



УДК 17.021: 111: 122: 124.5
DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2022.2\(11\).05](https://doi.org/10.17721/UCS.2022.2(11).05)

Андрій Морозов, д-р філос. наук, доц.
Київський національний торговельно-економічний університет,
вул. Киото, 19, м. Київ, 02156, Україна
a.morozov@knute.edu.ua
<https://orcid.org/0000-0003-4050-9621>

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ ЗАСАДИ ЕТИКИ: ВІД МЕТАФІЗИКИ МОРАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА ДО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЙ ЯК "ВЕРХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ"

У статті досліджуються трансцендентальні умови можливості Я як суб'єкта моральної свідомості та етичних відносин між Я та Іншим. Піддається критиці постмодерністська методологія деконструкції онто-тео-телео-фалогоцентризму, яка теоретично унеможлиблює етику. Обґрунтовується необхідність повернення до трансцендентального способу філософування, зокрема метафізики сутності. Етичне ставлення з'являється тоді, коли полюс сутнісного усвідомлюється як полюс належного. Зазначається, що класична метафізична філософська традиція, усупереч розповсюдженню кліше, підкреслює примат існування над сутністю. Буття є основою суцього, логічним і онтологічним конститутивним принципом його існування. Трансценденталії буття – єдність, істина і благо – інтерпретуються як "верховні цінності". Буття суцього розуміється як священний дар людині, яке ми воліємо знати в його істинності та благоді. Етичним аспектом знання-воління є благовоління, повага до цінності суцього як апіорі благого. Благовоління є фундаментом любові як безкорисливого ставлення до самотності та безумовної цінності духовно-особистісного буття Іншого, а ширше – присутності-об'єктивного, відкритого ставлення до світу.

Ключові слова: центр, деконструкція, сутність-субстанція, Я, моральний суб'єкт, етичне, трансценденталії, буття, верховні цінності, присутність-об'єктивність, благовоління.

Постановка проблеми. Етичні відношення розгортаються в ціннісно-смысловому просторі між Я та Іншим, параметри цього простору задаються полюсами тяжіння наявного (фактичного) та ідеального (контрфактичного), між якими неминуче вибудовується ієрархія цінностей. Трансцендентальною умовою можливості ціннісно-смыслового простору етичного виступає реальність та її внутрішня структура. Ціннісну ієрархію неможливо побудувати і обґрунтувати у відриві від онтології, а отже, без апеляції до буття. Ситуація "забуття істини буття" (М. Гайдеґґер) та метафізичний нігілізм як її наслідок, що проявився, зокрема, в антиметафізичних наративах позитивістської та постмодерністської методології, – все це разом підірвало довіру до центристської ієрархічної картини світу ("онто-тео-телео-фалогоцентризму"), поставило під сумнів "телос" світу та історії, який би задавав загальний вектор буттєвого руху. Разом з "телосом" зник і весь сутнісно-належний полюс реальності. Цим, на нашу думку, було заподіяно нищівний удар по етичній свідомості. "Спасіння" етики – у повороті до трансцендентального способу філософування, у рефлексії над трансценденталіями буття як "верховними цінностями", початками і умовами етичного *per se*.

Метою статті є дослідження трансцендентальних умов можливості Я як морального суб'єкта та ціннісного простору етичного.

Аналіз досліджень та публікацій. Теоретичною основою дослідження стало критичне осмислення філософської спадщини антиметафізично налаштованих філософів та науковців: Ж. Дерріда, Ф. Ліотара, М. Фуко, Ж. П. Сартра, Б. Гуда. Метафізичне осмислення сутнісно-субстанційних основ людської суб'єктності спиралося на праці Арістотеля, Ф. Аквінського, Е. Жильсона, Ж. Марітена та Е. Корета. Аналіз трансценденталій буття як моральних цінностей було здійснено на основі ідей Г. Гегеля, М. Гайдеґґера, М. Шелера та Г.-Е. Генґстенберга.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Наративи постмодернізму.

Серед основних наративів метафізичного нігілізму – деконструкція принципів субстанції, суб'єкта, центру,

ієрархії тощо. Доцільно згадати Ж. Дерріда, який піддає критиці ідею метафізичного центру, і зокрема поняття "центру структури", що визначає саму структурність структури. Функцією центру, на думку філософа, є орієнтувати, балансувати та організовувати структуру. Центр структури, який організує зв'язаність всієї системи, допускає вільну гру елементів всередині цілісної форми. Однак в самому центрі вільна гра структури виключена. "Центр, який є унікальним вже за визначенням, являє собою в структурі те, що керує цією структурою, в той же самий час уникає структурності" [Дерріда 1994: 24]. Центр структури парадоксальним чином знаходиться всередині структури і водночас поза нею. Це означає, що центру властивий не емпіричний, а духовний метафізичний характер. "Центр знаходиться у центрі цілісності і водночас їй не належить, ця цілісність має центр десь в іншому місці. Центр не є центром", – зазначає філософ [Дерріда 1994: 27]. По відношенню до людського існування таким центром може виступати суб'єктність, самосвідомість (Я), совість, душа, внутрішня сутність (арістотелівська "форма"), "атман" і так далі в залежності від конкретної філософської чи релігійної традиції. По відношенню до буття взагалі центром може бути ейдос, логос, субстанція (духовна чи матеріальна), природа, Бог, Дао. З етичної точки зору під центром можна розуміти сутнісно-смысловий полюс, який відповідає за ціль і цінність існування, "ціннісний атрактор" (термін наш). Все це Дерріда об'єднує під рубрикою "presence" (в перекладі – наявність, присутність, теперішність). Буття як присутність опиняється в фокусі критичного переосмислення. Адаже насправді, як декларує Ж. Дерріда, ніякого "центру структури" реально не існує. Він є результатом "волі до влади", сили нашого бажання, "жесту", психологічної проекції, інтенції вкласти смисл і причинність в апіорі абсурдну, позбавлену смислу і мети реальність. Тут, очевидно, філософ мислить в нігілістичному ключі, продовжуючи лінію, розпочату Ф. Ніцше та А. Камю. Це лінія деконструкції платонівської і християнської метафізики і "верховних цінностей" істини, добра, краси [Lowith 1998].

Філософський нігілізм релятивізує абсолюти. Якщо для Л. Вітгенштейна світ є сукупністю фактів, а не ре-

чей, то для Дерріда факти стають сукупністю текстів, тобто втрачають будь-які критерії об'єктивності, універсальності, необхідності [Derrida 2007]. Універсальні цінності стають текстами, складеними в межах культурних традицій свого часу, історично та ідеологічно обумовленими. Сама людина стає текстом. Будь-який індивід знаходиться всередині тексту, в межах історичної свідомості ("все є текст"). Самосвідомість особистості – сума текстів, величезний цитатник-лабіринт з безконечною кількістю смислів, алюзій, посилань, інтерпретацій, метафор, якому ми марно намагаємося нав'язати якусь неіснуючу "правильну інтерпретацію" та об'єднати в єдине смислове ціле. Людське життя розпадається на не пов'язані єдиною логікою фрагменти. У постмодернізмі ми все далі й далі відходимо від об'єктивного світу природи, тобто від того, що Гайдеггер називав "алетеєю", істиною буття в її відкритості (у термінах Ж. Дерріда – "трансцендентального означуваного"), затуляючи себе від буття речей самих по собі, від первинних смислів, загромаджуючи обшир буття інтелектуальними конструкціями та нашаруваннями. (Як тут не згадати заклик Е. Гуссерля "Назад до речей!")

Цілком в руслі Дерріда розмірковує й М. Фуко, який також пише про децентрацію суб'єкта і "смерть автора", його розчинення у дискурсивних практиках. Людина-автор є ідеологічним продуктом, функціональним принципом, завдяки якому відбувається обмеження, виключення і відбір. Але, з точки зору Фуко, як вільний творець нового автор неможливий. Відповідно, не існує свободи і можливості спротиву людини певній соціальній репресивній системі: ми всі приречені на пасивність і конформізм. "Рано чи пізно людина щезне, немов обличчя, намальоване на піску" [Foucault 1969: 38].

Слід згадати і Ж. Дельоза, який також знищує ідею центру, уявляючи свідомість як шизофренічне утворення-ризому [Deleuze 1987]. Ризома – поняття, запозичене з біології, означає заплутану кореневу систему, де немає центру і периферії. Ризома стала символом постсучасності, тріумфом горизонтальних, нелінійних, неієрархічних зв'язків. При цьому ризомність уявляється альтернативою деревовидної ієрархічної моделі світу. Можна порівняти її з безконечним лабіринтом, в якому "іншість" і "відмінність" стають "однаковістю", де протилежності вириваються між собою в певній єдності. Але це не та класична діалектична єдність, в якій протилежності "знімаються" (лінія Геракліт – Гегель), а зовсім інша, недиференційована безструктурність, хаотичне й аморфне утворення без субстантивної єдності. (Сучасні соціальні мережі – це також різновид ризоми. Вони створюють ілюзію хаотичності і нелінійності, однак, якщо придивитися більш уважно і прискіпливо, насправді йдеться про "контрольований хаос", за яким стоїть політичний суб'єкт і його воля до влади. Але це тема іншого дослідження).

Отже, людина в оптиці постмодернізму – це ризома, безособове і доіндивідуальне утворення, несвідома "машина бажання". Дія несвідомого описується як шизофренічний потік, хаотичний процес породження бажання. Справді вільний суб'єкт в оптиці постмодернізму – деконструйований суб'єкт, вільний від норм і цінностей культури, "шизоїд, позбавлений відповідальності, одинокий і радісний, здатний нарешті сказати і зробити дещо просто від свого імені, не питаючи дозволу на це" [Дельоз 2010: 131]. Це потік, що долає бар'єри та коди, ім'я, що більше не означає конкретне "це". "Він просто перестав боятися зійти з глузду" [Дельоз 2010: 131]. Якщо параноїк – людина епохи модерну, яка одержима

над-ідеями (метанаративами), то шизофренік – людина постмодерну. Нормальність постмодерністами відкидається в принципі. Нормальність – це соціальний компроміс та конформізм, нав'язування суспільством норм та правил гри, репресивність. Ми дуже добре бачимо реалізацію цього принципу в сучасній культурі скасування (cancel culture), де культивується девіантна поведінка, відхилення від норми ("фрік" як ловий тип людини). Взагалі, слід відмітити, що у постмодерній культурі забуття логосу, де культивується постправа, фейк-новини та маніпулятивні технології, логічне мислення, що характеризується визначеністю, послідовністю і несуперечливістю, поступається місцем шизофренічному розщепленому потоку свідомості, де можуть уживатися і співіснувати несумісні і логічно не пов'язані між собою наративи (ідеали, цінності, мотиви, гасла, інтерпретації історичних подій, фактів тощо).

Таким чином, в постмодерністській оптиці людина затиснута між силами хаотичного несвідомого і репресивними силами держави (у термінах З. Фрейда – між "Воно" і "над-Я"). Енергія несвідомого "лібідо" порівнюється з лавою, що повинна стерти всі структури володарювання і тиску, звільнити людину від рабства. Такими "псевдоструктурами", які підлягають знищенню, є сім'я, суспільство, мораль, релігія, держава. У теорії постмодернізму оголошується панування всього ірраціонального, "хворого", ненормального, заперечуються закони здорового глузду і розуму. По суті, особистість і суб'єкт поступаються місцем несвідомим структурам, тобто стають об'єктом, іграшкою сторонніх безособових сил. (У цьому постмодерністи своєрідно повертаються до ідей античності. Несвідоме для них – це те ж саме, що фатум для давніх греків). Якщо ж людина є детермінованим об'єктом, вона не несе відповідальності за свої вчинки, не може обирати, не має ані прав, ані обов'язків. Це річ серед інших речей. Етика в такому разі неможлива ані як наука, ані як практика. Все, що може дозволити собі "хвора" цивілізація, – це "хвороблива" етика збочення.

Умови можливості морального суб'єкта. Людина-автор. Чи можлива гармонійна, морально розвинута людська особистість в такій антиметафізичній філософській картині світу? Чи можливий взагалі моральний суб'єкт? Гармонія передбачає цілісність і єдність. Однак, за відсутності центру, така цілісність і єдність тепер нічим не забезпечені і не гарантовані – ані онтологічно, ані гносеологічно, ані аксіологічно. Центрованість і єдність перестали бути цінностями, втратили значущість для людини культури постмодерну. Адже втратив цінність і статус належного сам принцип гармонії і розумності космосу. На перший план вийшли деструктивні сили дисгармонії, асиметрії, диспропорції, аномалії, руйнації, абсурду і хаосу.

Щоб існував суб'єкт моральної дії, потрібно, щоб цей суб'єкт усвідомлював себе і власну приналежність до певного цілого. Самоідентичність особистості уможливлено завдяки її пам'яті про життєвий досвід і визначенню його як свого власного (Дж. Локк). Самоідентичність є умовою моральної і правової відповідальності. Я не можу відповідати за свої вчинки, якщо я не усвідомлюю, що це мої власні вчинки, що їх зробив саме я (а не хтось інший). Що робить досвід саме моїм досвідом, що робить вчинки, за які я несу відповідальність, саме моїми вчинками? Чому я приписую вчинки собі? Досвід стає моїм досвідом, якщо я правильно його описую, інтегрую його у власну автобіографію. Мій досвід має бути уніфікований, зібраний в історію (нарратив) мого

життя. Наратив дозволяє досягнути власне життя як ціле. А. Макінтайр у "Після чесноти" зазначає, що людина – істота історична, її буття історичне. Тільки у формі історичного оповідання можна збагнути життя людини, розповісти про неї [Макінтайр 2002]. Моральний суб'єкт осмислює і вибудовує своє життя у світлі життєвого наративу. Наратив, в якому людина описує себе, тяжіє до смислової завершеності в "остаточних дефінітивних думках" (Д. Генрих). У цих думках особа ніби "підбиває підсумки свого життя і виокремлює значущі моменти для себе" [Генрих 2003: 55].

Отже, моральний суб'єкт – автор власного життєвого наративу. О. Ф. Лосев справедливо писав, що в античній культурі особистості не існувало, була лише – персона – театральна маска, соціальна роль, функція. Світовідчуття грека трагічне і фаталістичне, воно детерміноване силами природи і космічним законом. Тож особистість ("іпостась") – продукт християнської культури, де вона розглядається як образ Божий, що наділений свободою волі. Саме християнство уможливило появу гносеологічного і морального суб'єкта [Losev 2003]. Саме у цій культурі людина відчуває себе автором власного життя (у спів-авторстві з Богом через "синергію"). Спадкоємці християнства – Ренесанс (людина – деміург власного життя) та романтизм (людина має творчо будувати власне життя як витвір мистецтва і жити поетично (С. К'еркегор)). Зрозуміло, що без суб'єкта-автора етичне неможливе. У процесі самоздійснення особа постає як автор власного життєвого наративу і несе відповідальність за себе як продукт власної творчості.

Що ж роблять противники метафізики, зокрема постмодерністи? Спочатку вони усувають умови можливості єдності психічного. Ми пам'ятаємо, що в ідеалістичних системах І. Канта і Й. Г. Фіхте визнається існування метапсихологічного "дорефлексивного принципу самосвідомості" (Д. Генрих) – трансцендентально Я, завдяки якому досягається єдність апперцепції, а дані чуттєвого досвіду впорядковуються і набувають причинно-наслідкових і логічних зв'язків. У томізмі аналогічним принципом єдності мислення виступає душа як форма тіла, або акт, завдяки якому потенції людської субстанції стають дійсними. Проте емпірична традиція відкидає як душу-форму, так і трансцендентальне Я, адже їх не можна віднайти емпіричним шляхом. Усуваючи трансцендентальні умови можливості єдності мислячого існування, постмодернізм автоматично усуває і поняття суб'єкта, автора. Разом з цим зникає і моральна відповідальність. Постмодернізм утверджує примат естетики (задоволення) над етикою. Можна сказати, що філософія постмодернізму проводить інверсію к'еркегорівських трьох стадій людського духу. Замість того щоб йти від естетичного до вищого релігійного світовідчуття і світорозуміння, постмодерніст йде в діаметрально протилежному напрямку. Відмовляючись від релігійно-метафізичного, він усуває базис для етичного і відчиняє двері, що ведуть в бурхливе море естетичного. Людина відтепер – це всього лише тіло, "машина бажань". (Іронія полягає в тому, що бажання та пристрасті тіла – типові. Вони властиві людському біологічному виду. Так само у всіх людей типова морфологія, функції органів, біохімічні мозкові реакції тощо. З загальної тілесної основи неможливо вивести індивідуальне розмаїття духовного. Тож, постмодернізм, виступаючи за примат одиничного над загальним та універсальним, яке він оголошує "репресивним", знову призводить нас до загального, тільки на нижчому порядку буття: не на рівні духу, а на рівні тіла-машини).

Звісно, в критиці автономного суб'єкта і центру структури є своє раціональне зерно. Адже людина не здатна жити незалежно від матеріальних і духовних умов свого існування, від панівної картини світу, ідеології. Людська свідомість також не може функціонувати незалежно від підсвідомих структур, ірраціональних бажань, потягів, інстинктів (фрейдівська метафора айсберга). Здавалося б, людина повністю детермінована своїми умовами, і фактично вона зникає, розчиняється в тотальності буття. Однак: якщо людина – це воля до влади, завдяки якій вона приписує буттю неіснуючий центр, то неминуче має бути суб'єкт влади, тобто той, хто здійснює акт волевиявлення. Якщо людина – це сума культурних текстів, повинна бути точка збірки, той, хто відбирає, відсікає, робить вибір між текстами та їхніми інтерпретаціями. В будь-якому разі має існувати активне "хто", а не пасивне "що". Безперечно, людина нерозривно пов'язана з культурою, вона її продукт. Однак сама культура, у свою чергу, є породженням людини. За текстом завжди стоїть людина-автор. Відчужена від свого творіння, вона не впізнає в ньому власного авторства. Можна згадати приклад Фромма про ідолопоклонство як різновид відчуження, де ми поклоняємося й обожнюємо річ, забувши про те, що самі її створили [Fromm 1962]. Отже, всупереч постструктуралістам, суб'єкт дії (пізнання, волі) є логічно й онтологічно необхідним. Можна скільки завгодно відмовлятися від суб'єкта і від свободи, але для цього має бути той, хто буде відмовлятися, – вільний суб'єкт. Тобто умови можливості виконання постмодерністської деконструкції логічно суперечать самій процедурі деконструкції.

Ми поступово підходимо до думки, що руйнівній нігілістичній філософській стратегії, що обґрунтовує моральний і психічний хаос, доцільно протиставити трансцендентальний спосіб філософування, а саме – метафізику сутності як основу порядку. Категорія "сутність" (ousia) з'являється вперше ще в античній філософії, у працях Платона та Арістотеля. Пізніше розуміння сутності було доповнено і збагачено середньовічними вченими-схоластами. Грецьке слово ousia перекладається і як сутність, і як субстанція, тому часто ці слова вживають як синоніми. Почнемо з короткого визначення субстанції. "Субстанція (ousia) є "в собі" існуюче суще, яке саме "є", і не тільки не є визначенням чи властивістю якогось іншого сущого, а отже, не вимагає якогось "носія", якому притаманне визначення, а, навпаки, виключає такий носій" (Coreth 1961: 50).

Людина як субстанція. Таємниця Я. Характеристики людини (вага, вік, стать, краса, розумові властивості) не можуть існувати самі по собі, а потребують носія, тобто виступають вторинними властивостями ("акциденціями") конкретної субстанції. Щоб знайти певну аналогію поняття субстанції, наведемо наступний приклад. Якщо говорити про конкретного індивіда, то носієм усіх його властивостей і водночас центром свідомості і самосвідомості, серцевиною його тілесно-душевного і духовного життя виступає Я (суб'єктність). Ми не будемо наразі піднімати питання про те, наскільки розрізняються між собою "Я" та "субстанція" як поняття. Обмежимося лише тим, що вкладаємо в поняття Я пізнаваний і усвідомлюваний нами аспект субстанції. Можна сказати іншими словами, що Я – це психічна проєкція субстанції як метафізичного принципу, подібно до того, як крапка, яку ми застосовуємо в геометрії, є графічною проєкцією метафізичного принципу начала, у якого відсутні кількісні параметри (довжина, ширина, висота, вага, часові характеристики).

Таємниця Я полягає в тому, що кожна людина знає й усвідомлює власне Я, не сумнівається в його ідеальній реальності, суб'єктивно відчуває і переживає все, що його стосується, однак не може сказати, де воно локалізовано, де і як воно розташовано в тілі. Я знаходиться скрізь і ніде одночасно. Це той центр структури, про який пише Дерріда. Ми також не можемо сказати точно про часові характеристики нашого Я і процесів, що в ньому відбуваються: коли це Я виникає і зникає, скільки триває і так далі. Я винесено за просторово-часові межі, яким підпорядковуються усі чуттєво сприйняті речі. Воно не є чимось матеріальним і, тим не менш, переживається у внутрішньому досвіді. Марітен пише, що Я – це коріння всіх психічних актів, але саме воно є понадфеноменальним і перебуває поза часом у вічності (Maritain 1947).

Якщо подумки заперечити всі акциденції (ознаки і властивості людини), то ми нічого не зможемо сказати про субстанцію людини (її сутнісне ядро як особистості). Субстанційна основа цієї людини ніби зникне з нашого поля зору. Припустимо, що ми забираємо всі функції у Я – усвідомлювати, мислити, відчувати, воліти, згадувати, уявляти. Куди в такому разі подінеться це Я? Відповідь очевидна: Я перетвориться на ніщо.

Отже, здавалося б, субстанція складається з суми акциденцій, які її характеризують. Але це невірно. Адже в той же час, одразу як тільки ми спробуємо отримати реальну конкретну людину, живе ціле, зібравши його з набору акциденцій (кількісних та якісних характеристик, дій, реакцій), немов конструктор чи puzzle, ми побачимо, що без субстанції нам не обійтись. Субстанція не просто логічно необхідна. Вона реально (онтологічно) присутня. Адже саме на ній, як на невидимій опорі, тримаються всі інші риси особистості.

Формальне визначення субстанції, наведене вище, можна доповнити ілюстрацією. Уявімо собі портрет людини, з якого ми поступово стираємо елементи – очі, ніс, рот і так далі. Поступово від портрету нічого не залишиться – лише порожній білий аркуш. Однак у зворотному процесі, якщо ми будемо створювати фоторобот злочинця або, скажімо, комп'ютерний образ ідеально красивої жінки (підбираючи губи, очі, ніс, лоб, зачіску з різних облич і поступово домальовуючи їх у наш портрет), то ми отримаємо лише еклектичний штучний образ, який не матиме нічого спільного з реальністю. Йому буде бракувати принципу, який об'єднує ці риси, – унікального і неповторного Я.

Вищесказане означає, що людська субстанція як живе ціле, за визначенням, є більшою, аніж механічна сума акциденцій. Вона виступає їхнім внутрішнім принципом існування та організації, без якої вони б не утворили єдність ось цієї конкретної кінцевої людської персони. Й. Гете з цього приводу пише:

А стане мудрець живе щось вивчати –
Заходиться з нього дух виганяти,
І от – всі частки в руках трима,
Та що по тих частках – зв'язку ж нема!

(Гете 1981)

Живий предмет, про який говорить поет, органічно, а не механічно об'єднує в собі частини в деяке єдине ціле. Це і є субстанцією. Ще раз повторимо, що в людській особистості на рівні її тілесно-вегетативного, психічного і духовного життя проекцією субстанції як

метафізичного принципу виступає Я. Сама ж субстанція *per se* – це духовно-тілесна єдність конкретної особистості, єдність раціонального та ірраціонального.

Антиметафізично налаштовані філософи, такі як Д. Юм, критикували поняття "субстанція" як таке, що недоступно нашому звичайному чуттєвому спостереженню. У цьому запереченні вірно те, що субстанція ніколи не дана в одному лише чуттєвому сприйнятті. Однак це не доводить – всупереч Юму, – що таке поняття не має реальної підстави. Навпаки, це переконує нас у тому, що наш досвід складається не лише з чуттєво сприйнятого, але також духовно-інтуїтивного знання. Як пише Е. Корет, "ми живемо не лише у світі чуттєвих вражень, а й у певній духовно зрозумілій дійсності" [Coreth 1961: 62]. Походження такого поняття, як субстанція, корениться у реальному власному досвіді. Якщо я певним чином дію, то я знаю себе як тотожний суб'єкт або "носії" різних актів (актів свідомості, воління, дії), тобто як субстанцію. Але моє знання про самого себе як суб'єкт нетематичне, воно ніби існує на задньому плані, на периферії моєї уваги, і фоновим чином супроводжує всі акти моєї свідомості. Як тільки моя суб'єктність опиняється в полі зору моєї уваги, цілеспрямованого пізнання і рефлексії, вона одразу ж щезає, втрачає суб'єктність і перетворюється на об'єкт. І тим не менш я знаю про себе саме як про суб'єкт, тобто Я. Я знаю про власне Я не у свідомому акті самовідношення, а у трансцендентальному знанні.

Сучасний біолог та експериментальний психолог Брюс Гуд (Bruce Hood) в своїй книзі "Ілюзія "я", або Ігри, які грає з нами мозок" [Hood 2012] наводить наступні аргументи на захист тези про ілюзорність Я.

1. Свідомість має фізичну природу. Кожна ділянка мозку відповідає за певні функції. Наприклад, є ділянки мозку, які пов'язані з відчуттям. Б. Гуд наводить приклад, коли нейрохірург стимулює відповідну зону мозку маленької дівчинки, яка лежить на операційному столі, а вона в цей момент відчуває, ніби хтось торкнувся її руки.

2. Свідомість має соціальну природу, це результат довгої культурної еволюції. Наше Я – це продукт культури. В дикій природі свідомість не зможе розвинути і людина не буде знати нічого про власне Я, у неї буде відсутня самосвідомість (дитина-мауглі). Ми усвідомлюємо себе в процесі соціалізації.

3. Свідомість має емпіричну природу, тобто залежить від чуттєвого досвіду. Без впливу зовнішнього світу на органи відчуття змісту свідомості не буде. Це буде "табула раса" (чиста дошка).

4. Свідомість залежить від пам'яті. Наш досвід самих себе, самовідчуття і самоопис пов'язані з пам'яттю. Я – це те, що я пам'ятаю про себе. Без пам'яті втрачається самоідентичність. Наприклад, хвороба Альцгеймера, під час якої порушується або повністю втрачається функція пам'яті, руйнує особистість. Водночас людина здатна відтворювати певні події, які насправді не переживала. Ми пам'ятаємо те, що з нами не відбувалося. Пам'ять може створювати штучний досвід. Це означає, що наша свідомість не відображає, а конструює дійсність.

5. Свідомість, маючи матеріальну основу, підпорядкована природній необхідності, тобто позбавлена свободи волі. Рішення приймаємо не ми, а наш мозок.

На думку Брюса Гуда, з вищесказаного випливає, що Я, будучи продуктом незалежних від нього сил (фізичних, психобіологічних, соціокультурних), є ілюзією. На нашу ж думку, помилка матеріалістичної аргументації Б. Гуда – це помилка редукції, адже тут

особистість, все багатство її унікального та неповторного внутрішнього світу ототожнюється з мозком. Втрачається з уваги те, що свідомість, маючи основу (причину) в мозкових процесах та функціях, має не матеріальний, а ідеальний характер. Особистість не є мозком. Ми здатні впливати на пам'ять, розвивати її, ми також маємо можливість впливати на навколишній світ, перетворювати його відповідно до наших потреб, бажань, ідеальних уявлень. Однак ми не можемо зрозуміти, пояснити й описати себе без концепції Я. Ми не здатні мислити і діяти без наявності самоусвідомлення. Неможливо емпірично довести свободу волі, але як принцип пояснення рішень, поведінки, реакцій вона не може бути усунута. Я – це необхідний елемент самоопису, саморозуміння, самовідчуття, самоідентичності. Різниця двох особистостей не зводиться до тілесних відмінностей, і тим більше до структур мозку, які у всіх однакові. Матеріальне і духовне є різними порядками буття, подібно до того, як існують одновимірний, двовимірний, тривимірний простори. Духовне є вищим порядком по відношенню до матеріального, і тому матеріальне не здатне породити духовне. Духовне використовує матеріальне, але не зводиться до нього. Можна цю думку виразити у двох лаконічних формулах візантійського богослів'я: "душа використовує тіло як своє знаряддя" (Іоанн Дамаскін), "у людини таке тіло, на яке заслуговує його душа" (Ориген) [Чорноморець 2004].

Сутність і субстанція.

Як ми вже зазначали вище, по суті субстанція і сутність є синонімами. Сутність і субстанція відповідають на одне й те ж питання – що це? Різниця між ними полягає в тому, що субстанція – це конкретна онтологічна одиниця, взята сама по собі річ, тоді як сутність – це здатність цієї речі бути вираженою у визначенні¹. Отже, сутність – це та сама субстанція, але взята в аспект її пізнаваності. Кожна людина як субстанція – відмінна від інших сутність, яку ми можемо виразити у визначенні (дефініції). Гегель називає субстанційний зміст буття поняттям. Саме через поняття (тобто сутність) ми визначаємо єдність істини і добра. Гегель пише, що істина завжди містить в собі аспект належного, а відтак неминуче пов'язана з пізнанням добра. Ось дві характерні цитати: 1) "Про цей більш глибокий зміст істини йде мова, коли говорять про істинну державу або про істинний витвір мистецтва. Ці предмети істинні, коли вони суть те, чим вони повинні стати, тобто коли їхня реальність відповідає їхньому поняттю"; 2) "погана людина є неістинна людина, тобто людина, яка не поводить себе згідно своєму поняттю чи своєму призначенню" [Hegel 1977]. Отже, постає з усією очевидністю, що істина відрізняється від простої правильності, тобто зовнішньої відповідності нашої суб'єктивної ідеї її предмету. Йдеться про набагато більш глибокий речі – внутрішню відповідність предмета його природі, нормі, належному. Поза зв'язком із добром істини не може бути. Поза зв'язком із істиною не може бути й добра. Таким чином, продовжуючи Гегеля, можна сказати, що етичне відношення з'являється тоді, коли полюс сутнісного усвідомлюється як полюс належного, коли існування сприймається з точки зору того, наскільки вірно воно виражає власну сутність, наближаючись або віддаляючись від неї. Міра наближення чи віддалення від сутнісного-належного – критерій рівня морального розвитку людини.

¹ Сутність, виражену у визначенні, схоласти також називають "щойністю" (quidditas).

Структура субстанції. Сутність та існування.

Внутрішня структура субстанції, за Арістотелем, наступна. Субстанція містить форму, завдяки якій річ належить до певного виду, і матерію, що уможлиблює індивідуальні відмінності всередині виду. Якщо матерія – це можливість, то форма – це акт, в силу якого матерія стає матерією певної субстанції. Форма – це те, що якісно визначає субстанцію, тобто те, завдяки чому річ є тим, чим вона є. Форма відповідає за сутність, а отже, за пізнаваність субстанції. Саме форма надає речі визначеної якості і визначеності ("щойності").

До цього моменту схоласти фактично повторюють Арістотеля. Однак у своїх міркуваннях вони йдуть далі, ставлячи питання: в силу чого що-небудь взагалі є? Завдяки чому субстанції існують? І ось тут виявляється, що форма не є останнім елементом реальності. Як ми сказали вище, субстанція стає тим, чим вона є, отримує свою сутність завдяки формі. Однак субстанція як єдність форми і матерії (душі і тіла, якщо йдеться про людину) сама, у свою чергу, є лише можливістю, яка повинна стати дійсністю, тобто щущим (існуючим). І це відбувається завдяки буттю як акту існування.

Якщо форма є акт по відношенню до матерії і причина субстанції, то буття – це акт по відношенню до форми, причина самої форми. Буття – це принцип, умова можливості щущого. Дієслово "існувати", "бути" означає, як і будь-яке дієслово, – дію, акт. Тільки в акті існування може проявитися сутність речі. Акт існування (буття) – дещо набагато глибше у структурі щущого, ніж те, що його визначає сутнісно. *Отже, класична метафізична філософська традиція, всупереч розповсюдженим кліше, підкреслює примат існування над сутністю.*

Існування не існує як річ, але через нього всі речі починають існувати. Акт існування – це дійсність буття, сутність – це можливість бути. Арістотель і вслід за ним Фома Аквінський розуміють сутність як потенцію (dynamis) стосовно акту (energeia) – як можливість буття стосовно дійсності буття [Gilson 1922].

У межах релігійної традиції акт існування, або буття, яке уможлиблює суще і є його корінням і основою, – це абсолютна духовна реальність. Якщо форма пояснює нам, чому деяке суще є даним конкретним щущим в межах даного виду, то завдяки божественному акту творіння ми знаємо, чому це суще взагалі є. Все існуюче існує не саме по собі, а завдяки причетності до Бога, який породжує суще із небуття (св. Августин). У даному випадку християнська (ширше – монотеїстична) традиція підкреслює не лише трансцендентність, але й іманентність божественного буття всьому світові. Безумовне і вічне буття стає причиною обумовленого буття щущого, буття як тривалості. Але ця причина існує не стільки ззовні, скільки внутрішньо-субстанційно.

Буття – серцевина будь-якої речі, її глибинна основа. Це означає, що Бог постійно перебуває в усіх речах, його творча енергія "розлита" в щущому. Він створює усі сутності (форми), будучи понадсутнісним (Діонісій Ареопагіт). Ці сутності видатний представник візантійської богословської думки Максим Сповідник називає "логосами" ("словами-смыслами"), творчими задумами божественного Слова-Логоса (Христа). Як тільки божественне духовне світло перестає пронизувати річ, вона перестає існувати [Maximus Confessor 1985].

Помилка Ж. П. Сартра. Якщо Бог – буття всього, що існує в багатогранному сутнісному різноманітті, саме в цьому сенсі ми можемо сказати, що існування (буття) передує сутності. Характерно, що Ж. П. Сартр та інші екзистенціалісти висувують, здавалося б, таку ж

саму тезу. Для них існування людини передує сутності; екзистенція – це можливість бути, і у неї відсутня наперед дана сутність. Остання створюється (конструюється) в процесі існування ("людина – це проєкт самої себе"). Так само довільно конструюється (вкладається) в життя смисл і мета, хоча саме по собі життя, будучи абсурдним, апріорі позбавлене смислу і мети (позиція атеїстичного екзистенціалізму А. Камю).

Тут екзистенціалісти просто пародійно перевернуть усю метафізичну традицію, на плечах якої вони стоять. А саме: за аналогією переносять властивості Бога (абсолютної необумовленої духовної реальності), буття якого вони заперечують, на людину як кінцеве і обумовлене суще, заміняють поняття "сутність" іншим поняттям – "можливість", не розуміючи, що вони логічно й онтологічно між собою дуже схожі. По-перше, як демонструють схоласти, сутність і є можливістю по відношенню до буття як акту існування. По-друге, сама теза Сартра про те, що "людина приречена на свободу", демонструє, що свобода чимось обумовлена, тобто має якусь причину. В обумовленому світі кінцевого сущого все має умову можливості для свого існування. Не існує нічого необумовленого, окрім абсолютної і вічної божественної реальності, яка обумовлює саму себе. Це є універсальний закон об'єктивного детермінізму. Тож повинна з необхідністю існувати умова можливості свободи. Мова зараз йде не про причину конкретних актів свободи: свободи приймати рішення, свободи діяти (купляти чи не купляти, голосувати чи не голосувати, коїти чи не коїти самогубство і так далі). Йдеться саме про умову можливості свободи як такої – як людської здібності, спроможності.

Цікавий факт. Сартр все життя був одержимий "неіснуванням" Бога, а його атеїзм межував із войовничим атеїзмом сучасних Річарда Докінза, Салмана Рушді та Крістофера Тітченса. Це було патологічне заперечення Бога, яке трансформувалося у власну діалектичну протилежність. Його друг і колишній маойст П'єр Віктор (відомий також як Бенні Леві), який проводив багато часу з вмираючим Сартром і брав у нього інтерв'ю, був свідком дивовижної зміни мислителя. За словами Віктора, Сартр різко змінив думку про існування Бога і почав тяжіти до месіанського юдаїзму. Це передсмертне визнання Сартра викликало скандал в атеїстичних лівих колах французьких інтелектуалів та обурення удови філософа Сімони де Бовуар: "Я не відчуваю себе продуктом випадковості, порошинкою у всесвіті, але кимось, кого очікували, підготували, сформували. Коротше кажучи, я – істота, яку тільки Творець міг помістити сюди; і ця ідея творчої руки стосується Бога" [Sumit 2019].

Кант стверджував, що свобода – це незалежність розуму від зовнішніх факторів, або здатність самостійно починати причинно-наслідковий ряд явищ. Але таке розуміння свободи як незалежності стосується *проявів свободи*. Однак свобода як така, як можливість сама по собі, не здатна відірватися від людської сутності, яка її уможлиблює. У тварин немає свободи, а є лише інстинкти. Так влаштована природа тварини. Свобода – прерогатива лише людини як субстанції, наділеної духом. Іншими словами, духовна сутність людини є умова можливості свободи волі.

Можливість бути як свобода. В якому сенсі слід правильно розуміти тезу про те, що людина – це можливість бути? Тільки в тому сенсі, що у людини є свобода реалізувати власну сутність, тобто наближатися до власної сутності у самопізнанні і діях, або, іншими словами, олюднюватися, наближатися до власного "по-

няття" (Гегель). Кожна людська особа має можливість бути собою, вірніше – ставати собою, самоздійснюватися і самоактуалізуватися, тобто реалізовувати власну самість в потенційно безконечному процесі. Кожна екзистенція може стати автентичною при-сутністю. Є й інша, протилежна, можливість – віддалятися від власної сутності (йти шляхом від-сутності), розлюднюватися, втрачати людський образ, перестати бути собою, деградувати на сублюдський рівень. Ця символічна ось олюднення-розлюднення є первинним трансцендентальним тлом етичного відношення.

Процеси олюднення і розлюднення, наближення і віддалення, при-сутності і від-сутності, "рух вогню вгору" і "рух вогню вниз" (за Гераклітом), тобто оформлення і кристалізація в мікрокосмос або втрата і розпорошення власного мікрокосмосу, і весь екзистенційний спектр між цими двома крайніми полюсами обумовлені сутністю людини, її природою, тобто внутрішньо закладеними можливостями. Коли скульптор висікає ("визволяє") з каменю скульптуру, він обмежений властивостями цього каменю, які відрізняються від властивостей, скажімо, деревини чи пластиліну. Те ж саме відбувається, коли той самий "скульптор" ліпить сам себе у процесі особистого становлення, висікає і визволяє самого себе з того людського матеріалу (генетика, оточення, освіта, ціннісні запити, словесний горизонт, несвідомі бажання, що треба просяти крізь "сито" свідомого Я), який є у нього в розпорядженні. Всі його дії, прагнення (в тому числі воля і прагнення творити себе, пізнавати себе, діяти і перетворювати) виникають через те, що вони закладені в його природу як можливі. Людина-скульптор має можливість нехтувати, заперечувати чи, навпаки, докласти зусилля для їх реалізації, вдосконалення, розкриття, але вони так чи інакше "вмонтовані" в його природу. Це можна порівняти з певною комп'ютерною програмою, яка може бути активована завдяки добрій волі особистості, а може, навпаки, залишитись неактивованою. Людина несе відповідальність за даровану їй свободу навіть у тому випадку, якщо вона добровільно від цієї свободи відмовляється або заперечує саму її наявність у теоретичних конструкціях. Цей вибір робить сама людина.

Логічний і онтологічний сенс сутності та буття.

Якщо ми досліджуємо людину як суще, питаючи, чи є вона і що вона є, то існування і сутність виявляються аспектами реальності, що відрізняються понятійно. Їхня відмінність є щонайменше логічною різницею між понятійними змістами мислення. Але коли ми стверджуємо, що буття є основою сущого як такого, принципом, завдяки якому все відбувається визначено й оформлено, то тут під основою мається на увазі вже не лише логічний, а реальний (онтологічний) конститутивний принцип, тобто внутрішня основа буття сущого. Існування (буття) властиве дійсному сущому, воно є те, завдяки чому дійсне відрізняється від можливого.

Людина як кінцеве суще не є чистим, чи абсолютним, буттям у нескінченній повноті змісту. Вона є "ось буттям", "просвітом буття", таким скінченим буттям, яке розпитує про свій власний смисл і призначення в нескінченному горизонті буттєвих смислів. Саме завдяки своїй сутності (формі) людина виділяється як відносно з абсолютного, як кінцеве з нескінченного буття, як визначене з невизначеного. Сутність є, як зауважує Е. Корет, принципом обмеженості, негації нескінченного буття, його оформленням, виділенням і кристалізацією обмеженого "хто" з нескінченного "ніщо" (у даному випадку ми посилаємося на Гегеля, для якого чисте буття – це ніщо). [Coreth 1961].

Вище ми зазначали, що сутність людини, її субстанційність, що проявляється через Я, можна порівняти з геометричною крапкою, що не має лінійних розмірів (довжина, ширина, висота, вага). Подібно до того як геометрична крапка – це проекція метафізичної крапки як першопринципу, Я – це проекція невиразної субстанції (сутності людини). Ми можемо перенести цю аналогію на все суще. Сутність суцього – це також крапка. Світ народжується, починається з одиниці (Піфагор), що можна графічно позначити через крапку. З Одного (єдиного, простого та неподільного) виникає два. Через крапку можна провести пряму, дві прямі утворюють площину, три – об'ємне тіло і так далі. Але де ставиться найперша "крапка" світу (наприклад, точка сингулярності), якщо ще немає простору і часу, де її поставити? Відповідь може бути одна: крапка ставиться в надрах божественного буття-блага. Крапка-сутність належить буттю, обіймається й охоплюється буттям, зачинається, виношується і зароджується в бутті. Лоно буття годує і пестить природу речей, що йому належить. Будучи причетною до буття-блага, сутність-крапка сама стає чимось онтологічно благим від природи. Сутність людини як субстанції – це обмеження безконечності буття і водночас його провіт, щілина, крізь яку ми можемо подивитися на весь обшир буття, залитий світлом божественної любові. Зародившись, сутність-крапка вже не може померти, а триває у вічності, прагнучи возз'єднатися з іншою Крапкою на другому кінці безконечності і тим самим утворити безсмертний геометричний промінь. Крапка проста (не має частин) і нематеріальна, а відрізок прямої, що складається з безлічі нематеріальних крапок, є матеріальним об'єктом. Як із сукупності крапок, кожна з яких сама по собі є нічим з точки зору матеріального виміру, отримуємо дещо, що має матеріальний вимір? Як з нічого виникає "щойність", з простого – складне, з духовного – матеріальне, з небуття – буття? У цій геометричній побудові фігури, началом якої є крапка, приодчиняється таємнича догмата про божественне творіння світу "з нічого". Приодчиняється, але не позбавляє нас подиву, без якого неможливий процес філософування.

Сутність, виражена графічно як крапка, – це можливість (потенція). Можливість, згорнута в крапку, імпліцитно міститься в останній. Актуальність – крапка, що розгорнулася у сферу, тобто почала "рости" в усіх напрямках. Парменід писав про сферичність буття, а Ориген зазначав, що душа людини має форму сфери. Сфера – це телос розвитку крапки, напрямком траєкторії її смислового руху, мета еволюції. На візантійських та давньоруських іконах часто зображували прозору кристалуєву сферу ("зерцало"), в яку дивився ангел. Ця сфера – символ передбаченого, наперед накресленого божественним провидінням майбутнього світу і людини. Це те, чим належить стати, належне майбутнє [Марченко 2010].

Потенція може реалізовуватися і пізнаватися лише в акті існування. Сутність – це внутрішній принцип суцього, який наперед задає своєрідність його можливості буття. Ця можливість бути здатна перетворюватися на дійсність в акті буття. Однак драма людини полягає в тому, що в ній завдяки свободі волі передбачено розрив, розкол, незбіг між сутністю та існуванням. Собака не може перестати бути собакою, тобто самою собою. Вона не здатна втратити власну "собачу природу". Норма чи відхилення у поведінці тварини залежать від того, наскільки точно і вчасно підібране дресирування. Особливість людини полягає якраз у тому, що її не

можна надресирувати, щоб вона стала людиною. Вона здатна забувати про свою "людськість", хоча, звісно, людське існування ніколи не може повністю відірватися від власної сутності, адже це онтологічно неможливо. Мова йде лише про віддалення у незнанні чи нехтуванні. Але так само як не знати або нехтувати законами тяжіння не означає те, що ці закони реально не існують, так само ігнорування духовних законів існування не заперечує їх об'єктивно існуючий статус.

Водночас буття і сутність можуть розглядатися не логічно, як різні поняття за змістом, і не реально-онтологічно, як щось таке, що саме по собі "є", а як внутрішньо конститутивні принципи, завдяки яким суще є. Буття і сутність, поєднуючись, дають одну, реальну і конкретну, людську особу, яка, оскільки вона "є", сутнісно "єдина", тотожна із собою. У реальній самотності людини як суцього відмінність її принципів "знято" (Г. Гегель), тобто одночасно збережено та подолано, зведено до вищої єдності. Щось подібне описує третій закон діалектики про подвійне заперечення. Наприклад, у хімічних реакціях сполучення елементи зберігаються, але становлять єдність якоїсь нової дійсності (гідроген та кисень існують у зняттю вигляді у складі води як вищої єдності). Жива істота складається з різних речовин, які конститутивно входять до життєвих процесів, але в них "знімаються", тобто зберігаються у своїй своєрідності, позбавляючись, проте, самотійності у субстанціальній єдності життя як такого. Те саме відбувається в історичній, духовній та культурній сферах, в особистісному розвитку. Наприклад, в дитині присутні і водночас зняті у єдності генетичний матеріал, властивості, які вона успадкувала від батьків; в нації як політичній спільноті зняті ментальні та культурні характерні риси тих етносів, які складають цю націю, і так далі.

Єдність буття і цінностей.

Існує три фундаментальні властивості всього існуючого: єдність, істина, благо. Всі ці властивості можна інтерпретувати як начала (основи) ціннісної системи координат, утвореної парами протилежностей: єдність–партикулярність, істина–хиба, благо–зло. Ціннісні начала, або "ціннісні атрактори", нерозривно пов'язані з сутністю суцього, тобто його субстанційною основою. В даному випадку ми спираємося на М. Гайдеґґера, який, реконструюючи хід думок Ф. Ніцше у роботі "Європейський нігілізм", акцентує на тому, що істина виступає моральною категорією, а воля, яка спроектувала істину в ідеальний надчуттєвий світ, є моральною волею: "Якщо "істина", тобто істинне і дійсне, виводиться в деякий самосущий світ, то це істинне суще виступає як дещо таке, чому має підкоритися людське життя. Істинне є саме по собі належне і бажане" [Heidegger 1993: 79]. У нашій роботі ми погоджуємося з Гайдеґґером, що етика пов'язана із метафізикою, адже істина всього суцього як предмет метафізики виступає моральним ідеалом. Відповідно, демонтаж концепту істини через оголошення "смерті бога", тобто всього надчуттєвого, призводить не лише до знищення універсального морального ідеалу, знецінення традиційної ієрархії цінностей та релятивізації моралі, але й унеможливує "етичне" як таке, що не може існувати без сутнісно-належного полюсу буття.

Єдність. Крайнощі всеєдності та індивідуалізму.

Щоб зрозуміти зміст поняття "єдність", треба повернутися до логічного аналізу суб'єкта як субстанції – тобто незалежного носія властивостей. Коли я якось дію (пізнаю, волю, прагну), то в цьому інтенціональному акті я усвідомлюю, що це роблю саме я. Я є при-

чиною, суб'єктом всіх своїх дій, і я також знаю, що всі різноманітні акти, що відбуваються в той чи інший проміжок часу у єдності моєї свідомості, суть мої акти. Вони передбачають єдність Я у множинності актів, тотожність мене самого у різноманітності моїх проявів. Адже, що б я не робив, я як суб'єкт залишаюсь при цьому тим же самим.

З розуміння суб'єкта як єдності і самототожності можна за аналогією перейти до розуміння єдності суцього. Єдність має дві сторони, які доповнюють одна одну: "внутрішня єдність" як тотожність суцього із собою і "зовнішня єдність" як відмінність (нетотожність) з усім іншим. Єдність суцього, перш за все, є сутнісна єдність. Тут одразу постає питання про єдність не лише одного суцього, а всієї сукупної дійсності, тобто про всеєдність. Всьому, що є, притаманне буття, і отже, все узгоджується в бутті як своєму вищому принципі існування та організації. Можна сказати, що питання всеєдності, чи універсальності єдності, є одним з ключових питань в філософії. Давньогрецькі мудреці тлумачили "все" як єдність, зводили все існуюче до єдиних світових законів і пояснювали світ за допомогою всеохопної "праоснови всього" (arche). Згадаймо знамените "все є вода" Фалеса, де у короткій формулі міститься одразу три філософські категорії. "Все", тобто вся повнота реальності, все суще в його цілокупності. "С", тобто буття, реальність на противагу маренню, ілюзії, сновидінню. І нарешті, першопричина, тобто причина самої себе, – мінлива і рухлива стихія води, що, приймаючи різні форми, види і стани, залишається самою собою, тобто незмінним у змінному, вічним у тимчасовому, абсолютним у відносному, безсмертним у смертному. Архе забезпечує існування "всього" як єдності у різноманітті.

З часом філософські пошуки єдності світу загострюються до крайнощів суворого монізму. Так, наприклад, для Парменіда існує лише єдине, буття, що знаходиться в стані вічного спокою, тоді як всяка множина, рух і зміна одиничних речей є лише ілюзорна видимість. Такий самий монізм сповідують неоплатоніки Плотін та Прокл. Для них першою і вищою, божественною основою буття є "Єдине" (Одне), з якого шляхом еманациї (витікання чи випромінювання) відбувається все інше. За логікою світового руху усе одиничне і матеріальне знову має повернутися назад, щоб щезнути, об'єднавшись з праєдиним. Подібні паралелі можемо знайти і в доктрині індуїзму, де індивідуальне існування атмана як ілюзорне ототожнюється (розчиняється) з брахманом – абсолютною праосновою світу.

Іншою крайністю є ті філософські течії, в яких стверджується існування одиничних речей, фактів і заперечується реальність загального. Відтак реальна всеєдність світу розпадається на множину одиничних речей. Таким чином, у ціннісній системі координат можуть бути два полюси (крайнощі): всеєдність, що заперечує цінність одиничного, і плюралізм одиничного, яке не підпорядковується і не належить жодній єдності. Тоталітарний чи демократичний характер суспільства, держави чи цивілізації залежить від того, яке місце ідеологічна позиція займає на цій ціннісній системі координат. Причому тоталітарне мислення є наслідком як крайнощів всеєдності (крайнього монізму), так і крайнощів індивідуалізму.

Єдність та одиничне. Між крайнощами монізму і плюралізму можлива гармонія. Буття як принцип єдності всього суцього не скасовує єдності одиничного. Будь-яке одиничне суще існує в своїй буттєвій значущості, самотності індивідуального буття. Водночас

воно перебуває у складі виду або роду, взаємодіє з іншими речами, а понад це – належить всеосяжній спільності всього суцього в бутті. Множинність неможлива і немислима без єдності, відмінність – без спільності. "Спільність як єдність у множині може мати свою основу не у множині як такій, а тільки в єдності. *Єдність у множині передбачає єдність до множини*, тобто якість загальне підґрунтя буття, яке здійснює і обґрунтовує множину і відмінність, проте не скасовує їх у жорсткій всеєдності" (Coreth 1961: 50). Такий баланс універсального та індивідуального є умовою справжнього гуманізму. Етичним еквівалентом онтологічної єдності є моральна єдність, що включає в себе принципи єдності слова і діла, ціннісно-орієнтаційної єдності, соборності, солідарності, корпоративності, вірності, лояльності тощо. В усіх цих принципах наскрізною ідеєю виступає духовно-світоглядна єдність.

Благо та істина. Благовоління.

Онтологія, гносеологія й етика – це різні грані єдиного кристалу буття. Процес пізнання того, що існує і є реальним, являє собою в той же час вольовий акт. Тому що, розпитуючи про щось, я хочу знати те, що я це не знаю, прагну розширити межі свого знання. Це прагнення дізнатись більше ніби "вмонтоване" в пізнавальний акт. Отже, пізнання є водночас і волінням. Пізнання і знання передбачають пізнаваність об'єкта, на який вони спрямовані ("інтелігібельність", або умоссяжність). Прагнення і воля, у свою чергу, передбачають привабливість свого об'єкта, тобто щось таке, що є гідним устремління, або саме по собі "бажане".

Ми можемо запитувати про все без обмежень. Ми прагнемо дізнатися про суще в його глибинній істинній сутності. Отже, все суще, наскільки воно є, виявляється пізнаваним, істинним і привабливим (бажаним) об'єктом, на який спрямована наша воля. В акті пізнання ми усвідомлюємо, що суще є чимось самим по собі гідним нашого стремління, тобто благим. Ці визначення істинного і благого є властивостями самого суцього: наскільки воно є, настільки воно є істинним і благим. У сутність людини закладено пошук і пізнання істини, а значить, водночас прагнення і дії з реалізації цього прагнення. Сама істина речей виступає для нас цінністю, тому ми, як пише Арістотель, і прагнемо до знання, а не до гадки. Тільки як прагнучі та діючі істоти ми здійснюємо самих себе, переводячи наші сутнісні потенції в сферу актуалізованої дійсності. Отже, прагнення знання і воління істини є апіорі прагненням і волінням чогось доброго, гідного самого устремління. "Практичне прагнення, свідоме воління і діяння йдуть далі – у напрямку до благого чи ціннісного [Werthafte], яке як таке спрямовує до себе і є гідним прагнення" [Coreth 1961: 93].

Таким чином, буття виступає першою і найфундаментальнішою цінністю. Все, що існує, вже в силу того, що воно є, володіє цінністю реального (на противагу видимому, ілюзорному, оманливому). Акт волі суб'єкта спрямований на цю реальність, яка постає "іншим" по відношенню до цього суб'єкта. Моральний аспект цього воління (інтенціонального акту) корениться в онтології, тобто реальності існування цього "іншого", якого ми розпізнали як дещо добре (об'єктивно самоцінне).

Буття-благо як єдину та істинну реальність можна розцінювати як священний дар людині. Всякий дар апіорі нічим не заслужений, бо є виявом безкорисливої любові даруючого. Цей акт дарування закликає людину до кроку назустріч: благоговіння, благо-дарування (вдячності) та зустрічного дару. *Тому сфера етичного починається з того моменту, коли ми здійснюємо й*

усвідомлюємо наше воління як благо-воління. У цьому акті ми реалізуємо можливість утвердити "інше" заради нього самого. Це емпатія, що в своїх граничних проявах досягає рівня любові, а отже, передбачає альтруїзм, жертвність і самозречення. "Воління в чистому і повному сенсі є не "схоплення цінностей", тобто воління захоплювати і володіти іншим заради мене, а "утвердження цінностей", тобто утвердження, визнання і схвалення буття іншого в його власному бутті і цінності, і тому в добродійному діянні (благоволінні) для іншого" (Е. Корет).

Благовоління є фундаментом любові. Любов можлива по відношенню до безумовної цінності духовно-особистісного буття Іншого. Любов починається з присутності, істотного ставлення до дійсності, тобто з поваги до самобутності кожного суцього, як унікальної і неповторної сутності. Така повага, у свою чергу, корениться у переконанні, що буття суцього є божий дар і милість, іншими словами – царина дивовижного. Адже "можливість бути" могла і не стати дійсністю, не відбутися, а речі могли так і залишитися на рівні потенції, в полоні небуття, якби Творець не звільнив би їх з цього полону.

Онтологічний статус інших речей як реально існуючих у своїй сутнісній само-бутності також задає всю подальшу тональність етичного ставлення. Хоча речі, на відміну від людей, не мають безумовної самоцінності, а мають відносну цінність (знаряддя праці, продукти харчування, одяг, засоби зв'язку тощо), суб'єкт також може стверджувати їх у власній цінності тим, що ставиться і використовує їх доцільно і відповідно до того, що вони самі є і для чого вони існують. На відміну від речей, які я можу використовувати як засіб для досягнення моїх цілей, цінність іншої особистості "є ціль сама по собі і ніколи не може використовуватися лише як засіб" (Кант). Тут воління проступає в своєму чистому буттєвому вигляді, як звернення до Іншого через утвердження його самоцінності в акті вдячності, благовоління та любові.

Коли ми говоримо про благовоління та любов, доцільно згадати вчення учня Макса Шелера Ганса-Едуарда Генгстенберга. Основне положення його релігійної антропології полягає в тому, що людина – істота, що має властивість "об'єктивності" ("посутності", "доцільності"). "Під об'єктивністю (Sachlichkeit) ми маємо на увазі ту позицію, яка передбачає звернення до предмета заради його власної самості, вільне від міркувань користі. Таке звернення до об'єкта може бути реалізовано у випадках споглядального розуміння, практичної дії або емоційної оцінки" [Hengstenberg 1957: 10].

"Об'єктивне" ставлення до суцього заради нього самого, згідно з Генгстенбергом, має свідчити про внутрішню узгодженість суб'єкта з природою навколишнього буття, коли, наприклад, людина, не переслідуючи жодних корисливих цілей, радіє самому буттю тварин і рослин як такому, бажає, щоб вони в своєму розвитку досягли свого призначення. Інакше кажучи, "об'єктивність" передбачає життя людини в безпосередній злитості та узгодженості зі світом речей і живих істот, в єдиному неусвідомленому пориві та "диханні" з ними.

За Генгстенбергом, "людина є істота, здатна до об'єктивності, яка знаходить себе в об'єктивності і покликає до об'єктивності" [Hengstenberg 1957: 41]. Генгстенберг показує, що людина, позбавлена об'єктивності, позбавляється і здатності поважати, любити, бути правдивою. Таким чином, існує нерозривний зв'язок об'єктивності з сутнісними якостями людини. Людина покликає і має відкритися в об'єктивній згоді з усіма

сферами буття, культурної дійсності. Зрештою, "настрій об'єктивності" поживає та формує всі сили та здібності людини – інтелектуальні, вольові, емоційні.

Об'єктивність-посутність виявляє себе в найрізноманітніших галузях культури, що, здавалося б, не пов'язані з етикою, зокрема й у конкретно-науковому пізнанні, тобто там, де предмет досліджується заради нього самого. Більш висока форма або ступінь об'єктивності здійснюється в моральній сфері, де як ціннісний критерій виступає любов. Тут у своїх судженнях мислитель спирається на шелерівське визначення любові як спрямованості на підвищення цінності Ти. Любов розуміється Генгстенбергом як завершення об'єктивності, і як така вона повинна бути в зародку будь-якого морального вчинку.

Висновки.

Отже, підсумуємо вищесказане. Умовами-можливостями морального суб'єкта, який володіє свободою волі і відповідає за свої вчинки, є людська сутність-субстанція. У свою чергу, кожна субстанція має основу і коріння в бутті. Трасценденталії буття – єдине, істинне і благе – доцільно трактувати з етичної точки зору як "верховні цінності". Наше знання і пізнання є завжди знанням-волінням, знанням-прагненням. У своєму пізнанні, рішеннях, вчинках ми передбачаємо, що суще є ціль, а отже, і цінність нашого прагнення і воління. Суще є гідне нашого прагнення і направляє, скеровує наші зусилля. Воно є благим, єдиним та істинним у своїй реальності. Воно також може сприйматися і розумітися як священний дар людині. Звідси випливає, що началом моралі, етичним аспектом знання-воління є благовоління й об'єктивність-посутність, безкорислива повага до цінності суцього (і зокрема, цінності Іншого) як вже априорі благого. Людина покликає об'єктивно ставитися до будь-якого буття, яке вона зустрічає. Але може цього і не зробити, діяти з діаметрально протилежних позицій і бути необ'єктивною. Якщо співчутлива об'єктивність досягає свого апогею в любові, то навмисна необ'єктивність – у ненависті. Людина, отже, має зважитися або на користь об'єктивності, або проти неї. Тим самим ці дві можливі форми поведінки – об'єктивність і необ'єктивність – передбачають свободу вибору і рішення і ту інстанцію, яка робить цей вибір, передбачає своє рішення. Такою ініціативною інстанцією є людська особистість як духовне начало, вільне від причинної обумовленості. Дух – це принцип, що сприяє об'єктивності. Якщо "цінності життя" (М. Шелер) егоцентричні і суб'єктивні, то "духовні цінності" (М. Шелер) тяжіють до об'єктивності. При цьому корінням об'єктивності-посутності є сама людська суб'єктивність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гете, Й.-В. (1981). *Фауст*. Київ, Дніпро, 386.
- Макінтайр, Е. (2002). *Після чесноти: Дослідження з теорії моралі*. Київ, Дух і літера, 436.
- Марченко, Д. (2010). Іконографія ангелів. Як зобразити невидиме. URL: http://surf.li/digfa_
- Чорноморець, Ю. (2004). Основні категорії патристичної метафізики. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ, Центр духовної культури, 42, 50–77.
- Coreth, E. (1961). *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck / Wien / München, Tyrolia-Verlag, 672.
- Deleuze, G. (1987). Introduction: Rhizome. *Deleuze, G. & Guattari, F. A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. B. Massumi. University of Minnesota Press, 3–26.
- Derrida, J. (2007). *Jacques Derrida: Basic Writings*. Ed. by Barry Stocker. Routledge, 456.
- Foucault, M. (1969). What is an Author? URL: https://www.open.edu/openlearn/pluginfile.php/624849/mod_resource/content/1/a840_1_michel_foucault.pdf



Fromm, E. (1961). *Marx's concept of man*. New York, Frederick Ungar Publishing, 1–85. URL: <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/index.htm>

Gilson, É. (1971). *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Trans. E. Bullough. URL: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/gilson/>

Heidegger, M. (1993). *Ten basic writings*. HarperCollins, 464.

Hegel, G. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, 650.

Hengstenberg, H.-E. (1957). *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, 370.

Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Harvard University Press, 420.

Hood, B. (2012). *The Self Illusion: Why there is no 'you' inside your head*. HarperCollins, 349.

Kant, I. (1990). *Critique of practical reason*. Liberal Art Press, 390.

Losev, A. (2003). Twelve Theses on Antique Culture. Translated to English by Oleg Kreymer and Kate Wilkinson. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. Vol. 11, 1, 55–70.

Löwith, K. (1998). *Martin Heidegger and European Nihilism*. Ed. by R. Wolin. Columbia University Press, 304.

Maritain, J. (1947). *Existence and the Existent*. Trans. by Lewis Galanter and Gerald B. Phelan. Image Books division of Doubleday & Co., 270.

Maximus the Confessor (1985). *Selected Writings (Classics of Western Spirituality)*. Ed. George C. Berthold. Paulist Press, 256.

Scheler, M. (1950). *Nature et formes de la sympathie*. Paris, Payot, 384.

Sumit, P. (2019). Why did Jean Paul Sartre turn a believer prior to his death? URL: <https://www.milligazette.com/news/Opinions/16321-why-did-jean-paul-sartre-turn-a-believer-prior-to-his-death/>

REFERENCES

Goethe, J.W. (1981). *Faust*. Kyiv, Dnipro (in Ukrainian).

MacIntyre, A. (2002). *After virtue*. Kyiv, Duh i litera (in Ukrainian).

Marchenko, D. (2010). Ikonohrafiya anheliv. Yak zobrazty nevydymy [Iconography of angels. How to depict the invisible]. Retrieved May 20, 2012. URL: <http://surf.li/digfa>.

Chornomorets', Y. (2004). Osnovni katehoriyi patrystychnoyi metafizyky. [Main categories of patristic metaphysics]. *Mul'tyversum. Filosofs'kyi al'manakh*. Kyiv, Tsentr dukhovnoyi kul'tury, 42, 50–77.

Coreth, E. (1961). *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck / Wien / München, Tyrolia-Verlag.

Deleuze, G. (1987). Introduction: Rhizome. *Deleuze, G. & Guattari, F. A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press, 3–26.

Derrida, J. (2007). *Jacques Derrida: Basic Writings*. Edited by Barry Stocker. Routledge.

Foucault, M. (1969). What is an Author? URL: https://www.open.edu/openlearn/pluginfile.php/624849/mod_resource/content/1/a840_1_michel_foucault.pdf

Fromm, E. (1961). *Marx's concept of man*. New York, Frederick Ungar Publishing, 1–85. URL: <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/index.htm>

Gilson, É. (1971). *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. URL: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/gilson/>

Heidegger, M. (1993). *Ten basic writings*. HarperCollins.

Hegel, G. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.

Hengstenberg, H.-E. (1957). *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart.

Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Harvard University Press.

Hood, B. (2012). *The Self Illusion: Why there is no 'you' inside your head*. HarperCollins.

Kant, I. (1990). *Critique of practical reason*. Trans. by Lewis White Beck. Liberal Art Press. URL: https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/bc_Arendt_Kant_CritiquePracticalReason.pdf

Losev, A. (2003). Twelve Theses on Antique Culture. Translated to English by Oleg Kreymer and Kate Wilkinson. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. Vol. 11, 1, 3–47.

Löwith, K. (1998). *Martin Heidegger and European Nihilism*. Columbia University Press.

Maritain, J. (1947). *Existence and the Existent*. Image Books division of Doubleday & Co.

Maximus the Confessor (1985). *Selected Writings (Classics of Western Spirituality)*. Paulist Press.

Scheler, M. (1950). *Nature et formes de la sympathie*. Paris, Payot.

Sumit, P. (2019). Why did Jean Paul Sartre turn a believer prior to his death? URL: <https://www.milligazette.com/news/Opinions/16321-why-did-jean-paul-sartre-turn-a-believer-prior-to-his-death/>

Надійшла до редколегії 19.10.22

Andriy Morozov, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor
Kyiv National University of Trade and Economics,
19, Kyoto Street, Kyiv, 02156, Ukraine

TRANSCENDENTAL FOUNDATIONS OF ETHICS: FROM METAPHYSICS OF MORAL SUBJECT TO 'TRANSCENDENTALIA' AS SUPREME VALUES

The article explores the transcendental conditions of the possibility of the Self as a subject of moral consciousness and ethical relations between the Self and the Other. The postmodern methodology of deconstruction of onto-theo-teleo-phallo-logo-centrism, which theoretically makes ethics impossible, is subject to criticism. The need to return to the transcendental way of philosophizing, and in particular – the metaphysics of essence, is substantiated. An ethical relationship appears when the pole of the essential is realized as the pole of the proper. The article deals with the structure of substance, which consists of matter and form, possibility and actuality. The self is a mental projection of a substance as a metaphysical principle, just as the dot we use in geometry is a graphic projection of a metaphysical principle that has no quantitative parameters (length, width, height, weight, temporal characteristics). Human substance as the whole, by definition, is greater than the mechanical sum of accidents. It acts as their inner principle of existence and organization, without which they would not have formed the unity of this particular finite human person. Anti-metaphysical philosophers criticized the concept of substance as something that is not accessible to our ordinary sensory observation. Substance is never given in sense perception alone. However, this does not prove that such a concept has no real basis. On the contrary, it convinces us that our experience consists not only of sensuously perceived, but also of spiritual-intuitive knowledge. The origin of such a concept as a substance is rooted in real personal experience. It is noted that the classical metaphysical philosophical tradition, contrary to widespread clichés, emphasizes the primacy of existence over essence. Being is the basis of being, the logical and ontological constitutive principle of its existence. Transcendentalia – unity, truth and goodness – are interpreted as value poles of attraction, or attractors. Being is understood as a sacred gift to man, which we will to know in its truth and goodness. The ethical aspect of knowledge-will is benevolence, respect for the value of being as a priori good. Benevolence is the foundation of love as a selfless attitude towards the identity and unconditional value of the spiritual and personal existence of the Other. It means substantively objective, open attitude towards the world.

Keywords: center, deconstruction, essence-substance, self, moral subject, ethical, transcendentalia, being, supreme values, objectivity, benevolence.