ontological assumptions. Without being rooted in ontology, ethics risks losing reality and realness. The transcendental "yes" or "no" to being enables further forms of moral relations and principles that exist in culture.

Keywords: ethics, moral culture, Other, ontological frame, (non)metaphysical tradition, Aufheben, being as a sacred gift, transcendental "yes" and "no".