

УДК 111.8:378.015  
DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2024.1\(14\).08](https://doi.org/10.17721/UCS.2024.1(14).08)

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, канд. філос. і матем. наук, доц.  
ORCID ID: 0000-0002-4029-5240  
e-mail: slavichek27@gmail.com  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Сергій ГУДКОВ, канд. філос. наук, доц.  
ORCID ID: 0000-0002-1948-9630  
e-mail: hudoksergey@gmail.com  
Державний торговельно-економічний університет, Київ, Україна

## ОНТОЛОГІЧНІ ПІДГРУНТЯ МОРАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ. ЧАСТИНА II

**Вступ.** Забуття проблематики буття, викреслювання ідеї буття зі світогляду сучасної людини, орієнтація на індивідуалістично-гедоністичні практики призводять до звуження повноти особистості, дегуманізації її морально-духовного виміру, відчуження від власної сутності. Поворот мислення до буття, до його сутнісних основ дозволить знайти надійний онтологічний фундамент для моральної культури, розхитаної внаслідок скептицизму та нігілізму, а людині – здійснити екзистенційний поворот у пошуках втраченої сутності. Метою статті є дослідження онтологічних основ моральної культури. Завданнями першої частини статті є дослідити онтологічний каркас моральної культури, фундаментальні осі, на яких вона ґрунтується; завданнями другої частини статті – проаналізувати моральні поняття свободи, совісті, гідності і рівності крізь призму онтологічного каркасу.

**Методи.** У статті використано історико-філософський та компаративний метод, а також методи генеалогії і герменевтичні методи інтерпретації. Загальною парадигмою дослідження є трансцендентальна анти-позитивістська традиція філософування.

**Результати.** Показано, що параметри реальності, її внутрішньої структури задаються онтологічним каркасом, а саме: осями сакрального і профанного, єдиного і множинного, феноменального і сутнісного (належного). Підкреслено фундаментальний зв'язок етичного і онтологічного, у якому буття людини є завжди моральним буттям. Від нашого розуміння буття залежить моральна культура, наші уявлення про добро і зло. Моральні поняття мають онтологічний характер, указують на об'єктивну ціннісну реальність, "матеріальне апіорі". Зазначено, що онтологічна гідність включає в себе формальний та матеріальний (змістовний) аспекти, передбачаючи наявність онтологічної рівності всіх людей, онтологічної свободи та онтологічного сумління.

**Висновки.** Бачення буття як священного дару уможливило онтологічну гідність людини, тобто її невідчужену трансцендентальну само-бутність. Бачення священного дару буття в єдності різноманіття передбачає бачення онтологічної рівності всіх людей, що, будучи різними, водночас рівні, оскільки всі вони обдаровані буттям. Онтологічна рівність людей потребує певного "спільного знаменника" людства, що може варіюватися залежно від обраної парадигми. Змістовним вираженням онтологічної гідності є онтологічна свобода, яка полягає в здатності людини говорити світові трансцендентальне "так" чи "ні", обирати між буттє-центричним та егоцентричним способами існування. Усвідомлення двох полюсів буття – сутнісного і феноменального – породжує онтологічну совість: тривогу особистості стосовно автентичності власного буття та провини за те, що вона не стала самою собою.

**Ключові слова:** онтологічний каркас, онтологічний спільний знаменник, буття як священний дар, онтологічна рівність, онтологічна гідність, онтологічна свобода, онтологічне сумління, трансцендентальна батьківщина.

### Вступ

#### Герменевтичне коло знання-буття

У першій частині нашої статті ми писали про наявність у людини до-рефлексивного (до-філософського і до-теоретичного) морально-екзистенційного "налаштування" на буття загалом. Ми описали його як трансцендентальне "так" або "ні", фундаментальне першорішення, яке передує усім іншим подальшим життєво-практичним рішенням. Згодом екзистенційне налаштування, за певних умов, концептуально оформлюється у філософське вчення, у розвинуту філософську систему, але остання неодмінно виростає з цього стихійно-інтуїтивного онтологічного досвіду. Ми також зазначали, що одним з базових параметрів онтологічного досвіду, його "каркасу", є онтологічна вісь "священне-профанне". Наше місце на цій осі може бути зумовлене або позитивним досвідом співпричетності до священної таємниці буття, або навпаки негативним досвідом богопокинутості (відсутність досвіду – теж досвід).

В ідеалі, у великих мислителів, які досягли статусу мудреця, генія, пророка чи святого, знання і буття утворюють герменевтичне коло, яке ґрунтується на принципі їхньої вихідної тотожності, сформульованому Парме-

нідом: "мислити і бути – одне". Відтоді філософське вчення стає життєвою програмою, а філософська теорія – відповідним способом життя, який утілює життєву програму на практиці. У такому випадку сама постать мислителя-філософа виражає принцип "medium is the message", коли вчитель стає духовним наставником для власних учнів. Учитель виступає не просто посередником для передачі знань, а ключовою фігурою, яка формує світогляд, цінності та способи мислення учнів. Учитель може слугувати взірцем і джерелом натхнення, впливаючи на особистісний розвиток учнів. Інакше знання залишається безплідним і нежиттєздатним, у крайшому разі інтелектуальною забавою, "грою в бісер". Повторимося, що в ідеалі, який реалізується в поодиноких випадках видатних особистостей, ми досягаємо кола: буття (вихідний онтологічний досвід, смисловий ескіз) – знання (раціональне оформлення цього досвіду, формування раціональної картини світу) – буття (підтвердження на практиці дієвості та ефективності теорії, прагнення передачі власного досвіду іншим як утілення турботи за весь світ). Буття як останній і перший елемент тріади імпліцитно містить в собі моральний компонент.

Утім, навіть якщо не брати видатних людей, а звернутися до середньостатистичної практики, то варто і тут підкреслити фундаментальний зв'язок етичного і онтологічного. Буття людини є завжди моральним буттям, де вже апіорі присутня ієрархія цінностей та система моральних координат. Бути – означає бути кимось або чимось, діяти в певний спосіб, що імпліцитно передбачає знання того, що я *повинен* робити, тобто певну етику поведінки. Від того, яким буде наше розуміння буття, залежить те, якою буде наша моральна культура, наші уявлення про добро і зло, справедливе і несправедливе, гідне і негідне, моральне і аморальне тощо. Усі моральні поняття починаються з цього буттєвого коріння, усі вони мають онтологічний характер, тобто вказують на об'єктивну ціннісну реальність, "матеріальне апіорі" (у термінах М. Шелера). Розуміння буття може бути різним: побутовим, науково-теоретичним, художньо-естетичним, містичним тощо, однак воно завжди закладає основу етосу.

Можна підсумувати наші роздуми цитатою П'єра Адо: "...філософська школа відповідає вибору певного способу життя, певного життєвого вибору, або екзистенційної преференції, що вимагає від індивіда радикальної зміни всього життя, повного перетворення; вона відповідає зрештою бажанню *бути і жити певним чином* [курсив наш]. Ця екзистенційна преференція, у свою чергу, передбачає певне бачення світу, і завдання філософського дискурсу – розкрити та раціонально обґрунтувати і цю преференцію, і це уявлення про світ. Отже, теоретичний філософський дискурс народжується з первинної екзистенційної преференції і знову приводить до неї, оскільки силою своєї логічної переконливості, силою свого впливу на слухача він спонукає вчителів та учнів жити згідно з їхнім початковим вибором, можна сказати, що він втілює в собі якийсь життєвий ідеал" (Hadot, 2002, p. 18).

**Мета статті.** У другій частині нашої статті ми покажемо, як фундаментальні поняття гідності, рівності, свободи та сумління, які традиційно прийнято вважати прерогативою філософської етики, пов'язані із проблематикою буття та онтологічного каркасу і відтак стають поняттями онтологічними.

**Огляд літератури.** Спираючись на праці Платона, Фоми Аквінського, І. Канта, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, М. Гайдеґґера, Дж. Гердера, П. Тілліха, М. Фуко, С. Аміна, Й. Зізіюласа, В. Малахова, Г. Гессе та ін., крізь призму онтологічного каркасу та його фундаментальних осей: священне-профанне, єдине-множинне, сутнісне-феноменальне – розглянемо онтологічний вимір поняття людської гідності в її формальних та змістовних виявах за допомогою низки суміжних понять, таких як: "онтологічна рівність", "онтологічна свобода" та "онтологічна совість".

#### Методи

У статті використано історико-філософський та компаративний метод, а також методи генеалогії і герменевтичні методи інтерпретації. Загальною парадигмою, у руслі якої проведено наше дослідження, є трансцендентальна анти-позитивістська традиція філософування.

#### Результати

**Онтологічна гідність.** Гідність – це елемент моральної самооцінки людини, її самоповаги до себе як до безумовної цінності, певної якості, що не можна виміряти кількісно. Гідність – це абсолютна цінність, що не допускає жодного еквіваленту. Її не можна купити чи продати як звичайну річ, бо вона не має ринкової вартості. Саме тому, як стверджує І. Кант, одна людина не

може бути використана іншою лише як засіб, бо людина – це завжди ціль (Kant, 2002). Поняття гідності, на думку В. А. Малахова, "утверджує принципову цінність індивіда як людини взагалі, як представника людства" (Малахов, 2004, с. 113). Як підкреслює філософ, коли ми говоримо про цінність людини, ідеться не про те, що кожна людина повинна заслужити "право на гідність" власними вчинками, які розкрили б її людську природу. Гідність не заслуговується, бо вона не стосується емпіричної площини, а "має характер презумпції (попереднього визнання)" (Малахов, там само). Іншими словами, якщо продовжити думку Малахова, людська гідність є трансцендентальною основою будь-якого культурно-історичного етичного, політичного і правового дискурсу "прав і свобод людини".

Онтологічний характер гідності означає те, що буття кожної людини передусім розділенню на добро і зло, прекрасне і потворне, своє і чуже, корисне і шкідливе. У бутті ціннісні розділення апіорі зняті, бо на перший план виходить тільки те, що людина отримала своє власне буття, вона стала само-бутньою. Вона є (хоча її могло не бути), вона є саме такою, якою вона є (хоч могла бути іншою), тому її буття вже на до-ціннісному рівні є гідним, об'єктивно благим.

Якщо поглянути на проблему гідності крізь призму осі священне-профанне онтологічного каркасу, то ми неодмінно дійдемо висновку, що буття кожної людини є священним даром. З цього приводу Фома Аквінський використовує таку коротку формулу: "Бог, даючи буття, водночас створює те, що це буття може сприйняти" ("Deus simul dans esse, productit id quod esse recipit") (De potentia q. 3, a. 1 ad 17) (Thomas Aquinas, 2017). Водночас кожна сутність отримує своє буття як дар: "Щойність або сутність не є своїм власним буттям, а річчю, яка субситує<sup>1</sup> лише в участі у власному бутті" ("Sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato") (Super librum de causis, lect. 7) (Thomas Aquinas, 2017). Водночас Бог як перша сутність (першопричина) не причетний до чогось; Він є само-буттям, Його буття є над-сутнісним (над-субстанційним) і цілком невизначним.

З цитованого уривка можна побачити, що існує фундаментальна різниця між буттям через участь і буттям самим по собі. Останнє є тим, хто дарує, а перше є тим, хто приймає цей дар. У кожній миті реального існування сущого прихована сила само-буття ("ipsum esse"). У самому джерелі нашого існування ми можемо внутрішньо споглядати екзистенціальну силу Творця всього сущого. Наша відносна самобутність ґрунтується на абсолютній само-бутності Творця, без якої ми перетворилися б на ніщо. Наше власне існування насправді видається невимовно таємничим і величезним. Коли ми приймаємо дарунок буття, ми можемо розуміти його

<sup>1</sup> Дієслово "subsisto" можна перекласти як "самостійно існувати", указуючи на внутрішнє, самодостатнє існування субстанції незалежно від зовнішніх акциденцій. У схоластичній філософії це поняття асоціюється з ідеєю субсистенції (subsistentia), яка описує основу існування субстанції, тобто існує незалежно сама по собі і не потребує жодних зовнішніх атрибутів або акциденцій. З іншого боку, "existo" описує більш зовнішній аспект існування, такий як вияв або реалізація субстанції. Це дієслово пов'язане з екзистенцією (existentia), яка описує акт існування субстанції у світі. Отже, основна різниця між цими поняттями полягає в тому, що екзистенція акцентує на процесі і реалізації існування в зовнішньому світі, тоді як субсистенція зосереджується на внутрішній самодостатності та незалежності субстанції.

цінність або не помічати її, бути вдячним за отриманий дар чи нехтувати ним. Ми можемо зайняти на осі профанне-сакральне навіть крайню атеїстично-нігілістичну позицію, заперечивши наше буття як дар і приписавши його випадковій грі сил природи (на цій інтуїції будуються концепції спонтанної самоорганізації матерії). Утім, усі ціннісні шкали, якими ми користуємося, є психологічно, історично та культурно детермінованими, тоді як онтологічна гідність буття як дару є поза-історичною та трансцендентальною.

Онтологічна гідність передбачає бачення *множинності* неповторних сутностей у єдності буття як священного дару. Це виступає первинною умовою будь-якого діалогу між "Я" та Іншим. Без різноманітності неповторних суцільних в лоні буття гідність не була б можлива, адже тоді все існує перетворилося б на нерозчленовану тотальність. Кожне неповторне "Я" в єдності буття постає як суще, що отримало своє буття як дар, було звільнено з полону небуття, немов скульптура, звільнена з полону мармуру митцем (метафора Ренесансу): "Я бачив ангела в мармурі та висікав камінь, поки не звільнив його" (Michelangelo Buonarroti, 2009).

Онтологічна гідність передбачає бачення світу не лише з перспективи того, що є, а й з того, що могло бути і мало бути. Онтологічна гідність народжується на перетині протилежних полюсів буття: феноменального і сутнісного, актуального і потенційного, профанного і сакрального. Найповніше за все онтологічна гідність розкривається в межах *метафізичної традиції*, де постулюється, що кожна людська особа, крім феноменального (емпіричного) виміру, наділена ще й внутрішньою сутністю ("формою"), яка потенційно закладена, але яку *належить* актуалізувати. Саме ця апіорна "форма", на нашу думку, є тим, завдяки чому особистісне буття є неповторним та унікальним, а отже – і онтологічно гідним. Кожна особа може втратити моральну гідність ("утрата обличчя"), але ніколи не може бути позбавленою онтологічної гідності, бо вона вже апіорі є завдяки наперед-даній внутрішній сутності. В емпіричній площині особистість обирає екзистенційний вектор свого існування, моральні чи аморальні способи поведінки, розкриття чи приховування власної людської сутності, але вибір завжди розгортається в горизонті наданих сутнісних (потенційних) можливостей.

Таким чином, для метафізичної картини світу кожна особистість має два рівні свого буття: рівень сутнісно-трансцендентальний (який водночас є і можливістю, і належним) та рівень емпіричний, екзистенційний, феноменальний. Можливість тут завжди більша, аніж дійсність. Застосовуючи іудео-християнську термінологію, перший рівень називають "образом Бога", а другий – "подобою Бога". Людина не може скасувати образ, бо він закладений в неї апіорі як можливість стати собою, однак від неї залежить, чи буде вона прагнути до подоби (уподібнення) з Богом, тобто увідповіднити своє емпіричне існування трансцендентальній сутності (первинному Божому замислу і промислу).

Якщо ж на осі "сутнісне-феноменальне" онтологічного каркасу ми зсуваємося повністю в бік феноменального, ігноруючи сутнісний полюс, а на осі "сакральне-профанне" – у бік профанного, ігноруючи сакральний полюс буття, тоді про жодну онтологічну гідність не може йтися. У такій позитивістській картині світу людина – це сума того, що вона робить: актуальне без потенційного, феноменальне без сутнісного, профанне без священного, "поверхня" без "глибини". Подібний реду-

кований погляд, на нашу думку, дегуманізує людину, позбавляє її буття повноти смислу.

**Онтологічна рівність.** Онтологічна гідність включає в себе формальний та матеріальний (змістовний) аспекти. Формальний аспект гідності передбачає наявність онтологічної рівності всіх людей. Змістовний аспект передбачає наявність онтологічної свободи та онтологічного сумління. Розглянемо ці аспекти більш докладно. Щойно ми зазначали, що бачення священного дару буття в єдності різноманіття є головною ознакою онтологічної гідності. Така єдність різноманіття водночас передбачає бачення онтологічної рівності всіх людей, які, будучи різними, водночас є рівними один одному з огляду на те, що вони є, тобто тому що всі вони наділені (обдаровані) буттям. Концепція *haecceitas* ("цеїсність"), запропонована Дунсом Скотом, виступає важливою ланкою для поєднання ідеї онтологічної рівності всіх людей з їхньою унікальністю: "Складне ціле є єдиним буттям, але включає безліч часткових буттів; хоча ціле є єдиним сущим, а все ж таки воно має безліч часткових суттєвостей" ("Totius compositi est unum esse, et tamen includit multa esse partialia; sicut totum est unum ens, et tamen multas entitates partiales habet"). *Haecceitas* є тим, що надає кожній особі її унікальну ідентичність, але водночас це поняття не заперечує їхньої фундаментальної рівності на рівні буття: «Вона є форма, завдяки якій складове ціле є "ось це суще"» («Et illa forma est, qua totum compositum est 'hoc ens'») (Joannes Duns Scotus, 1639, p. 649). Граничним прикладом такої онтологічної рівності є індуїстська формула школи адвайта-веданти "атман є Брахман" ("Мандукья-упанишад" 1.2 "Атхарваведи"), де повністю нівелюється "цеїсність" (*haecceitas*) як дещо ілюзорне, а все індивідуальне оголошується виявом єдиної божественної реальності.

Онтологічна рівність прокладає шлях до емпатії, співчуття, братерства, любові, милосердя тощо. Розуміння світу як єдності множинного означає вихід за межі егоцентризму, повагу до іншого альтернативного способу мислення. Справжня толерантність, її філософське підґрунтя випливає із онтологічної рівності, із усвідомлення того, що кожен індивід належить царству буття як унікальне суще серед інших суцільних, що буття кожного дорогоцінне, що воно є кінцевим і смертним. Дорогоцінність людського буття, повага до нього, впливає саме із цієї конечності. Зумовленість і тимчасовість людей, що існують в океані безумовного абсолюту, означає також їхню слабкість, немічність, але водночас і велич. (Пригадується метафора людини як "мислячого очерету" Б. Паскаля). Немічність усіх суцільних, яким дароване буття (час), спонукає до жалю і співчуття до кожного. Немічність і тимчасовість потребує захисту і турботи. Сама турбота як така виростає з тимчасовості і конечності людини як сущого. Недарма Гайдеггер, називаючи людське існування "ось-буттям", характеризує його як "буття-у-напрямку-смерті" (*being-towards-death*) і водночас як онтологічну "турботу" (Heidegger, 1979).

Онтологічна рівність людей передбачає наявність якогось спільного "онтологічного знаменника людства"<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Спільний онтологічний знаменник – концепт, який ми пропонуємо в нашому дослідженні джерел моральної культури для опису фундаментальної реальності, що лежить в основі всіх явищ. Інакше кажучи, він є способом пошуку або визначення того, що є спільним і основоположним для всіх форм існування, незалежно від їхньої мінливості чи різноманітності. У філософії та релігії цей принцип дозволяє розкривати зв'язки між різними феноменами, надаючи їм універсального сенсу і цілісності.

перед яким вони будуть рівними. Залежно від філософської чи релігійної системи це може бути:

- природа речей, логос, фатум (антична традиція),
- природа Будди, Дао (далекосхідна традиція),
- божественний розум, Христос-Логос, Церква як Тіло Христове (монотеїстична традиція),
- абсолютна ідея (гегельянство),
- родова сутність людини (марксизм),
- закон у широкому сенсі слова: наприклад, закони природи, закони розуму, суспільні закони тощо (просвітницька традиція).

При цьому, спільний онтологічний знаменник не передбачає однаковості та скасування унікальності. Філософську апологію рівності можна простежити ще з часів античності, зокрема в Сенеки:

"Я радий дізнатися від тих, хто приходить від вас, що ви живете в дружніх стосунках зі своїми рабами. Це личить такій розумній і добре освіченій людині, як ти. "Вони – раби", – заявляють люди. Ні, скоріше вони чоловіки. "Раби!" Ні, товариші. "Раби!" Ні, вони невибагливі друзі. "Раби!" Ні, вони наші товариші-раби, якщо врахувати, що Фортуна має рівні права як на рабів, так і на вільних людей" (Seneca, 2013).

У Сенеки ми бачимо апеляцію до надіндивідуальної інстанції – Фортуни, яка дає підставу говорити не лише про соціальну, але й онтологічну рівність. Однак, якщо Фортуна – красивий міфологічний символ, то термінологічно більш "строгим" її філософським аналогом є субстанція. Поняття субстанції є класичним прикладом "спільного онтологічного знаменника", який уможливує онтологічну рівність. Наприклад, за Р. Декартом, які б не були індивідуальні особливості кожної конкретної людини, її мислення і пізнання взагалі можливі лише тому, що в їх основі лежить єдина мисляча субстанція (*res cogitans*). Таким чином, всі люди онтологічно рівні, бо вони належать до цієї мислячої субстанції.

В І. Канта аналогом мислячої субстанції як основи індивідуальних емпіричних властивостей пізнавального суб'єкта є т. зв. "трансцендентальний суб'єкт", тобто певні апіорні, необхідні та універсальні форми мислення, завдяки яким досвід індивіда впорядковується і отримує трансцендентальну єдність. По суті, якщо з мислення людини усунути індивідуальні психологічні, соціокультурні характеристики, прибрати навіть поняття "Я", то ми отримуємо чисту суб'єктність, основу будь-якої суб'єктності взагалі, "чистий розум" (філософська лінія Декарт-Кант-Гуссерль). У цій оптиці всі емпіричні суб'єкти при всіх їх відмінностях на феноменальному рівні виявляються рівними на сутнісному рівні, бо їхньою основою виступає трансцендентальний суб'єкт (або в термінах метафізики проста, неподільна, єдина мисляча субстанція).

Філософсько-богословська парадигма називає цю мислячу субстанцію розумною душею. Так само як у трансцендентального суб'єкта є вроджені апіорні форми мислення, так і в душі кожної людської істоти є апіорна структура. Наприклад, європейська інтелектуальна традиція (греко-римський світ, християнство) звикли виокремлювати певні частини або рівні душі. Паралелі між ученнями про три частини душі в Платона, Аристотеля, св. Отців Церкви напрошуються самі собою. Хоча докладний компаративний аналіз їхніх учень про душу не входить в завдання цієї статті, можна одностайно сказати, що для всіх учень спільним є погляд, що апіорні структури (здатності) душі притаманні всім людям від народження, незалежно від того, як конкрет-

ний індивід їх використовує чи втілює. Всі люди як розумні мислячі істоти рівні в сенсі володіння цими апіорними душевними структурами.

Ще більш глибокою основою онтологічної рівності є не сама мисляча субстанція (душа), притаманна кожній людині від народження, а над-субстанціональна основа душі. У досократиків – це Логос, в Аристотеля – "форма форм", у системах об'єктивного ідеалізму – це божественний Абсолют. У християнській теології проблема рівності всього людства розв'язується через другу іпостась Бога-Трійці, а саме через постать Христа, який є втіленим у плоті одвічним Словом (Логосом) Бога. Ідея Бога, що став людиною, пожертвував собою за всі гріха людства, помер та воскрес, уможливує рівність всіх людей як братів і сестер во Христі, як членів Тіла Христового (Церкви), які, так само як і Христос, воскреснуть. Апостол Павло зазначає з цього приводу: "Де нема ні єлліна, ні юдея, ані обрізаного, ані необрізаного, ані поділу між народами, ані раба, ані вільного, але все й у всьому Христос" (Колосян 3:11). Це означає, що всі рівні перед Судом Божим (тобто вищою справедливістю) у момент всезагального воскресіння.

У літературі та образотворчому мистецтві "спільним знаменником людства" є смерть, де примиряються та усуваються драматичні, соціальні чи психологічні суперечності життя. Так, наприклад, у трагедії В. Шекспіра "Ромео і Джульєтта" лише смерть двох закоханих змогла примирити дві ворогуючі родини Монтеккі і Капулетті, "зрівняти" їх у спільному горі.

Підсумовуючи тему онтологічної рівності, наведемо знаменитий філософський символ фонтану, автором якого є Григорій Сковорода. Цей символ демонструє діалектику рівності і нерівності. Фонтан означає божественну "невидиму натуру" (*natura naturans*), що розлита у видимій природі (*natura naturata*). Бог як джерело премудрості однаково "розлитий" у всьому стущому, однак кожна людина по різному вміщає цю премудрість в себе, має різні благодатні дари від Бога. "Бог багатому подібний Фонтану, що наповнює різноманітні посудини по їхній місткості. Над Фонтаном напис такий: "Нерівна всім рівність". Ллються з різних трубок різні потоки (струмки) в різні посудини, навкруг Фонтана стоячі. Менший посуд менше має, але в тому рівний є більшому, що рівно є повний" (Сковорода, 1973, с.132).

**Цивілізаційна рівність і трансцендентальна батьківщина.** Крім онтологічної рівності кожного індивіда, ми також можемо визнати онтологічну рівність між націями, расами та цивілізаціями. Теоретичні основи ідеї цивілізаційної рівності заклали у ХХ ст. А. Тойнбі, О. Шпенглер, С. Гантінгтон та ін., піддавши критиці ідею моноцентричності та висунувши альтернативну ідею поліцентричності розвитку людства, наявність множини "історій". Якщо європоцентризм апіорі передбачав нерівність цивілізацій (*The West and the rest*), де одна цивілізація береться за норму та еталон, авангард історії, а інші (*the rest*) приречені довічно відставати від цього "авангарду" (Фергюссон, Маркс, Белл), то поліцентрична модель будується на принциповій рівності (рівнозначності) усіх цивілізацій та відсутності єдиного цивілізаційного стандарту (Amin, 2010).

У цьому контексті варто згадати романтичну доктрину Дж. Гердера. Вона ґрунтується на концепції "національного духу", "генія народу", який виражається в культурі, менталітеті, мові та соціальному житті. Усьому народу загалом та кожному його представнику властивий спільний дух: він формує історію та керує етосом нації. Саме національний дух робить різних людей на-

лежними до однієї нації як трансцендентальної сутності. Гердер також стверджував, що дух нації дається Богом під час створення, бо "нації – це думки Бога" (Herder, 2007). Незважаючи на те, що "думки" очевидно різні, це думки-наміри одного й того самого абсолютного Бога. Ось де ми бачимо коріння справжнього рівноправ'я.

Онтологічна рівність як на індивідуальному, так і на суспільному (національному чи ще ширше – цивілізаційному рівнях) також означає, що вона є трансцендентальною і не залежить від конкретного емпіричного змісту в процесі суспільно-історичного розвитку. Усі люди і народи рівні в тому, що вони наділені онтологічною гідністю. Культурний рівень націй, як і культурний рівень окремої людини, може переживати піднесення і падіння, духовну незрілість і зрілість розуму (І. Кант), але їхня рівноправність у суспільному бутті вже апіорі забезпечена. Якщо всі нації онтологічно рівні як "думки Бога", це також означає, що всі вони мають онтологічну гідність, тобто апіорну внутрішню цінність, яка забезпечує самоповагу.

Конкретний уряд чи політичний режим може працювати на благо країни та народу або знищувати їх, але завжди залишається онтологічна гідність нації, "трансцендентальна батьківщина" (термін наш), значення якої (і належність до якої) не залежить від обставин часу. Геноцид є злочином не тому, що він порушує міжнародні закони чи конвенції, а саме тому, що він посягає на онтологічну гідність нації, що є апіорною. Емпірична батьківщина, як і будь-який живий організм, може зазнати злочинок переродження. Скажімо, націонал-соціалізм був злочинним переродженням і спотворенням ідеї германського духу, коли над цілим народом поставили своєрідний соціальний експеримент, перетворили на соціальну лабораторію зі штучного формування нової ідентичності (ментальності). Політичні перипетії, однак, жодним чином не стосувалися онтологічної гідності німецького народу в сім'ї інших рівноправних європейських народів.

Як слушно зазначає З. Бауман у праці "Актуальність Голокосту", сьогодні, у часи "плинної" реальності, коли завдяки пришвидшеності всіх процесів та величезного масиву інформації стирається історична самосвідомість і культурна пам'ять, ніхто не застрахований від повторення подібних злочинних трансформацій. Голокост – це не просто трагедія далекого минулого, цікава історикам. Він у будь-який момент може повернутися в новому обличчі (Bauman, 1989). Однак, продовжуючи Баумана, можна сказати, що якщо ми апелюємо до онтологічної гідності та онтологічної рівності всіх без винятку націй, то "у світлі вічності" історична провина за Голокост може бути спокута і пробачена; завжди є змога її очистити та зцілити, повернути до чистоти трансцендентального ідеального пра-образу. Ідея "трансцендентальної батьківщини", до якої апіорі належать представники того чи того народу, є також надійним підґрунтям почуття патріотизму, що не залежить від історичних обставин чи політичної кон'юнктури. В емпіричній площині можна бути "вірним" і "невірним" сином свого народу, але присутність не можна позбавитися самого апіорного факту "синівства", що накладає певні моральні зобов'язання, за які кожен несе відповідальність.

Дуже добре ідею "трансцендентальної батьківщини" можна побачити на прикладі єврейського народу, який тисячі років жив не на своїй землі у вигнанні, у полоні, але мріяв про повернення на Землю Обітовану. У зна-

менитому хорі рабів-юдеїв з опери "Набукко" Дж. Верді є проникливі рядки:

Лети, думко, на золотих крилах;  
Лети, відпочиваючи на горах і пагорбах,  
Де повітря напоєне теплом і ніжністю,  
Солодким ароматом рідної землі!  
Вітай береги Йордану,  
Зруйновані вежі Сіону...  
О прекрасна втрачена батьківщино! (Solera, 2004).

У цих поетичних рядках змальовано образ євреїв – багатостраждального народу, що прагне повернутися в те місце, якого актуально ніде немає (у-топос), у те ідеальне, що ще належить втілювати, виборювати, розбудувати. Але в якому актуальному стані не була б їхня батьківщина – квітуча чи розорена – вони апіорі належать до неї, а вона – їм. "Трансцендентальна батьківщина" виступає умовою можливості історично даної "емпіричної батьківщини".

Ще один прекрасний художній образ трансцендентальної батьківщини, піднятий на рівень філософського узагальнення, виведений у повісті видатного німецького письменника Германа Гессе "Паломництво в країну Сходу". За сюжетом, герої здійснюють внутрішню подорож у пошуках духовної батьківщини, або "вітчини душі": "...нашою метою була не просто країна Сходу, або краще сказати, що країна Сходу була не просто країною чи географічним поняттям – вона була вітчизною та юністю душі, вона була скрізь і ніде, і всі часи утворювали в ній єдність позачасового" (Hesse, 2011). Деякі знаходять її; деякі, зневірившись, – втрачають. Це відбувається тоді, коли прагматика здорового глузду перемагає інтуїтивну "логіку серця". Образ "країни Сходу" як духовного царства, запропонований Гессе, перегукується з рядками середньовічного візантійського богослова Ісаака Сірина про Царство Небесне: "Попробуй старанно увійти у внутрішній свій простір (буквально: внутрішню кімнату, дім, церк.-слов. "клеть"), і ти побачиш простір небесний; тому що у той і той – одне і те саме, і, входячи в один, побачиш обидва. Сходи ("ліствиця") цього царства всередині тебе, сокровенні в душі твої" (Isaac of Nineveh, 1913). У цьому релігійному контексті трансцендентальна батьківщина означає Царство Небесне, яке знаходиться в люблячому серці. Подорож до цієї батьківщини – це подорож до самого себе.

Історичне буття індивіда, народу, до якого він належить, вектор його розвитку, самооцінка і самоповага, образ майбутнього, ідеал, до якого він прагне, всі його свободи та права, зокрема й "право бути собою" (В. Малахов) – уся ця емпірика нашаровується і узгоджується відповідно до трансцендентальних структур: онтологічної гідності та онтологічної рівності суцільних, наділених священним даром бути, "визволених" з полону небуття, покликаних бути.

**Онтологічна свобода.** Ми щойно побачили, що онтологічна гідність передбачає рівність кожної людини як суцільного серед інших суцільних, що отримала своє буття як священний дар. Але в чому змістовно виражається ця гідність? Передусім у тому, що кожна людина наділена онтологічною свободою. Як пише М. Фуко, "свобода є онтологічною умовою етики. Але етика є продумана форма, яку приймає свобода" (Foucault, 1997). Це означає, що істота, що не володіє свободою волі, випадає з царини етичного. Вона не може ані нести відповідальності, ані мати заслуг чи провини, бо перебуває "по той бік добра і зла".

На наш погляд, первинне ставлення індивіда до проблеми свободи зумовлене його перебуванням на онтологічній шкалі священне-профана, відповідно до того, як священне відкривається чи приховується від нього. Можна сказати, що саме завдяки позитивному чи негативному досвіду священного/профанного ми опиняємося на моральному роздоріжжі: між фаталізмом та волюнтаризмом.

Один зі шляхів призводить нас до крайнощів наперед-визначеності (умовно назвемо це "фаталізмом"), де людина постає іграшкою незалежних від неї могутніх духовних сил (персоніфікованих в образах богів або безособових). На наш погляд, фаталістичне світовідчуття виникає тоді, коли людина усвідомлює онтологічну прірву між нею та цими надприродними силами, завдяки яким світ стає священною, незбагненою і невимовною таємницею, і коли це усвідомлення настільки вражає і потрясає глибинні основи її буття, що перед обличчям цієї абсолютної могутності та незбагненності проблематизуються будь-які претензії на суб'єктність, само-стійність, самість.

Можна також сказати, що фаталізм як повна відсутність свободи або визнання її ілюзорності потенційно містить у собі різні можливості для моральної інтерпретації. З одного боку, він може вести до пасивно-бездіяльної, безвідповідальної ціннісної настанови та тотального відчуження людини від світу та від самої себе. У такому разі фаталізм набуває аморального та анти-гуманістичного характеру.

З іншого боку, ідея наперед-встановленості може сприяти розвиненню в людині благоговійного трепетного ставлення до всього сущого, що, однак, не позначатиме повної бездіяльності, а радше – неUTILITARNE споглядальне і водночас дбайливе ставлення до світу як космосу (порядку, гармонії та краси). У такому разі навіть фаталіст може виступати в ролі "пастуха буття" (Heidegger, 1977). Ця метафора М. Гайдеггера, безперечно, спрямовує нас до євангельської притчі про Христа як доброго пастиря, що дбає про спасіння кожної "вівці" (тобто безсмертної душі), але водночас усвідомлює те, що "ніхто бо не може до Мене прийти, як Отець, що послав Мене, не притягне його" (Ів. 6:44). З огляду на це можна сказати, що цей варіант показує синергію між тим, що в силах людини, і тим, що понад її сили. У такому разі наперед-визначеність, що встановлена у вічності (поза часом), не скасовує свободи вибору конкретного індивіда, що перебуває в часі.

З третього боку, на тлі фаталістичного сприйняття може виникнути та розвинути героїчне начало – як спротив інерційності та трагічності буття, як бунт проти неволі та космічної необхідності (герої трагедій Гомера, Софокла, Шекспіра). Бунт проти фатальності (рішучість сказати "ні" природному ходу речей), безперечно, є моральною чеснотою, виявом шляхетності людського духу, який височить над усією природою.

Протилежний шлях на моральному роздоріжжі призведе до крайнощі волюнтаризму, де людина виступає активним суб'єктом, "мірою всіх речей", яка змінює себе та навколишній світ під власні потреби. Волюнтаризм виникає не з чистої ідеї суб'єктності, яка сама по собі означає здатність діяти без зовнішньої детермінації, тобто довільно, спонтанно, завдяки чому людина є агентом (agent) пізнавальної та моральної діяльності (так Кант розумів "свободу"), а саме внаслідок поєднання суб'єктності, яка діє відповідно до своєї "волі до влади", з уявленнями про десакралізований, розчаклований світ – "безсердечний і бездушний порядок" (К. Маркс).

(Подібні уявлення про матеріалістичний світ, у якому немає нічого священного/надприродного є результатом "негативного" досвіду відсутності Бога, або тим, що в аскетичній літературі називають "досвідом богопокинутості" (Mogozov, Nikulchev, Kulagin, 2021).

Таким чином, нігілістичний суб'єкт – це колишній благородний герой міфу, що деградував і втратив світлі моральні ідеали в результаті негативного досвіду богопокинутості. Це вже не чистий пізнавальний логічний чи метафізичний суб'єкт-субстанція (cogito), а суб'єкт психічно "навантажений". Моральна інтерпретація такого суб'єктно-центричного світу полягає в тому, що в ньому відсутні об'єктивні "абсолюти" – істина, добро, краса – і, відповідно, все стає суб'єктивним. Воля до влади нігілістичного суб'єкта нічим не обмежена і є потенційно безкінечною. Це означає, що така воля сприймає норми, принципи, ієрархія цінностей як дещо, що обмежує її свободу, а отже – як зло чи непотрібний тягар, якого треба позбутися (Mogozov, 2024). Крайнощі такого нігілістичного суб'єкта описані в екзистенціалізмі та постмодернізмі.

Нігілістичний волюнтаризм має, однак, амбівалентний характер. У гонитві за необмеженою свободою і збільшенням влади такий суб'єкт раптово стикається з необхідністю. Митр. Іоанн Зізіулас з цього приводу зазначає: «Моральний сенс свободи, якого нас навчила західна філософія, задовольняється простою можливістю вибору: вільна людина, яка здатна вибрати одну з наданих їй можливостей. Але ця "свобода" завжди пов'язана з "необхідністю" цих можливостей, і кінцевою і найбільш обов'язковою з цих "необхідностей" для людини є саме її існування. Як людина може вважатися абсолютно вільною, якщо вона не може зробити інакше, ніж прийняти своє існування? Кирилов у "Бісах" говорить: "Кожна людина, яка хоче здобути повну свободу, повинна мати мужність покінчити з цим життям... Той, хто наважується на самогубство, стає Богом". Його слова є ремінісценцією слів Заратустри про те, що "бог помер"» (Zizioulas, 1997).

На шляху (добро)вільного заперечення навколишнього світу, його норм і принципів ("правил гри") нігіліст неминує приходити до самозаперечення, крайнім виявом якого є самогубство. Утім, як закономірний вияв і результат необмеженої свободи волі, суїцид не вирішує питань, які ставить перед нігілістом життя, а просто демонструє його слабкість і бажання "вийти з гри". Нігілістичний суб'єкт повстає проти світу і зрештою руйнує все, зокрема й себе. Його свобода обертається деспотизмом і рабством тих пристрастей, під впливом яких він опинився (пор. з "тиранічною людиною" в Платона).

Узагальнюючи, можна сказати, що один з виявів онтологічної гідності людини полягає в тому, що вона наділена онтологічною свободою. Остання полягає в здатності людини говорити світові трансцендентне "так" чи "ні": або будувати своє життя в гармонії зі світом, діяти в єдності та в турботі за весь світ, у благоговінні перед священним даром буття, не втрачаючи при цьому власної особистісної самобутності, або йти шляхом підкорення сущого своїй волі, шляхом деконструкції, що неодмінно призводить до самознищення.

**Онтологічне сумління.** Свобода пов'язана з відповідальністю за її наслідки, а відтак – із совістю як здатністю до моральної самооцінки. Сумління, так як і гідність, породжується через усвідомлення двох полюсів буття – сутнісного і феноменального. Саме тому воно має онтологічний характер. Сутнісне в моральному плані означає належне, ідеальне, мету розвитку, а феноменальне – зріз розвитку в теперішньому фактичному стані існування.

Своєрідне онтологічне тлумачення совісті, її зв'язку зі свободою волі в світлі опозиції сутнісне-феноменальне дає Артур Шопенгауер. Його концепція спирається на принцип схоластів: "operari sequitur esse", згідно з яким усе у світі діє відповідно до того, що воно є, тобто відповідно до своєї природи, у якій вже потенційно містяться всі її подальші вияви. Саме ця природа виявляється у всіх діях. Шопенгауер слідом за Кантом стверджує, що внутрішньою, недоступною досвіду основою емпіричності будь-якої речі є "інтелігібельна природа", тобто внутрішня сутність цієї речі, річ-усобі. Філософ називає цю сутність "волею до життя". Людина не є винятком серед решти природи: вона також має подвійний характер. З одного боку, у неї є емпіричний характер, а з іншого боку, є те, чим цей емпіричний характер є у своїй внутрішній сутності, тобто "інтелігібельний характер":

"Усі його [індивіда] вчинки, що визначаються у своїх зовнішніх властивостях мотивами, ніколи не можуть виявитися іншими, ніж це відповідає цьому незмінному індивідуальному характеру: яким хто є, так він і повинен чинити. Ось чому для даного індивідуума, у кожному конкретному випадку, безумовно можливий лише один вчинок: operari sequitur esse" (Schopenhauer, 1995).

Далі Шопенгауер зазначає, що умосяжний характер (внутрішня сутність, або річ-усобі) перебуває поза простором і часом, вільний від закону причинності, єдиний і незмінний. Operari (тобто усі акти) конкретної людини з необхідністю визначаються ззовні мотивами, а зсередини – її характером. Тому все, що б не робила людина, здійснюється з необхідністю. Де ж нам шукати підґрунтя для свободи? Виявляється, що свобода має не до емпіричний, а до інтелігібельний (умосяжний) характер. "У його [індивіда] esse – ось де лежить свобода. Він міг би бути іншим, і в тому, що він є, полягає провина і заслуга. Бо все, що він робить, випливає звідси само собою як простий корелят" (Schopenhauer, 1995).

Хоча моральна відповідальність, як ми звикли вважати, стосується емпіричних дій людини, того, що вона робить, у сутності відповідальність стосується того, чим людина насправді є: "Але як не сувора необхідність, з якою, при цьому характері, викликаються мотивами діяння, проте нікому... ніколи не спаде на думку знаходити собі в цьому виправдання і звалювати провину на мотиви: бо людина ясно усвідомлює, що тут... цілком можливий і навіть вийшов би зовсім інший, навіть протилежний вчинок, якби тільки вона сама була іншою. А що вона, як це впливає з учинку, така, а не інша – ось за що вона почувається відповідальною: тут, в esse, лежить те місце, куди спрямований бич совісті. Бо совість, це знайомство з власним "я", що виходить з власного способу дій та стає дедалі інтимнішим. Тому докори совісті, що виникають з приводу operari, все-таки спрямовані проти esse" (Schopenhauer, 1995).

Залишається додати, що, за Кантом, існує фундаментальне інтелігібельне рішення, що лежить в основі всіх інших рішень, згідно з яким людина вже заздалегідь вибрала свій характер, обрала бути тим, ким вона є (посутнісно). Емпіричний характер лише розкриває вільне інтелігібельне рішення, ухвалене заздалегідь.

Розрив між сутнісним і феноменальним виражається і конкретизується через "моральний обов'язок", "тривогу", "провину", "каяття". Почуття онтологічної совісті старець Зосима в "Братах Карамазових" виражає так: "Знай, що кожен винен за гріхи всіх людей". Пауль Тілліх, розвиваючи цю думку Достоевського, називає онтологічну совість "тривою провину й осуду": "сну-

вання людини ... не тільки дано їй, але й вимагається від неї. Вона відповідає за це; буквально, від неї вимагається відповісти, якщо її запитують, що вона зробила із себе" (Tillich, 2000). Людина має моральний обов'язок "зробити з себе те, ким вона повинна стати, виконати своє призначення" (Tillich, 2000). Але в реальному бутті людина може суперечити своїй сутності, "утратити свою долю", впадати в моральний відчай.

Конкретизувати далі зміст тривоги можна, виходячи з онтологічної структури реальності, яку ми окреслили вище. Наприклад, поняття сакральне-профанне можуть виступати важливими центрами тяжіння, навколо яких обертається "орбіта" совісті. Онтологічна провина виникає при відповіді на такі морально-екзистенційні питання:

- Чи прагне людина крізь поверхню повсякденного життя побачити сакральний вимір буття світу, чи віддає перевагу винятково повсякденному існуванню ("поверхні"), не бажаючи помічати сакральної глибини?

- Чи вважає вона за краще розчинитися без залишку в матеріальних речах-благах, чи навпаки готова служити речам вищого, над-матеріального порядку (наприклад, самопізнання, духовному зростанню як особистості, самореалізації і, нарешті, богопізнання)? Обирає вона екзистенційну НАСТАНОВУ "мати" або "бути" (за Фроммом)?

- Чи може вона діяти так, щоб бути готовою кожен свій вчинок, думку та слово, життя загалом оцінити з позиції вічної істини, "sub specie aeternitatis" (за висловом Б. Спінози)?

- Чи прагне вона діяти в спосіб, що в іудео-християнській традиції зветься "ходіння перед Богом", сприймаючи все, що відбувається, немовби з "рук Божих", у вдячності і смиренні?

- І нарешті, чи обирає людина стати собою, чи уникає цього питання? Чи відчуває вона власну провину за те, що не стала собою?

Онтологічна совість змістовно конкретизує і розкриває онтологічну гідність. Ті дії та способи мислення, які сприяють збереженню гідності, є морально прийнятними з погляду совісті. Водночас морально небажаними є ті дії та способи мислення, які принижують гідність і знелюднюють людину (позбавляючи її суто людських характеристик: свободи, творчості, благоговіння перед священним, внутрішньої сутнісної глибини).

Загалом онтологічне сумління можна визначити як тривогу особистості стосовно автентичності власного буття та провину за те, що вона не стала самою собою.

#### Дискусія і висновки

Наше моральне буття можна зрозуміти за допомогою онтологічного каркасу світу, який складається із символічної осі: єдине-множинне, сакральне-профанне, сутнісне-феноменальне. Ця онтологічна структура є ключем до розуміння етичних категорій.

Філософія починається з подиву, зумовленого самим фактом існування, із запитання, чому все так, як воно є, і те, чим воно є. Це основне питання виявляє наявність іншої осі в онтологічному каркасі світу: профанне-сакральне. Сучасне природознавство віддзеркалює походження світу в термінах статистичної ймовірності та вірогідності. Неймовірність (малоймовірність) буття взагалі та фактична унікальність людини як розумної істоти приводять нас до телеологічного аргументу існування Бога в його сучасній модифікації та концепції "розумного задуму". У релігійному контексті це дає змогу зрозуміти буття як священний дар. Дивовижна святість буття, яка відкривається спостерігачеві в онтоло-

гічному досвіді, передбачає етичні форми стосунків: повагу, благочестя, благоговіння та святість.

Відстань між нами та священною таємницею буття, яка раптово вражає нас, змушує нас усвідомити власну закинутість у світ. Це ставить питання про те, що насправді залежить від нашої волі. Відповідаючи на це запитання, ми опиняємося на роздоріжжі між двома крайнощами фаталізму та нігілізму. Золота середина тут полягає в тому, щоб прийняти своє існування як даний нам дар. Ми наділені онтологічною свободою, яка полягає в здатності людини говорити світові трансцендентальне "так" чи "ні", залишатися буттецентричним або егоцентричним.

Свобода пов'язана з відповідальністю, а отже – із совістю. Усвідомлення двох полюсів буття, сутнісного і феноменального, розрив між ними породжує онтологічну совість. Розрив між сутнісним і феноменальним виражається і конкретизується через "моральний обов'язок", "тривогу", "провину", "каяття". Людина відповідальна за своє буття і за те, щоб стати собою. Совість – це знайомство людини з власним "Я". Совість також фіксує проблему гідності і свободи. Морально прийнятними є ті дії та способи мислення, які сприяють збереженню онтологічної гідності та свободи, а ті, що принижують гідність і свободу, є морально небажаними.

Бачення множинності рівнозначних сутностей у єдності буття як священного дару уможлиблює онтологічну гідність людини. Вона означає набагато більше, ніж звичайна моральна гідність, оскільки виникає з визначеної онтологічної структури. Існування кожної людини як мікрокосмосу в царині макрокосмосу передчує поділ на добро і зло, прекрасне і потворне, корисне і шкідливе. У царині буття ціннісні розмежування априорі знімаються, бо на перший план виходить лише те, що людина отримала власне буття, що вона стала самобуттям. Кожна людина може втратити моральну гідність на емпіричному рівні, але ніколи не може бути позбавлена онтологічної гідності.

Бачення священного дару буття в єдності різноманіття також передбачає бачення онтологічної рівності всіх людей, що, будучи різними, водночас рівні один одному, оскільки вони є і всі вони обдаровані буттям. Онтологічна рівність людей між собою передбачає наявність певного "спільного знаменника" людства, що може варіюватися залежно від обраної парадигми (філософської, релігійної, художньо-естетичної). Учені мають усебічно осмислити цей спільний онтологічний знаменник, що дозволить усвідомити людство як планетарну єдність у множині різноманітного.

#### Список використаних джерел

- Малахов, В. (2004). *Етика. Курс лекцій* (5-те вид.). Либідь.
- Сковорода, Г. (1973). *Повне зібрання творів у двох томах*. Т. 1. Наукова думка.
- Amin, S. (2010). *Eurocentrism – Modernity, Religion and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism* (2nd edition), Pambazuka Press.
- Aristotle. (1995). *Metaphysics. Selected Works* (3rd edition) (H. G. Apostle, Ed.). L.P. Gerson.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and Holocaust*. Polity press.
- Bowker, John (Ed.). (2000). *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford University Press.
- Buonarroti, Michelangelo. (2009). *Poems*. <https://mypoeticside.com/poets/michelangelo-buonarroti-poems>
- Camus, A. (2018). *The Myth of Sisyphus*. Vintage International, Knopf Doubleday Publishing Group.
- Duns Scotus, Joannes. (1639). *Quaestiones in lib. IV Sententiarum*. Tomus VIII. Dist. XI, q. 3, num. 46. Sumptibus Laurentii Durand.
- Foucault, Michel. (1997). *The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom*. Essential Works of Foucault, vol. I: Ethics, (Paul Rabinow, Ed.). The New Press.
- 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.
- Hadot, Pierre. (2002). *What is Ancient Philosophy?* (Michael Chase, Transl.). Belknap Press of Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1977). *Basic Writings*. Harper and Row.
- Heidegger, M. (1979). *Being and time* (David Farrell Krell, Ed.). Harper San Francisco.
- Herder, J. (2007). *Philosophical Writings* (Desmond M. Clarke and Michael N. Forster, Eds.). Cambridge University Press.
- Hesse, H. (2011). *The Journey to the East*. Martino Fine books.
- Isaac of Nineveh. (1913). *Catholic Encyclopedia* (John Peter Arendzen, Ed.). [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic\\_Encyclopedia\\_\(1913\)/Isaac\\_of\\_Nineveh](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Isaac_of_Nineveh)
- Kant, I. (2012). *The metaphysics of morals*. (Lara Denis, Ed.). (Mary Gregor, Transl.). Agnes Scott College.
- Malcolm, V. Jones. (2005). *Dostoevsky And the Dynamics of Religious Experience*. Anthem Press.
- Morozov, A. (February, 2024). Ontological dimensions of the main ethical categories: freedom, conscience, equality and dignity. *The journal of oriental studies. Tokyo. Institute of oriental philosophy (IOP)*, 33, 251–273.
- Morozov, A., Nikulchev, M., & Kulagin, Y. (2021). Religious experience and temptations of nihilism in spiritual life of personality. *Beytulhikme. The international journal of philosoph*, 11(2), 683–697.
- Pattison, George, & Thompson, Diane Oenning (Eds.). (2001). *Dostoevsky and the Christian tradition*. Cambridge University press.
- Schopenhauer, A. (1995). *On the basis of morality* (E.F.J. Payne, Trans.). Berghahn Books.
- Seneca. (2013). *Moral letters to Lucilius / Letter 47 "On master and slave"*. [https://en.wikisource.org/wiki/Moral\\_letters\\_to\\_Lucilius/Letter\\_47](https://en.wikisource.org/wiki/Moral_letters_to_Lucilius/Letter_47)
- Solera, T. (2004). *Nabucco. Libretto*. <http://opera.stanford.edu/Verdi/Nabucco/main.html>
- Thomas Aquinas. (2017). *The summa theologica*. [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B1%5D,\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf)
- Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. Yale University Press.
- Zizioulas, John. (1997). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (Contemporary Greek Theologians Series)*. St. Vladimir Seminary Press.

#### References

- Amin, S. (2010). *Eurocentrism – Modernity, Religion and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism* (2nd edition), Pambazuka Press.
- Aristotle. (1995). *Metaphysics. Selected Works* (3rd edition) (H. G. Apostle, Ed.). L.P. Gerson.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and Holocaust*. Polity press.
- Bowker, John (Ed.). (2000). *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford University Press.
- Buonarroti, Michelangelo. (2009). *Poems*. <https://mypoeticside.com/poets/michelangelo-buonarroti-poems>
- Camus, A. (2018). *The Myth of Sisyphus*. Vintage International, Knopf Doubleday Publishing Group.
- Duns Scotus, Joannes. (1639). *Quaestiones in lib. IV Sententiarum*. Tomus VIII. Dist. XI, q. 3, num. 46. Sumptibus Laurentii Durand.
- Foucault, Michel. (1997). *The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom*. Essential Works of Foucault, vol. I: Ethics, (Paul Rabinow, Ed.). The New Press.
- 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.
- Hadot, Pierre. (2002). *What is Ancient Philosophy?* (Michael Chase, Transl.). Belknap Press of Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1977). *Basic Writings*. Harper and Row.
- Heidegger, M. (1979). *Being and time* (David Farrell Krell, Ed.). Harper San Francisco.
- Herder, J. (2007). *Philosophical Writings* (Desmond M. Clarke and Michael N. Forster, Eds.). Cambridge University Press.
- Hesse, H. (2011). *The Journey to the East*. Martino Fine books.
- Isaac of Nineveh. (1913). *Catholic Encyclopedia* (John Peter Arendzen, Ed.). [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic\\_Encyclopedia\\_\(1913\)/Isaac\\_of\\_Nineveh](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Isaac_of_Nineveh)
- Kant, I. (2012). *The metaphysics of morals*. (Lara Denis, Ed.). (Mary Gregor, Transl.). Agnes Scott College.
- Malakhov, V. (2004). *Ethics. Course of lectures*. 5th edition. Lybid' [in Ukrainian].
- Malcolm, V. Jones. (2005). *Dostoevsky And the Dynamics of Religious Experience*. Anthem Press.
- Morozov, A. (February, 2024). Ontological dimensions of the main ethical categories: freedom, conscience, equality and dignity. *The journal of oriental studies. Tokyo. Institute of oriental philosophy (IOP)*, 33, 251–273.
- Morozov, A., Nikulchev, M., & Kulagin, Y. (2021). Religious experience and temptations of nihilism in spiritual life of personality. *Beytulhikme. The international journal of philosoph*, 11(2), 683–697.
- Pattison, George, & Thompson, Diane Oenning (Eds.). (2001). *Dostoevsky and the Christian tradition*. Cambridge University press.
- Schopenhauer, A. (1995). *On the basis of morality* (E.F.J. Payne, Trans.). Berghahn Books.

Seneca. (2013). *Moral letters to Lucilius* / Letter 47 "On master and slave". [https://en.wikisource.org/wiki/Moral\\_letters\\_to\\_Lucilius/Letter\\_47](https://en.wikisource.org/wiki/Moral_letters_to_Lucilius/Letter_47)  
 Skovoroda, G. (1973). *A complete collection of works in two volumes*. Vol. 1. Naukova dumka [in Ukrainian].  
 Solera, T. (2004). *Nabucco. Libretto*. <http://opera.stanford.edu/Verdi/Nabucco/main.html>  
 Thomas Aquinas. (2017). *The summa theologica*. [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae\\_%5B1%5D,\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf)

Tillich, P. (2000). *The Courage to Be*. Yale University Press.  
 Zizioulas, John. (1997). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (Contemporary Greek Theologians Series)*. St. Vladimir Seminary.

Отримано редакцією журналу / Received: 05.05.24  
 Прорецензовано / Revised: 12.05.24  
 Схвалено до друку / Accepted: 13.05.24

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

Vladyslav SHAPOVALOV, PhD (Philos. and Math.), Assoc. Prof.  
 ORCID ID: 0000-0002-4029-5240  
 e-mail: slavichkek27@gmail.com  
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Serhii HUDKOV, PhD (Philos.), Assoc. Prof.  
 ORCID ID: 0000-0002-1948-9630  
 e-mail: hudoksergey@gmail.com  
 State University of Trade and Economics, Kyiv, Ukraine

## ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF MORAL CULTURE. PART II

**Background.** *Forgetting the problems of being, erasing the idea of being from the worldview of contemporary humans, and focusing on individualistic and hedonistic practices lead to the narrowing of the personality's fullness, dehumanization of its moral and spiritual dimension, and alienation from one's own essence. The ontological turn of thinking, turn to its essential foundations, will allow finding a reliable foundation for a moral culture shaken by skepticism and nihilism, and making an existential turn in search of a person's lost essence. The article is aimed to study the ontological foundations of moral culture. The task of the article's first part is to investigate the ontological framework of moral culture – its fundamental axes; the task of the article's second part is 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, as well as methods of genealogy and hermeneutic methods of interpretation. The general research paradigm is the transcendental anti-positivist tradition of philosophizing.*

**Results.** *It is argued that the parameters of reality and its internal structure are determined by the ontological framework, namely the axes of sacred and profane, single and multiple, phenomenal and essential (proper). The fundamental connection between the ethical and the ontological, in which human existence is always a moral existence, is emphasized. Moral culture, our ideas about good and evil depend on our understanding of existence. Moral concepts are ontological – point to an objective valuable reality, "material a priori". It is noted that ontological dignity includes formal and material (content) aspects, assuming the existence of ontological equality of all people, ontological freedom and ontological conscience.*

**Conclusions.** *The vision of existence as a sacred gift enables the ontological dignity of a person, that is, his non-alienated transcendental self-being. The vision of the sacred gift of being in the unity of diversity, in turn, implies the vision of the ontological equality of all people, who, being different, are simultaneously equal as they are all gifted with being. The ontological equality of people requires a certain "common denominator" of humanity, which may vary depending on the chosen paradigm. A meaningful expression of ontological dignity is ontological freedom, which consists of a person's ability to say a transcendental "yes" or "no" to the world, and to choose between being-centric and egocentric modes of existence. Awareness of the two poles of existence – the essential and the phenomenal – gives rise to an ontological conscience: an individual's anxiety about the authenticity of one's own existence and guilt for not being oneself.*

**Keywords:** *ontological framework, ontological common denominator, existence as a sacred gift, ontological equality, ontological dignity, ontological freedom, ontological conscience, transcendental homeland.*

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.