

МОЖЛИВОСТІ ТА МЕЖІ НОРМАТИВНОЇ ЕТИКИ

Олег Білий (модератор):

Шановні колеги, радий вітати вас! У нас є цікава нагода для змістовної розмови про етичні засади людської життєдіяльності, а саме — презентація діалогії «Апология пороков» і «Вина добродетелей» Сергія Пролєєва. В католицькій церкві є правило: коли відбувається беатифікація людини (залічення її до лику блаженних), дехто, кому надають право голосу «від лукавого», має висунути всі можливі заперечення проти чистоти особи і вказати на будь-які її гріхи. Для мене ця процедура є першим інституціалізованим способом говорити про умовність усіх чеснот, а також про їхню темпоральність — про залежність їхнього змісту від того, як розвивається суспільство. Сьогодні, сподіваюсь, ми станемо свідками та учасниками детальнішої розмови з цього приводу. Спершу хочу надати слово Сергію Вікторовичу, щоб він сам розповів про свої книжки.

Сергій Пролєєв

Етика доброї волі: парадокси моральної рефлексії

Дякую всім, хто завітав сюди сьогодні! Сподіваюсь, нам вдасться провести — відправляючись від змісту представлених книжок, «Апології пороків» та «Провини чеснот» — продуктивне зацікавлене обговорення тих концептуальних етичних засад, на яких вони ґрунтовані. Це спрямовує до наріжного теоретичного питання про можливості та межі нормативної етики. Від початку важливо зазначити, що

© О. БІЛИЙ,
О. БУЧМА,
В. ВОЛКОВСЬКИЙ,
В. ЖУЛАЙ,
О. КИСЕЛЬОВ,
В. НЕЧИПОРЕНКО,
С. ПРОЛЄЄВ,
В. ТИТАРЕНКО,
Л. ФІЛІПОВИЧ,
О. ХОМА,
В. ШЕВЧЕНКО,
2019

впродовж усієї історії філософії етичний дискурс здійснюється не тільки у вигляді систематичних трактатів, на кшталт Аристотелевої «Нікомахової етики» чи Кантової «Метафізики моральності», а й шляхом моралістичних творів (чи не першим зразком яких можна вважати «Характери» Теофраста). Саме в жанрі моралістики постали уславлені етичні праці римських стоїків, християнських отців церкви, ренесансних гуманістів, модерних мислителів — Монтеня, Паскаля, Лабрюєра, Ніцше тощо. Пропонувану вашій увазі діалогію про пороки та чесноти створено в річищі цієї поважної традиції.

Ця діалогія містить якомога повний каталог негативних та позитивних якостей людини. В «Апології пороків» описано 120 пороків, а в «Провині чеснот» близько 100 чеснот. Якщо згадати, що у Теофрастових «Характерах» розглянуто 30 пороків, то мимоволі спадає на думку, що від часів античності людство не лише не зросло у моральній досконалості, а навпаки — примножило свою порочність.

Особливість авторського підходу заявлено вже у назвах. Апологія свідчить, що пороки описують у режимі їх виправдання. Не йдеться, звісно, про те, щоб чорне назвати білим і перегорнути моральні якості догори дригом. Це було б і нескладно, і разом з тим безглуздо. Натомість так реалізується певна етична стратегія, засадовими для якої є і розуміння, і милосердя. Носій пороку сприймається як жертва порочності, як потерпілий, який має бути втішений у своєму непростому стані. Щоб піднятися, треба знайти точки опертя. Пошук таких точок опертя і здійснено у книзі.

Важливе питання: хто дивиться на порок? Узвичаєна оптика — це погляд судді, готового оголосити свій вирок. Принагідно навіть не буду покликатися на відоме євангельське «не судіть, і не засудять вас». Зверну увагу на те, що у сприйнятті порочності постають три істотно відмінні диспозиції.

Перша — це стан самого ураженого пороком. Навіть цей звичний вираз гіпостазує порок, перекидає його природу. Адже виникає стійке враження, начебто порок — це наче як нещастя, що ззовні натрапило на людину. Як щось на кшталт цеглини, що впала на голову. Але порок — не лихо, що спіткало людину ззовні, а внутрішня спонука. Відтак сприйняття пороку — це самовідношення, акт моральної рефлексії.

Друга диспозиція — це погляд загальноприйнятої нормативності: те, як виглядають пороки з точки зору загального порядку спільного буття людей. Саме в цьому режимі всі охоче переймають на себе функції судді та осуду (мало співвідносячи, до речі, ситуацію із самими собою — те, наскільки ти сам є бездоганим; і якщо навіть тобі не властива палко засуджувана якість, то чи так само втішливо виглядатиме картина щодо інших рс?).

Третя диспозиція — яким ти сам стаєш, узятий у відношенні до порочного? Врахування цього аспекту означає, що, ставлячись до іншого тим чи тим чином, я ставлюся одночасно до самого себе і роблю себе таким чи таким.

Складність опису полягала в тому, щоб в одному міркуванні сполучити одночасно ці три диспозиції, створити простір для кожної з цих відмінних оптик. Як це реалізовувалося у тексті?

Першій диспозиції відповідало прагнення підтримати душевні, життєдайні сили того, хто переживає свою порочність. Тут важливо бачити не голий порок, а людину, яка ним уражена і потерпає від цього. У пороці зазвичай вбачають лихо, яке він спричиняє іншим. Але, поза сумнівом, не менші лихо і руйнація заподіюються самому порочному. Хоч би він і не усвідомлював цього і навіть хизувався собою. Людина в порочній особі уражена завжди. І навіть якщо я сам не відчуваю втрат, людяність в мені завжди потерпає. Тому важливо підтримати в особистості можливість кращого — цей шанс, який ніколи не зникає.

Другу диспозицію опосередковано наступною настановою: щодо іншого жодна абстрактна правота не має чинності без готовності цього Іншого дослухатися до зверненого до нього голосу. Це означає, що ми здатні вплинути лише на те, що спроможні самі прийняти. Відкритість іншого пропорційна нашій відкритості. Кожен особисто не є інстанцією, правомочною наглядати та карати. Відтак поводити себе в ролі такої інстанції — щонайменше неефективно. Якщо ж бажаємо досягти морального ефекту — розпочнімо з того, щоб розділити з іншим тягар його ситуації і вже разом, пліч-о-пліч виходити з неї. Лише це вихідне екзистенційне поєднання (можна назвати його «моральною емпатією») дає можливість і право для дієвої спільної нормативності. Ще одним принципом реалізації цієї диспозиції стало відстежування соціального ефекту пороків — нерідко запитуваних системою суспільного життя і прямо інспірованих нею. Відповідно суспільство постає не тільки джерелом нормативності, як це зазвичай розглядають, а й не менш вагомим джерелом порочності. І чия тоді за неї відповідальність? Якщо система соціальних стосунків фактично утверджує порок як норму життя.

Нарешті, третя диспозиція знайшла вираз у рефлексіях щодо ефектів впливу пороків на моральний стан і життєві долі навколишніх — тих людей, які воленс-ноленс у житті стають візаві порочних натур. Що відбувається зі мною, коли я стикаюсь у житті з людськими пороками? Чим цей досвід стає для мене? Загалом як самі виокремлення і розрізнення різноманітних пороків, так і їх загальний каталог (посилений сорока прикінцевими описами моральних характерів у дусі Теофраста) дають, сподіваюсь, істотну поживу для розвитку моральної рефлексії кожної зацікавленої особи. В сфері моралі жоден погляд, який одночасно не звернений на себе самого, спрямований вочевидь «не туди».

В «Провині чеснот» структура опису є трійчастою. Першу частину книжки утворюють так звані «апофеози» — щирі панегірики кожній із чеснот, в яких наведено змістові характеристики кожної та властиві їй позитивні моральні ефекти. Друга частина книги протилежна за спрямованістю —

вона розкриває «тінь» чеснот. В ній кожен чесноту описано спочатку у вигляді низки афоризмів, покликаних виявити різноманітні суперечливі і часто негативні ефекти дії чесноти на життя людини. А завершується кожне есе окремою частиною — яку, за аналогією з життєвими прикладами, що їх застосовували в середньовічних проповідях, названо «екземпла». Екземпли містять нарис певної життєвої ситуації, повчальний приклад, який демонструє непрості колізії, які спричиняють для особистості іноді навіть її найкращі якості. Екземпли не є антитезою апофеозам, вони практично не містять загальних міркувань, але є тими життєвими прикладами морального досвіду, які спонукають задуматися над складним процесом особистого самовизначення та його моральним виміром.

В теоретичному плані своїми книжками я ставив два головні питання.

Перше — концептуальне — про можливості та межі нормативної етики (про її пояснювальні та регулятивні можливості). Погляд на мораль як певну систему нормативності є узвичаєним. Мораль як спосіб існування належного — природна річ, і моя моралістична діалогія цього жодним чином не заперечує. Зауважу, що коли ми якусь якість називаємо пороком, а якусь — чеснотою, то вже певну нормативність вводимо, застосовуємо. Тут аж ніяк не йдеться про те, що мужність — то порок, а лицемірство — чеснота. Але після визнання нормативного характеру моралі виникають серйозні колізії, і перша з них — колізія моральної дієвості. Зрештою, дієвості добра. Не важко здійснювати оцінки і виносити судження: так має бути, так не має бути. Проблема в тому, як цим імперативам досягти дієвості, як їм стати справжніми регулятивами людського життя. І не просто дієвими регулятивами — правилами та приписами, що їх дійсно виконують, а *морально дієвими* величинами: тими, вплив яких примножує силу та шанси добра. А перший ефект не тотожний автоматично другому. На жаль, часто ефект моральних оцінок, осуду, ригористичних приписів діє «з точністю до навпаки». Тоді він не примножує силу добра, а зменшує, руйнує. Як же досягти не декларативної чи формальної, а правдивої дієвості моралі?

Репліка:

Як відрізнити формальну дієвість та правдиву дієвість моралі?

Сергій Пролеєв:

Формальна дієвість засвідчує потестарний, владний ефект моралі — силу її приписів і масштаб впливу на поведінку людей. Правдива дієвість зосереджується не на масштабах послуху як таких, а на примноженні добра через слідування моральним імперативам. Це особливо актуально для сучасного світу, в якому моральний чинник опинився десь на маргінесі. Усвідомлюю, що ледь не кожна доба жалілася на те, що мораль занепадає. Але наш час створює особливі підстави для занепокоєння. Пригляньтесь до сил, які, так би мовити, «правлять бал» у глобальному світі.

Моральний чинник серед них не те що ледь помітний, а й загалом — чи ще існує? Навіть світовий правовий порядок — в якому начебто всі зацікавлені — по суті безкарно руйнується при кволій і немічній реакції на це провідних світових гравців. Що ж казати про мораль? Вона заявляє себе хіба що на рівні випадкових спорадичних декларацій, які мало що важать і нічого не змінюють.

Це не випадково. В сучасному світі зник той класичний суб'єкт, до якого могло звертатися традиційне моральне напучування. Спосіб існування сучасної людини та її визначальна якість, яку позначають поняттям сингулярності, мало сприятливі для такої сприйнятності. Якщо пригадати класичну модерну самість, то так — це був суб'єкт, здатний вислуховувати моральні приписи і беззастережно слідувати ним як чинникам власного самовизначення. Але цієї самості давно немає. Вона спочатку розчинилася в суспільстві мас, а зараз ситуація ще специфічніша. Бо за умов суспільства мас існували великі, надперсональні інстанції морального напучування. Згадаймо бодай таку роль держави за умов тоталітарних режимів, коли за рахунок моральної нормативності насправді здійснювали практики тотального володарювання. Але ефект був відчутний. На сьогодні і цих інстанцій квазіморальності не залишилось. Тому передусім ідеться не про те, наскільки погано чи добре існування моралі в режимі нормативності, а про те, що сьогодні нормативна етика не знаходить свого адресата. Їй просто немає до кого звернутися в сучасному світі. А сам цей світ стає дедалі непевнішою величиною та віртуалізується завдяки ефектові інформаційних технологій.

Лінію концептуального питання, що є засадовим для діалогії, продовжено, може, дещо наївним запитуванням про те, а де ж існує — і в який спосіб існує — добро? Чи існує воно у вигляді каталогу чеснот і правил? Навряд чи. Адже людське життя — це конкретика подій. Лише в самих подіях, у їх перебігу та диспозиціях мають визначитися добро і зло. Це не означає відносності чи то релятивності моральних визначень, це означає їх *подієвість*. Поза межами координат, які створює конкретна подія людського життя, про добро і зло можна казати хіба що в умовний (чи то абстрактний) спосіб. Цю зміну погляду на моральність доречно порівняти з переходом у біології від досліджень тварин як просто тіл (зрештою, музейних чи лабораторних експонатів) до їх етологічних досліджень у середовищі їхнього існування, безпосередньо у живій природі. Етичний принцип, що є засадовим для пропонованих вашій увазі книжок, можна визначити як «примноження шансів людяності». Перспектива такого примноження шансів людяності настає лише тоді, коли ми здатні розділити долю іншої людини, стати співучасником її життя. Це єдина пресупозиція — співучасть — яка надає право морального судження. Все інше — зовнішні оцінки, напучування, осуди, навіть схвалення — вони по суті недоречні. Бо моє право висловлюватись щодо іншого — не безумовне, його теж треба заслужити. Тому саме здатність

моральної емпатії, співпереживання, життєвої співучасті забезпечує режим доступу до морального судження.

Завершую лінію концептуального питання останньою заувагою. Коли йдеться про мораль, її часто мислять як ситуацію спільного життя людей, скеровувану якоюсь зовнішньою імперативністю. Натомість, гадаю, ледь не головна моральна колізія — здатність людини бути самою собою. Це дуже складна, багатовимірна колізія. Відкрити, зберегти і примножити в собі добру волю — волю до добра — є вкрай важливим, ключовим моральним завданням. Мораль має сприяти силі доброї волі в людині. Вона, мораль, наважуся стверджувати, взагалі існує настільки, наскільки цьому ефектові — примноженню волі до добра — сприяє. Якщо ж вона її послаблює і руйнує (хоч би з якими благими намірами і виголошенням найпрекрасніших принципів це робилося), то перетворюється на щось істотно інше, що мораллю є хіба за назвою. Прагненням підтримати і плекати добру волю в людині і пронизані ці книжки. Давно і справедливо сказано, що лише милосердя відкриває шлях до добра, забезпечує дієву добру участь у долях людей. Іншими словами, це й називають любов'ю до ближнього.

Тепер кілька слів про друге — дискурсивне — питання, що його ставить диалогія пороків та чеснот. У цьому плані йдеться про спосіб мовлення щодо моральних проблем і, відповідно, про обмеження, які накладає академічний дискурс. Ще в античності для промислювання етичних проблем виникає моралістичний дискурс, який істотно відрізняється від мови теоретичної етики. Йдеться не просто про відмінність стилю, близькість до пересічної свідомості, своєрідну «популярність» у викладі етичних ідей. Тут маємо вагому, навіть принципову різницю теоретичного і практичного розумів.

І якщо теоретична площина етичних міркувань є цілком узвичаєною справою в річищі академічної науки, то дискурс практичної моральної філософії — моралістика — з низки причин відійшов на другий план, був витіснений на маргінес. Між тим, смислові втрати від цього загалом для етики є дуже відчутні. Тому одним з покликань «Апології пороків» та «Провини чеснот» була реактуалізація, відродження моралістики за сучасних умов (і то не лише як дискурсивної практики, способу мовлення, а істотним чином як *способу розуміння* етичних проблем). Принагідно можна покликатися на всім відомий практичний поворот у світовій філософії останніх десятиріч, який є однією зі спонук цього відновлення моралістики в її концептуальних і світоглядних правах.

Визначальною якістю дискурсу обох книжок є іронія. Я навмисно застосував поняття дискурсу, а не авторського мовлення, щоб підкреслити інтерсуб'єктивну природу їх змісту. Сенс і правдивий зміст диалогії полягає не в тому, що сказав автор, а в тому, що стане моральним, екзистенційним здобутком кожного читача — здобутком, який досягається знов-таки не наодинці, а у безпосередньому чи опосередкованому, явному чи латентному діалозі з іншими учасниками морального судження (і то не лише конкретні

особи, а й етичні системи, існуючі норми, літературні чи культурні герої тощо). Іронія, звісно, не означає жартівливості (хоча і посмішка, гумор є невіддільними ознаками стилю — про справді серйозні речі недоречно казати зі скаменілим від серйозності виразом обличчя). Вона, зокрема, виявляє себе в тому, що чимало авторських суджень мають на меті не заявити щось, а навпаки — виголошене підважити, спровокувати реакцію незгоди і заперечення, активувати роботу моральної рефлексії і проблематизувати очевидності, над якими зазвичай просто не задумуються.

На початку нашого семінару модератор люб'язно надав мені слово як авторові книжок. Але, строго кажучи, це не зовсім так. Бо автором книжки про пороки заявлений... дурень. Це класична постать не лише казок, а й моралістичної традиції, в якій вона часто відіграє парадоксальну, викривальну роль (згадаймо бодай «Похвалу глупоті» Еразма Роттердамського). Не буду пояснювати, яку смислову неоднозначність спричиняє ця особливість автора для всього змісту книги. Так само автором книжки про чесноти є... тінь. Вона уособлює погляд на добродієність «зі зворотного боку». Сподіваюсь, ці незвичні співрозмовники спонукатимуть читачів до власних міркувань щодо вічної теми добра і зла.

Олег Кисельов:

Ви назвали абсолютно чітку кількість пороків — 120, і приблизно так сказали, десь близько сотні чеснот. Хочеться ці цифри порівняти. Чому пороків 120, а чеснот відчутно менше? На додачу суто технічне, літературне питання. Мені цікаво, ви писали одночасно дві книжки? Адже вони вийшли разом як діалогія. І третє питання, яке стосується вашої теорії — яким є головний для неї етичний принцип? Дуже вдячний, що ви так чітко прояснили питання нормативної етики. Бачити теоретичне підґрунтя книжок — це важливо для розуміння їхнього сенсу.

Сергій Пролєсв:

Сподіваюсь, що не забуду всі запитання. Спочатку щодо змісту. Що стосується кількості пороків та чеснот, я просто сумлінно реєстрував усе, що знаю і що взагалі міг собі уявити. Так сталося, що пороків за кількістю трохи більше. Про що це свідчить? Робити з цього висновки про людську природу я не став би. Тим паче, що виокремлення тієї чи тієї якості досить відносне, її не треба гіпостазувати. Існує розхожий погляд, коли пороки та чесноти мисляться ледь не як якісь органи людини — от як вухо, нога, ніс, печінка тощо. Вочевидь, це похибка оптики. Пороки та чесноти не є отакими сталими якістьми людини, відокремленими одна від одної. Це є радше вияви єдиної людської особистості — вияви душі в тих чи тих ситуаціях. Навіть якщо взяти якусь окрему чесноту, скажімо хоробрість, то в одній ситуації людина поводить себе мужньо, а в іншій — зовсім навпаки. Одна й та сама людина. Вона може бути хороброю в шанцях, на полі бою, і непідробно, але перед начальством знічується і навіть тремтить. То яка вона на правду?

Репліка:

«Смело входили в чужие столицы и возвращались в страхе в свою».

Сергій Пролеєв:

Саме так. Тому одне з прагнень цих книжок — подолати гіпостазування людських якостей, уникнути перетворення їх на безумовні визначення. І, на противагу цьому, відкрити складний світ взаємозумовленостей та перетинів різноманітних моральних властивостей. Що стосується другого питання, то спочатку я писав усе ж таки про пороки, вони були першою книжкою, потім писав про чесноти. Але обидві книжки видано одночасно, разом для повноти моральної рефлексії. Бо вести мову про пороки без чеснот, казати про чесноти без пороків — це вразлива однобічність. Коли ж ідеться і про те, і про те, досягаємо бажаної повноти і багатовимірності погляду. Хоча, зізнаюся, загальний задум передбачає ще й третій том, який знаходиться в роботі. Це «Великі злочиння: співчутливі життєписи людей, що стали символами зла». Це своєрідне продовження лінії апології пороків, але вже перенесене на конкретних персонажів. Серед них і міфологічні герої, і історичні діячі, і різноманітні уособлення лиха і зла. Тут не вияв якоїсь нездорової пристрасності, а бажання розібратися з їхніми долями, загалом доволі трагічними. Мені здається, не вивчивши хворобу в її екстремальних виявах, ми будемо вразливі у намаганнях зберегти здоров'я. Тут теж спрацьовує логіка переходу від нормативної етики до етики доброї волі, що є діючою в людині силою. Головна ставка на неї.

Що стосується визначального етичного принципу. Пригадую, коли перший варіант книжки — «Енциклопедію пороків» — прочитав Мирослав Володимирович Попович, він сказав: «Серёжа, это же христианская книга. Она проникнута милосердием». Для мене це було великою втіхою — почути від дуже шанованої мною особистості такий відгук. Власне, він і вказує на природу пропонованої позиції. Це етика примноження шансів людяності. Якщо погодитись, що етика розмовляє мовою імперативів, то перефразований в дусі цієї етичної позиції категоричний імператив звучав би: «Вчиняй так, щоб максима твоєї волі примножувала шанси людяності, і дбай, щоб у тобі була та воля, яка ці шанси примножує».

Володимир Волковський:

Цікаві книги. В мене два питання. Перше щодо перекладу українською мовою етичних термінів. Назви перекладено як «Апологія пороків» і «Провина чеснот». Наскільки коректно вживати слово «пороки», чи не природніше «вади»? І друге питання: чи буде четвертий том — про благодіяння? Злочиння ви анонсували. А от чи будуть благодіяння?

Сергій Пролеєв:

Щодо перекладу — досить дражливе питання. Якраз переклад додатково демонструє відносність окремих моральних якостей, бо сам переклад руй-

нує чимало з них. Деякі просто не перекладаються іншою мовою, навіть у випадку російсько-українського перекладу. Хоча мови начебто близькі. А якщо взяти більш віддалені мови, то складностей ще більше. Та все ж таки і українською доречно казати «пороки». Це не надто вживане слово, але в мові воно є, існує і, як на мене, відповідає сенсу справи. Сказати «хиби», «ганж», «вади» — означає сказати не зовсім точно. Тому що це, як на мене, не схоплює моральний сенс, віднесеність до поля етичної рефлексії. Й до того ж вони радше відбиток, тінь якогось сенсу, а не самостійний сенс. А «порок» — цілком автономне значення.

Олег Хома:

Якщо у нас є непорочність, то чому ж у нас не може бути пороків? Ми ж «непорочність» як «безвадність» не перекладаємо. Відтак і «порок» тоді має бути. Зрештою, тут глибоке коріння ще у церковнослов'янській традиції.

Олег Білий:

Вада — це радше недолік.

Сергій Пролеєв:

Так, це недолік. Порок — то щось істотніше. Але дозвольте питання перекладу залишити за межами розгляду, бо це окрема історія. А що стосується четвертого тому, то давайте спочатку напишемо третій, а потім подумаємо про подальше. Та й то треба взяти до уваги, що часто для великих злодіянь джерелом були цілком благі прагнення. Згадаймо класичне: «Благими намірами второвано шлях до пекла».

Олег Бучма:

Дякую за книги, за цікаву і змістовну презентацію. У мене таке питання. Якщо розглядати співвідношення добра та зла не як сталу протилежність, а через подієвість, то чи не виникає у контексті життєвого досвіду чимало моральних парадоксів? Якщо застосувати до пороків і чеснот математичні аналогії (порок — мінус, чеснота — плюс), то чи не виходить інколи, що мінус на мінус може дати плюс? Чи не здатні деякі пороки, сполучаючись, утворити нову чесноту? Для прикладу наведу показовий вірш Костянтина Ваншенкіна (цитую мовою оригіналу): «Трус притворился храбрым на войне, / Поскольку трусам спуска не давали. / Он, бледный, в бой катился на броне, / Он вяло балагурил на привале. / Его всего крутило и трясло, / Когда мы попадали под бомбёжку. / Но страх скрывал он тщательно и зло / И своего добился понемножку. / И так вошёл он в роль, что наконец / Стал храбрецом, почти уже природным. / Неплохо бы, чтоб, скажем, и подлец / Навечно притворился благородным. / Скрывая подлость, день бы ото дня / Такое же выказывал упорство. / Во всём другом естественность ценя, / Приветствую подобное притворство!».

Сергій Пролеєв:

Саме за такою логікою в «Апології пороків» здійснено виправдання лицемірства. Цитую: «Лицемерием перед собой внушишь себе, что ты лучше, и будешь поступать в согласии с образом своим, и подлинно станешь

лучше, и будет мир душе твоей!». Що ж до статусу пороків і чеснот, вони насправду завжди поруч, як і годиться протилежностям. Але я віддаю перевагу християнській позиції, що зла насправді немає. Є не зло, а відсутність добра. Відповідно пороки — не щось стало в людині, самотійна якість. Це невдача добра в особистості. Чим зумовлена співчутливість до пороків у певному розумінні? Це не поблажливості до зла, а співчутливість до особистості, яка опинилася в складній колізії самовизначення. Те, що я назвав примноженням шансів людяності, — це посилення здатності людини подолати невдачу добра в ній. Не можна побороти зло, якщо просто людину тукати, бити, так чи так карати (хоча не виключаю, звісно, і відповідальності, і певної розплати). Але коли це єдиний інструмент дії на людину, то цим, навпаки, примножуємо силу зла, бо позбавляємо людину шансів. Немовби кажемо їй: ти лиха, от тобі це тавро, ця печатка, і носи її до кінця своїх днів.

Людмила Філіпович:

Ви досліджували різні пороки і чесноти. Скажіть, будь ласка, ви ж історично досліджували, як поставало поняття, як воно розгорталося. Якими є головні тенденції у зсуві їхнього змісту — чи змінювалося смислове наповнення пороків та чеснот? Чи ви побачили якісь закономірності? Тобто куди рухається наше розуміння пороків і чеснот, в який бік?

Сергій Пролев:

Цікаве питання, й навіть грандіозне питання. Безпосередньо у книжці воно не висвітлюється. Але книжка — то лише верхівка проробленої роботи (подібно до видимої вершини айсбергу). Оскільки йдеться про роки праці, то чимало розвідок було здійснено, й історичних у тому числі. Але, мабуть, я зробив би погану послугу читачеві, якби хоч частину цього доробку намагався б внести в текст книжок. Їх би це зруйнувало. Це ж не академічні тексти, а традиція моралістики, в якій визначальна роль належить безпосередній розмові з людиною, обговоренню колізій життя та світу навколо. Якщо ж стисло відповісти на ваше питання щодо історичних метаморфоз пороків та чеснот, то зазначу наступне. В історії моралі немає якоїсь лінійності в тому розумінні, що можна простежити єдиний тренд, який пролягає через весь її історичний шлях. Радше може йтися про те, чим є і стає мораль у події певної цивілізації чи культури. Причому неточно казати про мораль (тим паче про зміст окремих пороків та чеснот) як про собітотожний феномен. Змінюються режими моральності, розуміння добра і зла, виникають цілком інакші системи координат. Вони дуже відмінні, і так само відмінна взагалі вага морального чинника в способі організації життя людини в різні епохи, в різних культурах. Уже йшлося про сьогодення, де ця вага мінімальна. Але були такі епохи, де моральний чинник відігравав надважливу роль. Водночас мораль як автономна система нормативності — доволі локальне й молоде історичне явище. Зазвичай мораль утворює синтез чи то з правом, чи то з релігією. Мораль як цілком окремішня від релігії чи від права система май-

же ніколи не існувала. Якщо ж казати про пороки та чесноти, то етична рефлексія останніх двох сторіч узагалі не приділяла їм належної уваги. На першому плані були етика обов'язку, регулятиви у вигляді принципів та приписів, моральні цілі (консеквенціалізм) тощо.

Валерій Жулай:

Дотично до попереднього запитання хочу поставити і своє. Стосовно того, що список пороків відкритий. Тож збільшується він чи ні? Ми бачимо, що світ змінюється, передусім технологічно. Це створює нові ситуації вибору. Наприклад, уявімо: хтивість до робота протилежної статі — це якийсь новий буде порок чи та ж сама хтивість? Чим є робот — нежива особа, безособовий суб'єкт, технологічний об'єкт? В яку систему моральних координат помістити його та дії з ним? Чи розглядати як вияв нарцицизму, чи мастурбацію, чи ще якось? З іншого боку, справді, якщо брати попередні епохи, то там спостерігаємо більшу моральну ретельність, як от за вікторіанських часів. Але що переважає у цій ретельності — етикет чи власне добродієвість?

Сергій Пролеєв:

Якщо дуже умовно порівняти чесноти та пороки з окремими істотами, то що відбувається? Якесь види вимирають, інші поширюються, деякі залишаються існувати десь на маргінесі, хоча в інші часи вони домінували. Така своєрідна моральна еволюція. Є чимало якостей, які нам просто незрозумілі. Наприклад, Аристотель пише про чесноту «великолепіє». Що воно таке, про що йдеться? Коли його почитаємо, якось можемо цю рису змістовно розкрити, але для нас немає її аналогу. Бо Аристотель виходить з іншого типу людини, іншого життєвіття. Що стосується сьогодення, то, звичайно, ситуація залишається відкритою і для пороків, і для чеснот. І ваш приклад хтивості на це вказує (бо хтивість — це ж не обов'язково навіть між людськими істотами). Цілком можливо, що постануть інші пороки і чесноти. Це природна річ.

Віта Титаренко:

Надзвичайно цікаво. Попередні запитання торкалися теж контексту, про який хочу спитати. Ми вже розглянули з вашою допомогою різні виміри пороків та чеснот. Але ще один нюанс. Якою є природа межі, що розділяє ці дві категорії якостей — пороки та чесноти? Адже інколи межа настільки тонка, що одне може перетікати в інше. От, скажімо, стриманість як чеснота може перетікати в боягузтво як порок. І як їх розмежувати?

Сергій Пролеєв:

На цій рухливості межі побудовано багато описів як пороків, так і чеснот. Як от взаємоперехід «скарєдности» і «рачительности» (кажу російською мовою, тому що важко знайти точні українські відповідники). Це дійсно перетікання одного в інше — ви маєте рацію. Такі приклади свідчать, що пороки та чесноти — це не сталі окремі властивості, а певні вияви душевного складу, характеру. Тому предметом мого аналізу були якості душі, а не вчинки,

байдуже порочні чи добродесні. Тут пролягає важлива межа. Аморально виправдовувати лихі вчинки, інша справа — стан людської душі. Вчинок — це інший предмет судження. Коли йдеться про життя душі, то там немає тієї сепарації, яку знаходимо у зовнішніх діях та їх оцінках. І те, що здавалося «перетіканням», то насправді часто є одна й та сама риса. В цих обставинах вона постає як чеснота, а в інших — як порок. Одна і та сама риса, тієї самої людини. Тут стриманість, там — боягузтво. Так виникає підстава для толерування деяких речей. Тому що йдеться про одне і те саме, про різницю ситуацій і виявів однієї і тієї самої риси. А на що має бути спрямоване моральне судження? На людську особу у вимірах добра і зла чи на її вияви в різних ситуаціях? Адже в останньому випадку ми по суті оцінюємо ситуацію. Але приписуємо вирок людині. Ще щось зворотне щодо кантівської «речі самої по собі». Можемо знати її, але обмежуємося знанням явищ. Тут дилема, яка потребує розв'язання.

Віталій Шевченко:

Це вже дотичне до дотичностей, бо мої питання кореспондують з уже раніше поставленими. Мораль і релігія. Це наріжний камінь наших уже сучасних непорозумінь. Нещодавно відбулася конференція, і всі суголосно визнають потенціал етичних цінностей. Але коли мова заходить про проблеми їхньої реалізації, втілення в життя, то одразу наражаємось на масу труднощів. Зрозуміло, що цінності не працюють, бо якби працювали, ми вже давно б благоденствували. Все було б о'кей, все було б прекрасно, красиво, гармонійно, як написано в усіх релігіях. Але не працює. І тоді ми ставимо питання, чому не працює. Ми називаємо це моральним пороком, бо кожна чеснота, кожен добрий вчинок у системі ціннісних координат тієї чи тієї релігії працюють тільки в межах цієї системи. В інших вимірах заходить на контрверсійність, на купу суперечностей, які фактично нівелюють величезний етичний потенціал, що його містить кожна релігія. І коли вам писалося, оці смисли не закрадалися, не просилися бути прописаними? Мораль є універсальна. Всі кажуть — діти плачуть однією мовою, і у всіх закладений ген совісті, бо мораль як система неписаних правил, головним критерієм яких є добро і зло, вона все-таки працює. Але вчені вже давно довели, що універсальної моралі все-таки не існує. Вона працює тільки в системі певних культурних, цивілізаційних координат. А під впливом та тиском тих чи тих чинників вона змінюється, і ми приходимо до драми. От відчували ви таке в ті моменти, коли належали тільки собі, а рука слухалася того, що ваше сумління каже?

Сергій Пролеєв:

Бачте як — ви самі сказали: сумління моє. Але водночас сумління передбачається в кожному, бо яка ж то людина без сумління, без совісті? От вам і антиномія. Питання про універсальність моралі — воно дражливе, звісно. Або мораль універсальна, або вона взагалі не мораль. Однак як ми розуміємо універсальність? Для мене це універсальність добра, а не універ-

сальність норм. Чому кажу про межі нормативної етики? Тому що певен: універсальних норм, придатних до всіх випадків життя, бути не може. Так є за природою самої нормативності. Водночас мораль, моральність — якийсь неусувний чинник в людині. Він присутній як голос добра. Цей «голос добра» — те, що я назвав доброю волею, волею до добра — він може і має бути універсальним чинником людяності. Тут визначальна колізія діалогії — в тому, що немає універсальних норм. Багато хто з цією тезою сперечався б, і це нормально, але залишаюся при переконанні, що їх немає. Проте водночас ми не можемо зректися універсальності добра. Як же йому тоді існувати, якщо універсальних норм немає? Як йому бути повсюдно? У вигляді доброї волі, у вигляді шансів людяності. У такий спосіб добро стає універсальним. Але це не універсальність всюди наявної властивості, а універсальність спроби. Зрештою, спроби і намагання людини бути людиною. З різною мірою успішності і з багатьма невдачами, поразками таких спроб.

Репліка:

Що спонукає до цих спроб і що ними рухає?

Сергій Пролеєв:

Я ще не вимовляв цього слова, але кращого, як на мене, слова ні релігія, ні мораль не придумали. Любов. Вона і є запорукою універсальності добра. Здатність людини любити. Якщо мені вдалося виявити любов до людей цими книжками, я втішений. Але в любові всі недосконалі, тому скромно оцінюю свою спроможність. Любов в нас — це відкритість, в якій може постати людина перед нами. Перед нами може бути скільки завгодно людей, навіть чудових людей, але відсутність у нас здатності любити перетворює їх на стовпи, глечики, каміння, статуї — будь-що. Де є людина? Вона існує в нашій презумпції сприймати людей як людей, чи просто об'єктивно — як ті, кого ми зустрічаємо? Досить непроста колізія.

Віталій Нечипоренко:

На розвиток попереднього запитання: Сергій Вікторович, яким є ваше ставлення до поняття «моральна більшість» і яким є ваше бачення з позицій філософа моральної більшості? Він повинен їх очолювати чи він має бути протилежний моральній більшості?

Сергій Пролеєв:

Може, я якось інтуїтивно розумію моральну більшість, але не зовсім певний, що вона є чимось морально значущим. Чому? Тому що питання моралі, добра і зла не розв'язуються більшістю чи меншістю. До речі, як і питання істини. Якщо сказати «істиннісна більшість», то що це означає — кількість прихильників істини? Достовірність істини визначається силою доведень, аргументів, а не кількістю прихильників. І хоч би навіть усі дотримувались якоїсь гадки, вона так і залишиться гадкою, не змінивши свого епістемологічного статусу. Те, що більшість людей (скажімо, у суспільстві) віддає перевагу певним моральним цінностям, для етика не має вирішального

значення. Достеменність добра, автентичність добра — це єдине, що має значення в етиці і для філософського розуму загалом. Яка кількість людей пристає до того чи того імперативу чи до моральної парадигми — це питання радше соціальне, ніж концептуальне.

І ще одна заувага. Добро — не просто звичаєва, а екзистенційна величина. Це завжди зусилля самої особи, постійно діюча в ній моральна рефлексія — те, що я назвав «добра воля». Якщо немає цієї внутрішньої сили, а просто людина дотримується певних звичаїв, то, може, вона гарна, не заперечую. Це нормально, це добре, ніхто цього не відкидає, але казати, що це робить її насправду моральним суб'єктом, — навряд чи. Моральність — це завжди зусилля особистого самовизначення. З цього випливають цікаві наслідки для доброчесності. Якщо зважити, що зло не окреме існування, а лише відсутність добра, то виникає прикметна асиметрія. Щоб мати чесноти, їх треба прагнути, а от порочності не треба прагнути — в ній опиняєшся сам по собі. Туди не треба йти, ти просто туди потрапиш, якщо не прагнути-меш добра. Це додатково ілюструє сенс пороків як невдач добра. Ми ж спеціально невдач не робимо, ми просто в них опиняємось. Так само і щодо порочності. Ми спеціально її не виробляємо, ми просто в ній опиняємось, коли з тих чи тих причин наша добра воля зазнає невдачі. Чому і як це трапляється — то вже конкретні обставини людського існування.

Олег Хома:

Мораль — це ж така серйозна тема. Робиш щось — а ну як це не виявиться всезагальним правилом для поведінки всіх? Поставиш вам запитання, тоді всі виструнчаться в чергу всезагально ставити вам запитання, і не закінчиться наша презентація ніколи. А не поставиш вам запитання, і ніхто тоді не поставить — ви будете ображені: «Що ж це таке?!». Так от іронія, про яку ви говорили, — це методологічний прийом більше для написання книжки, чи іронія, по-вашому, це все-таки якийсь важливий складник саме морального життя особистості і того самого примноження людяності, про яке ви теж говорили?

Сергій Пролєсв:

Дякую. Гарне запитання, бо дійсно іронія в цих книжках відіграє подвійну роль. З одного боку, це стилістика — та стилістика, яка дійсно має зробити більш комфортною, природною, невимушеною розмову про серйозні речі. А з іншого боку, — дякую, що звернули на це увагу, — іронія тут має й концептуальне навантаження. Воно пов'язане з тим, що визначення в моральній царині не є остаточними. Вони завжди існують у позиції відкритості. Ми впадаємо в ситуацію моральної хиби, коли якісь вердикти, визначення, імперативи вважаємо остаточними і тим більш абсолютними. Такий парадокс: ми найбільш порочні не тоді, коли порочні, а коли абсолютно впевнені в своїй моральній досконалості, коли маємо остаточні вердикти. Найкоротший шлях до порочності — самовдоволення, яке зупиняє роботу моральної рефлексії. Іронія протилежна цьому стану. Тому вона — симптом і маркер неостаточності будь-яких моральних суджень. Це не означає, що в

судженнях треба коливатись і бути непевними. Можна в них стояти, як то кажуть, насмерть, але все одно може залишитися неостаточність (в тому сенсі, що я кінцева істота і за мною немає презумпції абсолютної моральної істини). Якщо сама природа добра передбачає відкритість людини до людини, то щойно моя остаточноність та незаперечність когось перекреслює, то і я перестаю бути добродішним. Тому, узагальнюючи, тут є і стилістичне завдання іронії, і її концептуальне покликання.

Олег Хома:

Надто серйозні люди страшні.

Сергій Пролеєв:

Важко не погодитись.

Олег Хома

Чесноти й пороки на тлі «моральної неперекладності»

Безумовно, найкращий спосіб вшанувати автора — це прочитати його книгу. Але цього недостатньо. Про книгу треба говорити. Сергій Пролеєв написав дві книжки, у яких показує неоднозначність як чеснот, так і пороків, описуючи цілу низку несподіваних «побічних» наслідків. Іноді чесноти й пороки парадоксально перетворюються одні на одних. Тому людині, що намагається осмислювати етичність своїх учинків, слів, стратегій, потрібна не лише етична теорія. Вона потребує ще й моралістики, тієї «практичної» стихії підваження й недогматичності, що іноді розладнує струнку каре етичних принципів.

На мій погляд, поява ось цих книжок є ознакою того, що наш інтелектуальний і філософський ландшафт поволі розширюється. Адже жанр моралістики — це класичний елемент гуманістичної культури, на якій сучасна цивілізація й була сформована. Однак нині ця культура майже зникла. «Похвала глупоті» Еразма, Монтень із його іронією і спробою особисто виміряти моральне — не з точки зору божественних лекал, які ми, можливо, осягнемо або не осягнемо, а з точки зору нас, емпіричних, що є, живуть і відчувають. Цей масив, який поволі зник із інтелектуального дискурсу, мав би туди повернутись. Звісно, ми — суспільство мас, суспільство сингулярне, це все правильно, але інтелектуальне життя, як і все живе, розвивається й виживає завдяки різноманітності. Завдяки тому, що може здійснюватися відбір, коли є спектр можливостей, коли є повнота.

Моралістична література, що пишеться саме філософом, на мій погляд, дуже важлива. Звісно, для цього потрібна певна особлива майстерність, але чому б деяким філософам не мати її? Філософів багато, чому б хоч кільком із них не знайти в собі талантів мораліста? Насправді, ми звикли сприймати філософа як того, хто задає нормативність. Допоки він не закатає аудиторію з кафедри своїми імперативами, доти вважає, що життя минуло дарма.

Але суть проблеми, порушеної цими книжками, її глибина, ще має бути усвідомлена. Коли ми робимо якийсь учинок, ми, люди (наприклад, вирішуючи йти чи не йти на презентацію: погодьтеся, проблема не найбільшої світової ваги), просто якісь повсякденні вчинки, останні так само неперекладні мовою етики, як, наприклад, слова однієї мови неперекладні словами іншої. Завжди залишається якийсь аспект невисловленості. Коли підводимо під якусь категоріальну рамку те чи інше конкретне, оцінюємо, то це, однозначно, складна справа, яка завжди завершується з вельми обмеженим успіхом. Ми взагалі можемо завершити цей процес тільки сказавши: «Усе, ми досягли якоїсь угоди в заданих нами конвенційних межах». І лише після цього може початися оцінювання.

Сплеск моралістичної традиції на Заході, розпочатий Монтенем і Еразмом наприкінці XVI ст., тривав до кінця XVII — початку XVIII ст. Ларошфуко, Вовенарг, Лабрюєр, копіюючи античні зразки, у міру іронізуючи, розвивали цю традицію. Але дуже характерно, що паралельно із цим тривав золотий вік казуїстики. Тобто відбувався паралельний інший процес у сфері духовній.

Слушне питання: чим є та казуїстична література, яку ми звикли сприймати дещо негативно? Вона виростає з інструкцій для сповідників: як їм реагувати на те, що їм будуть у сповідальнях казати люди. Останні розповідатимуть про фактичні конкретні вчинки, а сповідник постає носієм деякої вищої нормативності, причому не просто філософської, а церковної. Це зрештою, церковна політика, що визначала, якого типу епитимію накладати і як реагувати на ті чи інші прояви поведінкової емпірії. Однакові вчинки не завжди зумовлені однаковими причинами, іноді ведуть до різних наслідків і, певна річ, не можуть оцінюватися однаково. Як застосувати висоту написаних нами кодексів і заповідей до конкретної життєвої ситуації людини, яка ось зараз щось робить? І тому казуїстична література — це неймовірний плюралізм, неймовірна різниця підходів різних авторів. За що останніх, до речі, люди більш аскетичного складу глибоко засуджували. Але суть залишається. Вона в тому, що емпіричний вчинок не перекладається мовою загальників без залишку. Подекуди ми, звісно, змушені вдаватися до загальників, доходити якихось остаточних висновків. Це через недосконалість нашої природи, інакше ми припинимо бути цілим, розпадемося.

Але в цих узагальненнях ми не повинні забувати про те, що залишилось, про те, що цей наш висновок умовний, що ми, роблячи його, не є втіленою бездоганністю. І якщо не буде літератури моралістичного типу, то ця пам'ять потрохи вивітриться з нас, і ми вчергове візьмемося перетворювати етику на математику, і тоді буде біда.

Знову ж, щодо історичного коріння: це, власне, спадщина Аристотеля. «Війна за Аристотелеву спадщину» — якщо точніше схарактеризувати те, що відбувалось. Ми ж пам'ятаємо, що, за Аристотелем, розважливість (практична мудрість), зорієнтована на пошук середини між крайнощами, і

є справжньою чеснотою, шляхом між двома екстремумами, і її надзвичайно складно визначити. І Стагірит, коли говорить про розважливність, говорить про те, що це речі, яким неможливо навчитись з підручників чи з програм, це речі, якими треба жити.

Здоров'я античної етики забезпечував саме цей її моралістичний складник, що вказував на середній шлях. А той — уже не справа параграфів, це справа талану й розважливності, того, яким ти себе створив, і того, що тобі вдасться. І залучення життєвої стихії в етику — це й нині запораука її життєвості.

Але зараз ми живемо все-таки в інтелектуальній культурі професорів, які пишуть параграфи, які пишуть кодекси, та ще й усе системно узгоджують. Але жодна така система не зможе утриматися в ролі дієвого дороговказу, вона може бути по-своєму цікавою, але на практиці — абсолютно не дієвою. Мені це нагадує долю Русо, який створив педагогічну систему, якою всі захоплювались за його часів не менше, ніж його літературними творами. Зрештою, «Еміль» — це, усе ж, роман, хоч і дидактичний. А Песталоцці казав, що вся русоїстська педагогічна теорія, спрямована на виявлення природності в людині, неймовірно чудова на рівні загальної норми, перетворюється на явно непридатні педагогічні приписи, простіше кажучи — на маячня. У практичному сенсі педагогіка Русо — повна нісенітниця.

Людина, яка здала п'ятьох своїх дітей в притулки, повчає всю Європу як правильно виховувати дітей, і вся Європа в захопленні! Якщо цей момент ми не враховуємо в нашій етичній рефлексії, то нас може спіткати доля Русо-вихователя. Звісно, він може сказати якусь розумну річ, може запровадити якийсь важливий етичний імператив. Але якщо ми сприйматимемо Русо без іронії, то ризикуємо повірити також і в його маразми, а з того нічого доброго не вийде. Тому ці дві книги Сергія Пролеєва, які ми тут обговорюємо, є, на мій погляд, частиною школи гуманістичного мислення, тієї гуманістичної культури, яка прекрасно бачила амбівалентність світу й життя. І розвивала разом із системним підходом іронічні начала в людині. Створювала людину не одновимірну, а багатовимірну — людину, яка не бачить остаточної фундаментальної межі у своєму розвитку.

Це дуже важливе щеплення для нашого часу. Те, що такої літератури сьогодні замало, зайвий раз підкреслює важливість такого початку. Можливо, із цього в нас постане філософська мода писати щось моралістичне. Була б, до речі, дуже непогана традиція. І було б, звісно, непогано кілька таких презентацій провести, наприклад, у молодіжному середовищі, серед студентів. У межах традиційного курсу етики ніхто їм не розповість про іронію чи апологію пороків, а це важливий елемент практичної мудрості. І просування до вершин класики розпочинається саме таким шляхом. Наш академічний дискурс має бути чимось внутрішньо урівноваженим, неодновимірним, інакше ми в ньому збожеволіємо, та й увесь світ, зрештою, теж. Щоб цього не сталося, можливо, ми всі й прийшли сюди сьогодні.

Олег Білий

Етичний дискурс і політичне панування

Сергій Пролеєв у своєму виступі запрошував до спростувань і до дискусій. Хочу скористатись з цієї пропозиції і бодай пунктирно систематизувати своє враження від цих двох книжок. Насамперед зверну увагу на одну важливу обставину. Річ у тім, що сьогодні ми живемо в світі, де навіть іронія стає предметом імітації й засадово не може бути прозорим етичним меседжем. Характеризуючи підхід, який запропонував Сергій Вікторович у своїх книжках, я б його порівняв з тим визначенням, що ним відомий російський і американський композитор Ігор Стравінський описав свою музику. Його спитали: в чому сенс вашої музики? І він відповів — це ремонт старовинних кораблів. Складається враження, що, гортаючи сторінки книжок Сергія Пролеєва, я ніби занурююсь у світ, в якому я жив у 20-річному віці. Тобто йдеться про роки активного навчання, коли будь-яка реконструкція чи стилізація жанру мораліте видатних попередників видавались вкрай спокусливими. Якою мірою, спираючись на такі стилізації, можна здійснити переворот у нашому філософському дискурсі, мені важко судити, але ці книжки наштовхнули мене тепер на вже очевидний феномен. Йдеться про те, що етика вже досить давно перебуває у стані так званої гетерономності.

Річ у тім, що попервах етика як етос, як спосіб узвичаєння стереотипів мислення, уявлення, які сформувались у надрах європейської цивілізації, зливалася з поняттям політики. Власне політика як турбота про спільне благо і виконувала роль етики. Навіть божественні закони у певний період — а це період існування класичного полісу — лише сприяли злютованості такого симбіозу. Тут уже згадували класичні твори Аристотеля та софістів. Це порівняно пізній період, коли етика переходить у стан гетерономності, що влучно помітив Корнеліус Касторіадис. Аристотель у своїй відомій «Нікомаховій етиці» запитує: хто важливіший — громадянин чи добра людина? Тобто це запитання вже саме по собі позначило розкол, який відбувається між етосом і політикою. Ми зараз перебуваємо на етапі розгортання гетерономної етики, який свого часу позначив Ніцше, говорячи про генеалогію моралі. Йдеться про цілий період імітаційної діяльності в історії європейської цивілізації, коли етика перетворюється лише на знаряддя для досягнення екзистенційної мети, а ідея «загального добра» — на прикрасу, що прикриває егоїстичні життєві стратегії. І сьогодні ми є свідками своєрідного радикального увиразнення безпорадності Кантового категоричного імперативу так само, як і бовванів комунікативної етики. Відомий приклад — історія, яка трапилась з депутатом Верховної Ради і Головою комітету із закордонних справ Богданом Яременком, коли завдяки журналістській пильності з'ясувалось, що народний обранець вів у своєму смартфоні «ділове» листування з повіями. Тут варто звернути увагу на те, яким чином розвивалося обґрунтування самозахисту депутата. Від інкримінації прово-

кації журналістській спільноті до прозорих погроз, від наступального дискурсу можновладця — до виправдання перед пранкером, який «потролив» депутата від імені генерального прокурора. По суті, Яременко зрадив головну політичну ідею мандатної демократії — бути уособленням етичних чеснот і цінностей. По суті, етика тут відіграє роль своєрідного тла для розвитку політичного конфлікту.

Свого часу мене дуже здивували відвідини спеціального залу смертних гріхів у Британському парламенті. Серед усіх гріхів бракувало двох. Це перелюб і зажерливість. Чому? Я почав аналізувати і дійшов висновку, що це була своєрідна традиція, яка сягає політичної доцільності короля Генріха VIII, який започаткував англіканську релігію. Адже відомо, що перелюб і зажерливість були найвідомішими пороками короля-реформатора. У такий спосіб політичний принцип вбудувався у християнську етику. Сьогодні мій колега Віталій Шевченко вже заторкував проблеми, пов'язані з християнською етикою. Якщо ми говоримо про християнську етику, то маємо розуміти, що вона теж постає як своєрідна альтернатива політичного принципу, а політичний — це принцип реальності. Натомість християнська етика — це принцип нереального, що постає як основа людської уяви, а згодом і людської поведінки. Він знаменує геть новий етап у розвитку старої колізії і формування так званої гетерономної етики.

Кілька десятиріч поспіль ми спостерігаємо реставраційний сплеск різних етик. Це післяаристотелівська реконструкція етики Макінтайра, теорія справедливості, неокантіанська теорія справедливості Роулза і комунікативна етика Габермаса. Ми вже давно ведемо творчу дискусію з Анатолієм Єрмоленком щодо засад і можливостей такої комунікативної етики. Річ у тім, що орієнтація на уявного трансцендентального суб'єкта на підставі уявлень про чесноти, розвитку положень справедливого дискурсу наштовкується щоразу на те, що у процесі діалогу стається вибух підсвідомого, а саме — намагання підкорити свого співрозмовника, бути завжди не переконливим, а — переможцем. Усі політичні дискусії, які розгортаються сьогодні, і часто-густо дискусії наукові, завдячують цьому принципу. Це по суті спотворення принципу політичного, який діяв у давньогрецькому полісі. Тобто це не дбання про спільне благо, а дбання про місце свого *Я* і своєї біографії в політичній структурі влади. Одним із знарядь нинішньої реалізації принципів політичного панування є саме апеляція до етики, до моралі як до імітативних агрегатів, що допомагають у той чи той спосіб створити фундамент для тотальної неправди. Маємо сьогодні яскравий приклад — апеляцію до людей з погляду уявного загального блага — сакралізованого *миру*, насамперед з боку президента України, в ситуації, коли за формулою *миру* криється воєнний програш. Тобто йде апеляція до уявних людей з їхніми уявними щоденними потребами, з їхніми уявними прагненнями миру. Це також частина великої імітації, за якою стоїть гра на почуттях і упослідження політичного принципу реальності, принципу самозахисту.

І насамкінець, нині ми вже увійшли у площину, де гетерономна етика може бути частиною іронічного дискурсу, який продемонстрував Сергій Пролеєв у презентованих книгах. Книжки, де так талановито подано постмодерну версію казуїстики *à la* Ларошфуко, стали важливою складовою мого інтелектуального інтересу й дуже персональної лектури. Водночас мені видається, що, живучи у світі симулякрів, ми потребуємо чогось більшого, ніж реставрація старовинних кораблів.

Сергій Пролеєв:

Підсумовуючи, хочу подякувати всім за участь в обговоренні. І кілька слів про виступ Олега Васильовича. Не знаю, що достоту мав на увазі Ігор Стравінський під «відновленням старовинних кораблів» (можливо, йшлося про його звернення до казково-народних чи античних сюжетів як спосіб подолання рутини академізму), але таке порівняння не може не лестити. Адже йдеться не просто про видатного композитора, а про одного з найяскравіших новаторів музичної культури ХХ сторіччя. Його кораблі, образно кажучи, відкрили багато шляхів у майбутнє. Можна бути щасливим кожному, кому вдасться бодай наблизитись до такої високої творчої звитяги. Бажав би, щоб старий поважний корабель добра, який в надто прудких обставинах сьогодення може виглядати неповоротким і повільним, набрав свіжого повітря у вітрила і довів усім свою неперебутню значущість. Якщо мої книжки цьому хоч трохи сприятимуть, їх написано не дарма. Перекоаний, що піти далі у світі симулякрів можна не шляхом якогось нового виверту (так у цьому світі можна лише загубитися), а тільки рішуче відновлюючи у правах достеменність. У цій справі всі кращі здобутки поважної традиції моралістики — наші цінні союзники.

Втім, немає досконалих стратегій. Тому всі щирі змістовні інтелектуальні прагнення — вони в плюс (хоч би й вели суперечку між собою). Ми як інтелектуали і як особистості зацікавлені в якості життя, що нас оточує. Маємо зробити все можливе для цього. Тому хотів би, щоб ці книжки сприймали як заклик. Зрештою, нікому не заборонено зробити краще, піти далі. Я особисто був би цим тільки втішений. В остаточному підсумку, з книжками по суті полемізують іншими книжками, тому бажаю всім, щоб ці книжки було написано.

Учасники семінару

Білий, Олег — доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Бучма, Олег — кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник відділу філософії та історії релігії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Волковський, Володимир — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Жулай, Валерій — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Кисельов, Олег — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософських проблем етносу та нації Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Нечипоренко, Віталій — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Пролєсв, Сергій — доктор філософських наук, професор, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Титаренко, Віта — доктор філософських наук, старший науковий співробітник відділу філософії та історії релігії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Філіпович, Людмила — доктор філософських наук, професор, завідувачка відділу філософії та історії релігії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Хома, Олег — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету, професор Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Шевченко, Віталій — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділу історії релігії та практичного релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.
