

*Андрій
Богачов*

БЛАГА ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Давні стоїки казали, а наш Сковорода повторював: *складне не потрібне, потрібне не складне*. Це критерій справжнього блага. Що він означає для нас? Чи достатньо, як раніше, поділити блага на елементарні та штучні, матеріальні та духовні? Можливо, сьогодні слід виокремлювати *блага цивілізації*? Чим є цивілізація в аспекті життєвих потреб? Спробую поміркувати на цю тему.

1. Особливість *матеріальних благ* у тому, що їхня суспільна вартість збільшується тією мірою, якою зменшується їхня доступність. Рубін цінніший за молоток, вино — за воду. Чим вища вартість речей, тим менша кількість людей ними володіє. Однак уже стоїки зазначали, що найбільш потрібні блага найбільш доступні. Це *елементарні*, або нескладні, блага. Справді, поза суспільством легше вижити без коштовностей, ніж без знарядь праці, легше — без алкоголю, ніж без питної води. Існують *два різновиди* матеріальних благ. По-перше, штучні матеріальні блага, значливі лише за певних умов суспільного життя; скажімо, вони передбачають право власності та специфічні потреби. По-друге, безумовні матеріальні блага. Перші складні, соціально значливі, другі — не складні, доступні й потрібні вже на елементарному, «природному» рівні індивідуального життя.

Метафізики певні, що в об'єктивній ієрархії благ *складні* соціально-вагомні блага нижчі від *незмінних* матеріальних благ, тим паче — від вічних *духовних* благ. Отож традиційний поділ благ упосліджує мінливі, історичні та суспільні блага. За Нового часу дехто продовжить їх трактувати —

згадаймо хоч би Ж.-Ж. Русо — як сумнівні блага *цивілізації*, тобто як наслідок і мету спотворених, штучних потреб; словом, не усвідомлюватиме істотної різниці між штучними речами і власне благами цивілізації.

Для повної ясності окресленого поділу благ погляньмо на нього під іншим кутом зору. Особливість *духовних* благ у тому, що їхня цінність збільшується тією мірою, якою зменшується їхня доступність. Приклад — християнська *святість*. Повноту духовного життя в Бозі мають за виняткове явище серед людей. Тому *не* можна в метафізичному сенсі казати про духовні блага: чим більше людей причетні до них, тим більше вони блага. Навпаки, духовні блага незалежні від людського загалу, позаяк вічні й абсолютні. Так розуміли *істину, добро й красу*. Отже, духовні блага елітарні. Проте винятковість їхня має іншу суть, аніж винятковість складних матеріальних благ. Духовні блага, мовляв, належать до сталого ладу буття, складні ж матеріальні блага — до потоку соціального життя. Приміром, у суспільстві доти неабияк цінували рубін, доки не мали змоги створювати цей мінерал. Вартість складних благ — мінлива. Вона знижується настільки, наскільки збільшується їхня доступність, і навпаки.

Ми зараз угледіли два метафізичні полюси, це духовні й елементарні блага, а між ними — складні блага. Зауважмо, ці полюси — найменш і найбільш доступні блага. Метафізичне трактування духовних благ не припускає, що їхня цінність вимірюється кількістю людей, причетних до тих благ. Духовні блага — нескладні, але нескладні тільки в *онтологічному* сенсі незалежності від змінних, неясних і штучних станів суспільного життя, а ніяк не в *практичному* сенсі досяжності. Зазвичай соціальні реалії затуманюють розум, заважають *пізнати і здобути* справжні блага. В історії людям часто здавалося, що навіть діаманти доступніші за духовні блага. Так, зокрема, вважали стоїки.

Хай там що потім думав про це Русо, однак ясно, що він теж вище за все цінував — гадаю, тільки на словах — прості блага, що не залежать від цивілізації. Давні й модерні метафізики врешті однаково засуджують задоволення від складних благ. Мовляв, складні блага небезпечні для життєвої орієнтації, бо втіха з них підсилюється тією мірою, якою вони стають винятковішими. Метафізики розглядають як аморальну спокусу те відоме уявлення, що блага — їжа, одяг, житло, секс, влада, пошана, спілкування тощо — насолоджують нас тим сильніше, чим рідкіснішими є вони в суспільстві. З погляду метафізики, *соціальна* стихія задоволення — це джерело ілюзорних цілей життя, натомість життєва істина полягає в *етичному соліпсизмі*. Отже, задоволення від *складних* благ постає як природно скінченне та згасальне внаслідок пересичення і розпаду. Тому *простим* духовним благам властиве протилежне: їхня сила зростає мірою того, як індивід насичується ними, дедалі більше зосереджуючись у душі. Це *малодоступне* «вдоволення» самодостатньої особи (єгоцентризм). Однак, підкреслю знов, воно малодоступне, але *не складне* в етичному сенсі метафізики, бо справжня

доброчинність, мовляв, безхитрісна. На цьому тлі принцип справжніх *матеріальних* благ виявляється супротивним: що більшій кількості людей доступні певні матеріальні блага, то більш вагомі ці блага. Як видно, це принцип *загальнодоступних*, нескладних благ. Справжнє етико-духовне або матеріальне благо — не складне.

2. Якщо засумніватись, що елітарні «нескладні» блага духу — як твердить релігія чи метафізика — правлять за абсолютні цілі *кожного* життя, світогляд відразу обернеться на *матеріалізм*. Проте сила матеріалізму не лише в егалітарності, вона також у переконливому показі взаємної суперечливості поглядів метафізиків і церковників на вічний зміст і обґрунтування духовних благ. Ці блага, попри декларовану простоту самих по собі, надто складно досягаються і практично, і теоретично. Тож матеріалістична відповідь на прагнення добре жити полягає в тому, що слід визначати *поцейбічну* мету благого життя.

Матеріалізм не зміг переконливо вказати на поцейбічну мету, адже негативно виходив з метафізичного подвоєння світу — з альтернативи між духовними і складними матеріальними благами. Відкинувши вигадки про духовні блага, матеріалізм обмежувався чуттєвими цілями життя, бо думав, як і метафізика, що нічого іншого не зостається через скасування духовних благ. Тим часом людину, що абсолютизує фізичні почуття, егоїстичні втіхи й насолоду від панування й марнославства, справедливо вважали нікчемою. Французький матеріалізм XVIII сторіччя не зміг ані спростувати ту оцінку, ані довести, що існує дещо, заради чого слід відмовитись від абсолютизації тілесного й соціально-мінливого. Це вчення зрештою втрачає статус філософії, бо філософія диференціює буття, а не редукує його до світу об'єктів, які вивчає природознавець. Філософія говорить про сенс життя саме тому, що здатна пізнавати стосунок сфери об'єктивності до тих сфер, без осягнення котрих немає блага як цілі осмисленого життя¹. Це буттєві сфери суб'єктивності та інтерсуб'єктивності. Зокрема, через розуміння сфери інтерсуб'єктивності (соціальності) можливі блага цивілізації.

Тургенівський образ нігіліста Базарова добре показує, що матеріаліст або сцієнтист не здатен визначити надчуттєві цілі життя. Звісно, жити заради свого потомства чи щастя майбутніх людей — це такий сенс, якого не варто мати за абсолютну мету, бо з морального погляду ніхто не повинен перетворюватися на цілковитий засіб, експлуатований інструмент, для досягнення неособистого, чужого щастя. Практика радянського комунізму довела: прагнення жити гідно й самоінструменталізація особи — несумісні речі. Люди радше уявляли, що добре життя — це існування заради себе і

¹ Сучасний фізикалізм, що зводить сферу суб'єкта, свідомість, до матеріального способу існування мозку, теж безсилий відповісти на філософські питання. Див. про фізикалізм, наприклад, розділ О. Комар у книзі: [Добронравова, Білоус, Комар, 2009: с. 154–213].

свого генетичного продовження. Зрозуміло, масовість цього уявлення спричинила *соціальну інволюцію*.

Тургенев переконує в «Отцях і дітях», що крім *егоїстичних* насолод, зокрема від пізнання й підкорення фізичного світу, є блага *спільного* життя, інакші як від *матеріального* багатства, так і від *духовного* скарбу релігії чи метафізики. Отже, абсолютна життєва мета — це самовдосконалення в земній любові, у взаємному здоланні брутальності². Мова йде про соціальну еволюцію в онто- і філогенезі та нинішній її наслідок — гуманну спільність, що виступає як наше інтелектуальне (істина), моральне (справедливість) та експресивно-персональне (мистецтво) продовження в думках і екзистенції необмеженої кількості людей, тобто йдеться про *блага цивілізації*. Між іншим про це мовить уся мистецька література, заразом навіюючи нам, що гуманний індивід заслуговує на щастя навіть у недостатньо гуманному світі.

Французька революція зазначену спільність вперше висловила в секулярному політико-правовому дискурсі про гуманізацію суспільства. Новітня доба, що почалась із тієї революції, відзначається тим, що епохальна раціоналізація життєвіту модерної людини остаточно розділяє все суще так, що в теперішній онтології немає місця для благ, які б пов'язувались із потойбічною цариною, де мешкають чисті ідеї, ноумени, духи, боги тощо. Цивілізовані люди диференціюють буття на сфери об'єктивності (природа), суб'єктивності (психіка), інтерсуб'єктивності (суспільство)³, які *координовані* між собою [Богачов, 2013: с. 43]; отож не йдеться про *ієрархічне* подвоєння світу, яке в метафізиці має соціальний обертон: дух панує над матерією. Західне людство остаточно лишило в минулому архаїчний, релігійний або метафізичний синкретизм життєвіту. Щоправда, чимало людей відчувають тугу за цією формою життя, витісненою до сучасного мистецтва.

² Поняття використовується в Європі від XVII ст. Походить з пізньої латини, де слово *brutalis* означало «тваринний», «нерозумний». У давній латині *brutus* — «незграбний», «неотесаний».

³ Тут потрібно роз'яснити таке. Життєвіт — це первинна єдність людського досвіду, як зауважував іще В. Дильтай (див. докл.: [Богачов, 2011: с. 100–101]). Його раціонально диференціюють на зазначені буттєві сфери, причому соціальність первинно є культурою як медіумом суб'єктивного й об'єктивного, психічного і фізичного. Суб'єкт і культура — це темпоральні ідентичності, внутрішні для людини, бо перформативно визначають зміст її життєвіту, тоді як об'єктивний світ і суспільна система, породжена культурою, мають зовнішній, предметний характер. Згадані темпоральні ідентичності відзначаються телеологічною конституцією, натомість об'єктивний світ і соціальна система еволюціонують. Життя самості будується не лише згідно з телеологією своєї культури, а й згідно з природною телеологією свого несвідомого, генетичною програмою. У життєвіті взаємодіють цілеспрямовання тілесної природи й цілеспрямовання культури (самоопис і нормативний образ самості); йдеться про людську тілесність і соціальність.

Звідси моя теза, що домодерній та метафізичній диференціації благ бракує *благ цивілізації*, хоча вони — найпотрібніший різновид благ, які визначаються так: чим більше людей до них причетні, тим більше вони блага. Сказати інакше, дієвість і вага їхнього існування залежить від кількості людей, котрі спільно їх поділяють. У цьому на них схожі нескладні матеріальні блага, але більше до них подібні духовні блага, позаяк у дійсності метафізична духовність має соціальне походження. Ілюзія метафізики — це думка, що найпотрібніші людські блага можна дістати незалежно від суспільства; хоча, звісно, була еволюційна потреба в тому, щоб *соціальна* людяність народжувалася з духовної ілюзії *асоціальної* єдності індивіда з вічністю.

3. Блага цивілізації — Liberté, Égalité, Fraternité. Це блага *свободи, рівності (рівноправності) та братерства (людської гідності)*. В порядку благ вони найвищі блага, досяжні для особи за умов належного виховання, досвіду невибіркової доброзичливості та більш-менш правового ладу. За тим сформулюймо сучасний критерій справжніх благ. Він такий: складне конче потрібне, якщо складне — продукт соціальної еволюції, благо цивілізації. Отже, складними благами бувають не тільки блага насолоди, а й блага людяності. Цілеспрямованість людського життя насправді не формується лише вибором між вічними благами й матеріально-чуттєвими. Краща можливість особистісної телеології — мати блага цивілізації за моральні принципи формування власного життя.

У всі епохи люди спрямовували своє життя до цілей, які задавала телеологія тієї чи іншої культури, їхній субстанційний етос (substantielle Sittlichkeit за Гегелем), але тільки за новітніх часів маємо збіг *культури* й раціонально-універсальної *цивілізації*, отже, збіг етичної телеології та універсальної моралі, передрозуміння і розуміння. Саме цей збіг, на мою думку, доводить істинність сучасної диференціації буття як раціоналізації первинного досвіду (життєсвіту). Завдяки цьому збігові, з одного боку, видно, що думки, рішення та вчинки упереджені й визначені характером суспільства, до якого належить індивід⁴, з іншого боку, тепер ця упередженість — бо передусім це упередженість раціональною цивілізацією — не обмежує й не утруднює порозуміння між людьми, а навпаки уможливує та спрощує його, оскільки править за універсальну комунікативну розумність, а не за субстанційний етос, прихований для самих контрагентів. Отже, упрозорення культурних основ і генези цивілізації означає її перехід до формування на власній цілком розумній основі. Це в суті є «кінцем історії», якщо історію бачити насамперед як вияв міжкультурних конфліктів, тобто непорозумінь через незбіг вихідних етосів, а також незбіг особистих передрозумінь.

Сутність благ цивілізації в тому, що їхня соціально-еволюційна складність для цивілізованого індивіда — проста. *Онтологічно* складне, тобто наслідок еволюційного ускладнення, *практично* може бути нескладним.

⁴ Тому сучасна теорія пізнання можлива тільки як теорія суспільства, точніше — як філософська теорія, що досліджує координацію буттєвих сфер суспільства, суб'єктивності та об'єктивності.

Отож для людини як цивільної особи складне не потрібне, бо соціально-еволюційне ускладнення веде до підсилення потреби й полегшення спроби бути гуманною — *розумною, справедливою, неповторною*. Начебто парадокс, а насправді *імператив людяності*: чим більша кількість людей освоїть блага цивілізації, тим простішими вони ставатимуть, відповідно, кожен має сприяти кожному в освоєнні цих благ.

4. Урешті, оте нескладне, якого потребує цивілізована людина, — уже зовсім не те, чого потребували давні стоїки або новочасні русоїсти із толстовцями. Філософ, «благородний дикун» чи «простий мужик», що живуть у гармонії з космічним ладом чи об'єктивною ієрархією вічних благ і дотримуються велень неспотворених почуттів, — це образи мистецької уяви, а не втілення метафізичної думки про те, що зовсім не складно повсякчас знати, який учинок справді буде добрим. *Безхитрісна етична поведінка аж ніяк не була легкою* в суспільствах стоїків, Русо й Толстого — навпаки, вона прирікала на героїзм або ескапізм. Тому Вольтер усіх закликав: «Пам'ятайте про бруталність!» Мабуть, у наші дні — завдяки поширенню цивілізації — моральна прямолінійність перестає бути цілковитою жертовністю. За цивілізованих обставин *простота моральної поведінки доступніша*. Бути моральною в раціональному сенсі нині здатна пересічна людина, яку останній метафізик Ніцше принизливо описував як «останню людину» в історичному й метафізичному сенсі⁵. Отже, складні блага цивілізації дедалі простішають. Щоправда, в Україні ця еволюція страшенно вповільнилася. Лунає чимало наївних або лукавих слів про архаїчну духовність, і мало кому йдеться про модерну цивілізованість. Україна — це майже остання країна Європи, де панують не «останні люди», а перші волюнтаристи модерних часів.

⁵ «Остання людина», за Ніцше, — це людина доби демократії, громадянин (бюргер). Натомість «надлюдина» — істота, здатна поставити свою свободу як волю до влади вище від принципу збереження життя. Відповідно, життя лише тоді життя, коли є перевищення себе, спрямованість до захоплення «в себе» того, чим воно не є. Це визначення стосується як індивідуального життя, так і все-життя. Оскільки людське життя — це те, що не дорівнює собі, не самототожне, то людина як щось упредметнене, як щось зрозуміле, підпорядковане ratio моралі, є, згідно з Ніцше, щось непотрібне й неправильне. Однак це, мовляв, така людина, яку створює демократична цивілізація. Адже демократія ґрунтується на уявленні про можливість створення раціональних умов співжиття, що унеможливають повсякчасне зазіхання на гідність і права іншої людини. Тобто демократії бракує життєвої боротьби між людьми, тому вона сприяє виродженню людини. Як видно, Ніцше під «останньою людиною» розумів те, що Русо змальовував як «благородного дикуну», первісну людину. Ніцше не вгледів, що демократія формує нові умови конкуренції, навіть підсилює конкуренцію в новому дуже динамічному та надскладному суспільстві, однак нейтралізує особливо негативні наслідки конкуренції через те, що знімає ризик, що переможений утрачає все, стає рабом чи гине. Демократія гарантує гідність і особисту свободу за будь-якої поразки в життєвій конкуренції, тим самим сприяє залученню більшості людей до конкуренції, суспільного змагання за самореалізацію.

В нашу епоху цивілізованість нерідко плутають з прикметами глобальних явищ у житті суспільства. Що з того, що в сучасних суспільствах Росії чи Китаю глобальний ринок запровадив новітню технологію, якщо тим суспільствам, як і більшості інших, бракує соціальної системи на ґрунті раціоналізованого життєсвіту? Модерність суспільства формується не розвитком матеріальної техніки, засобів виробництва й комунікації, а наявністю в ньому громадянського, або цивільного, ладу. Ведеться про міський лад європейського типу, що охоплює мешканців країни — і селян — як націю.

Цивілізація — від *civitas*, місто — існує в поєднанні міського етосу та правосвідомості. Ось чому наявність великих міст, за розмірами й чисельністю, як в Азії або Східній Європі, не засвідчує цивілізованості. Хоча існування міст уже в аграрному суспільстві трактують у *дескриптивному* сенсі як ознаку цивілізації, проте в *нормативному* сенсі цивілізація — це ступінь соціальної еволюції, що відкриває вільний доступ до благ гуманного спілкування, які заступають місце духовних благ аграрних імперій.

Європейські міста, починаючи від Афін і Рима, виникли унікальним чином. Якщо східні міста були скупченням люду на потребу володаря, то західні постали як переможці в боротьбі сільських громад. Тобто Схід має місто як людське скупчення без громади, з централізованим управлінням, а Захід — як розвинуту *самоврядну громаду*, що трансформована із сільської в буржуазну. Звичайно, як простір інтенсивних контактів, місто виробило етос, відмінний від аграрного. Давніший етос формовано в умовах, коли всі члени громади могли персонально знати одне одного, тоді як міський етос формовано як спосіб запобігання конфліктів зі «своїми» незнайомцями. Іншими словами, селянський етос — результат незначної варіативності комунікації, тому має за зразок сім'ю (патерналізм), міський етос, навпаки, унормовує комунікацію значно більшої інтенсивності та складності. А втім, Далекий Схід дає приклад етосу, що детально регламентує суспільну поведінку в гігантських містах; однак носієві цього етосу теж бракує правових регулятивів, оскільки вони походять із західного життєсвіту ініціативної самоорганізації. Схід Європи та Близький Схід, натомість, мають тільки селянський етос, що мало трансформований за обставин новочасних імперій. Тут етична ситуація, здається, навіть гірша, ніж на Далекому Сході, бо там хоч би є нецивілізований міський етос, що визрівав багато століть. Якщо суспільства за добу давніх і модерних імперій не змогли перетворитися з аграрних на міські, то в постімперську добу глобального ринку вони, мабуть, приречені на *тотальну корупцію* та *маргіналізацію*, які нищать залишки духовних орієнтирів. Словом, в імперський період соціальної еволюції розквітають уявлення про духовні блага, з імперіями вони й відходять у минуле.

С. Франк в «Етиці нігілізму» [Франк, 1990: с. 77–112] добре пояснив закономірну поразку російської революції та інтелігенції. Вона сталася через цілковиту зосередженість суспільства на матеріалістичному питанні добробуту. Та й справді, у центрі східнослов'янської етики міститься не людська

гідність, забезпечена рівністю вільних громадян, а справедливість розподілу матеріальних благ. Спочатку наші предки вважали, що *справедливість* — це коли рівень добробуту, щастя відповідає рівню духовності людини. Однак щастя і духовність неможливо точно виміряти й порівняти. Тому в революційну добу духовність відкинули, відтак спрямували життя до єдиної етичної мети — до рівного розподілу матеріальних благ. Проте, як зазначалося, цінність матеріальних благ тим вища, чим менше вони доступні. Прагнути водночас рівної доступності цих благ та їхнього збільшення — значить не розуміти сутності цих благ. Отже, матеріальні блага збільшуються, якщо для інших людей вони зменшуються. Звісно, ідеться не про об'єктивну кількість штучних речей у світі та особистому володінні, а про суб'єктивне ставлення до матеріальних благ, якими розпоряджаються, про соціальність і мотивацію. Через цю «суб'єктивну» природу матеріальних благ радянський лад був приречений на низьку економічну ефективність.

Економічна ефективність суспільного ладу вища, якщо в його основі — спрямування суспільного життя до рівності людей, а не рівності матеріальних надбань. Адже блага цивілізації збільшуються для однієї людини, якщо збільшуються для всіх людей. Тому поняття *цивілізованої рівності* вимагає, щоб усі ставилися з повагою до людської гідності навіть того, хто не реалізував свою гідність, є тільки потенційно здатним на інтелектуальне, моральне й експресивне продовження себе в людях, однак актуально заперечує свою гідність, бо не визнає *гідності* за іншими, тобто їхню *цінність* як згадане продовження. Джерело економічної продуктивності цивілізованого суспільства — у раціональному поєднанні матеріальної нерівності та моральної рівності. Блага цивілізації — свобода, рівність і людська гідність — об'єднуються в тому, що доступ нагору («соціальні ліфти») має бути вільним, отже, має визначатися тільки особистим успіхом, самореалізацією, у чесній конкуренції. За такої умови несправедливість — це обмеження доступу до матеріальних благ для тих, кому належить мати їх завдяки власним діловим, продуктивним якостям, що реалізувалися. Ці якості не субстанціовані в духовних благах, адже потрібні в певний час та в певних ситуаціях, субстанційна тільки чесність — як рівність у конкурентній боротьбі.

ДЖЕРЕЛА

- Богачов А. Герменевтичний підхід у філософії // *Філософська думка*. — 2013. — № 5. — С. 43.
Богачов А. Досвід і сенс. — К.: Дух і Літера, 2011. — 333 с.
Добронравова І., Білоус О., Комар О. Новітня філософія науки. — К.: Логос, 2009. — 243 с.
Франк С.Л. Етика нигилизма // Франк С.Л. Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 77–112.

Андрій Богачов — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Коло інтересів — філософська герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.
