

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДОБРА

Статья посвящена рассмотрению метафизических оснований этики добра. В качестве феномена, природа которого трансцендентна, добро раскрывает себя в двух проективных оптиках. Речь идет, с одной стороны, об онтологических аспектах этики добра, которые выступают как модус совместного бытия, с другой – о релевантности нравственной природы человека принципам этики добра. Таким образом, добро составляет основу, исходный операциональный модус со-бытия, обладающий объективными свойствами и универсальным характером. Иными словами, добро составляет условие, природу порядка самого бытия. Эту логику прослеживает уже Сократ, отождествляя благо, знания и добродетели. Обладая статусом знания сущего, реального – Истины, открывающей человеку суть его предназначения, совершенствующей и преобразующей его личность, добро-благо есть живое знание. Речь идет о духовных знаниях, открывающихся познающему человеку в процессе освоения окружающей реальности, наполняющих его содержанием, уникальностью. Это живое знание, направленное на совершенствование образа, его духовное развитие, рост, проецируясь на уровень социума, отвечает за организацию и поддержание социального порядка. Именно в этой перспективе открывает себя вопрос благополучия как принцип власти духовных знаний, отраженный в соответствии человека принципам этики добра.

**Ключевые слова:** добро, зло, духовные знания, благо, пайдейя, со-бытие.

Проблема этики добра тесно вплетена в метафизический контекст, поскольку сама аксиологическая природа феномена уходит своими корнями в область сверхчувственного, трансцендентного духовного мира. В связи с этим, исследуя принципы добра и зла, необходимо обозначить нравственный аспект этического и его духовно-метафизические основания. И в этом плане можно сказать, что в системе этики *добро* выступает как минимум в двух проективных оптиках:

– во-первых, в качестве исходного *операционального модуса бытия*, обладающего объективными свойствами и общностным характером (добро как благо для всех);

– во-вторых, в качестве *онтологической установки личности*, определяющей поступки и качества человека.

Данные положения раскрываются в следующем. Объективность категории «добро» проявляется в *априорности определенных качеств бытия, а не представлениях человека о них!* На искажении данной оптики паразитирует проблема релевантности принципов этики; формируется вариативность моралей, с их диктатурой над нравственными установками; создаются стереотипы и шаблоны общественного сознания в поле «должного». Так, по мнению Спинозы, *в основание добра положена метафизическая мотивация: добро это сохранение себя и стремление пребывать в своем бытии*. Из этого происходит активность, бытийная прочность, онтологическая устойчивость, целостность. И именно в силу этого бытие есть благобытие. [Гусейнов & Гаджикурбанов, 2015]

*Критерием добра философии Ветхого Завета служит соответствие человеческих поступков законам Моисея, которые выражают общественные интересы и соотносятся с целями продуктивного развития общества. Все, что противоречит этическому закону, то есть интересам социальной общности, и ведет к ее разрушению, является злом.* В Новом Завете представления о добре углубляются и сводятся уже непосредственно к задаче спасения души человека от зла (греха, то есть смерти). Поэтому критерием различения добра и зла здесь является то, насколько человеческие поступки и нравственные качества способствуют его освобождению. Вкусив запретный плод на древе добра и зла, Адам изменил задачу, поставленную ему Свыше, теперь искоренив зло в себе, он должен прийти к соответствию законам Божиим.

## Природа блага: может ли счастье быть материальным?

... добром есть то, что делает нас совершеннее, а злом то, что делает нас несовершеннее.

*Метафизика Хр. Баумейстера*

Этимология греческого слова *добро* (*αγαθόν*) переводится как *благо*, именно поэтому данная категория становится центральной в построении этических и моральных систем. Вместе с тем понимание блага, его смысл, природа трактовались представителями разных направлений по-разному, следствием чего стала вариативность «моральных кодексов», ведущая к терминологическим манипуляциям основных этических категорий «добро», «благо», «счастье» и т. п. Так, в аналогии с Солнцем как «благом самом по себе» (*αὐτὸ ἀγαθόν*) раскрывается понятие у Платона. Как Солнце выступает условием видимости (доступности восприятия зрению) предметов окружающего мира, так в сфере чистого познания идея блага является условием познаваемости: «что придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины» [Платон, 1998, с. 235].

Однако уже в гедонистической трактовке Аристиппа понимание *блага* сводится к *удовольствию* – единственно ценному и желательному состоянию человека. Все стремления, установки, потенции человека *гедонизм* рассматривает как средства для достижения единственной цели – переживания удовольствия. Любой труд (самый тягостный и самый творческий) ориентирован на удовольствие от результата либо на получение средств для удовольствия<sup>1</sup>.

В свою очередь в этике Аристотеля цель человеческой жизни, его счастье приобретают эвдемонистический оттенок. Моральность поступка философ считает благом самим по себе, утверждая, что «высшее благо – это счастье» [Аристотель, 1984, с. 303]. «Счастливая жизнь и счастье состоят в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить – значит жить добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо» [Аристотель, 1984, с. 303]. По мнению Аристотеля, стремление к добродетельности требует от человека определенных усилий, труда, однако и этого еще недостаточно, поскольку необходимы еще и исходные данные. Но оно делает его лучше, поскольку «быть достойным человеком – значит обладать добродетелями» [Аристотель, 1984, с. 296].

Попытки отождествить *высшее благо* с чувственными аспектами человеческой природы, и, таким образом, материализовать «добро», свое дальнейшее развитие получают в *утилитаризме* – аксиологической системе, чьей высшей ценностью является *польза* (непосредственно опутимое благо). То есть *ценно лишь то, что приносит конкретную пользу; то, что пользы не несет, ценностью не обладает*.

В утилитарной оптике анализа, детерминировавшей картину мира современного человека, исходной точкой является зацикленность на себе. В силу этого он не способен видеть и слышать ничего, что не входит в поле его меркантильных интересов. Сама категория «отношения» для него обретает коммерческий оттенок, продуцируя в реальность формат договорных, рыночных, конкурентных связей. *Утилитарный формат мышления* и те принципы, которые предлагает эта мораль, превращают человека в средство реализации собственных нелимитированных желаний. В теоретическом плане данные изменения создают дискурс желаний, выводят феномен на системный уровень, заявляя о конвейерном характере

---

<sup>1</sup> В «Истории слов» В. Виноградова, слово *удовольствие* (от *удовлети* – достаточность, др.-рус. *волити* – «хотеть») обозначало «удовлетворение, удовольствие» (ср. *довольствие*, *продовольствие*), «вознаграждение ущерб, выполнение требования, желания». В Церковно-славянском словаре Г. Дьяченко корень слова «доволь» переводится как «ограниченные телесные потребности, как например: пища, питье, одежда, жилище». Другими словами, *удовольствие* есть состояние, следующее из удовлетворения физических и материальных потребностей человека, таким образом, *совершенствовать душу удовлетворением физических потребностей не возможно* [Виноградов, 1994].

современных отношений. Так человек превращается в инструмент манипуляции, а общество утрачивает этические основания порядка.

Иными словами, теоретические попытки интерпретировать *благо* в качестве вариаций материальных ресурсов (социального статуса, престижа, материального богатства и т. п.), лишь констатируют иллюзорность таковых. Поскольку никакое материальное «благо» не способно претендовать на роль высшего, *абсолютного*. Как отмечают античные философы (например, стоики, также Аристотель), лишь удовольствие от добродетельного поступка является достойным. В то же время оно не является критерием правильного выбора, лишь только правильный выбор дает подлинное счастье. Иными словами, рассуждения о *добре* требуют выхода за рамки утилитарного сознания, обращения к метафизическим основаниям феномена.

Итак, метафизичность *добра* (*блага, счастья*) определяется тем, что оно выступает не просто категорией Высшего, сакрального порядка, трансформируясь в систему абсолютных нравственных ценностей. Добро составляет природу порядка самого бытия. Эту логику прослеживает уже Сократ, отождествляя *благо, знания и добродетели*. Философ заявляет: «есть одно только благо – знание и только одно зло – невежество» [Диоген Лаэртский, 1979, II, 31]. Однако речь идет не просто о наборе информации, окружающей человека и составляющей среду его развития. *Благом* есть особый вид знания – *знание Истины*, сути, сущего, наделяющее содержанием. Интериоризация последнего в опыте человека и формирует *добродетель* – деятельность, которая транслирует *благо* в социальные отношения.

В силу такой природы добра-блага, как отмечает Дионисий Ареопагит, «зло есть несущее и его нет в сущем» [Ареопагит, 1991, с. 58]. Митрополит Минский и Слуцкий в статье «Проблема зла в православном богословии» отмечает: «В бытии как таковом нет такой “части”, которая сама по себе была бы злом. Всё сотворенное всеблагим Богом есть благо, добро зело, а потому у того, что благом не является, не может быть сущности, субстанции. Даже падшие ангелы по природе своей блага. Бог зла не сотворил» [Митрополит Минский и Слуцкий, 2006, с. 18].

Иными словами, добро составляет бытийную основу, *исходный операциональный модус бытия*, обладающий объективными свойствами. *Добро* имеет статус *знания сущего, реального – Истины*, открывающей человеку суть его предназначения, совершенствующей и преобразующей его личность. Истина, «живое знание» (А. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цельное знание» (В. Соловьев), выступает смысловым основанием бытия, идеалом знания и способом его постижения, доступным лишь при условии выхода человека за пределы дефицитарного познания (в терминологии А. Маслоу)<sup>2</sup>.

Об *Истине* как о *живом знании* («живознании», «знании-жизни») говорит С. Франк. Это «цельное знание, одновременно теоретическое и практическое, которое есть задача философии» [Франк, 1922, с. 80], – основание метафизики всеединства. Это «высшая ступень интуиции», полное слияние субъекта и объекта, знания и бытия. Это само бытие, которое знает само себя. Этико-антропологический характер «живого знания» открывается в формате человеческих отношений. Поскольку «истинная тайна человеческого существа открывается лишь при установке любви и доверия», только благодаря которой мы и «достигаем живого знания непостижимой реальности, подлинно образующей существо личности» [Франк, 1990, с. 308]. Любовь и живое знание непосредственно взаимосвязаны в высшей точке – обретении «истинной любви» [Франк, 1997, с. 277]. В живом знании человек

<sup>2</sup> *Живое знание* (согласно А. Хомякову) есть знание, приобретаемое лишь при условии «выхода» за себя. То есть рождающееся в ощущении сакрального единства с природой, другими людьми, окружающим миром. Проблематика «живого знания» рождается у А. Хомякова в контексте христианской веры, поскольку и мир, и человек как создания Божественной любви способны быть объединены только на основе **нравственной силы искренней любви**. Это означает, что само познание человека должно руководствоваться заповедью: *возлюби ближнего своего*. Лишь этот принцип открывает человеческому сознанию возможность «проникать внутрь вещей», познавать «вещь в себе» в ее живом непрерывном существовании. Ведь **как действительное ощущение света зрячим отличается от знания законов света слепорожденным, так, по мнению философа, живое знание отличается от отвлеченного**.

открывает для себя реальность как «свою собственную внутреннюю значительность, осмысляющую по существу нашу жизнь» [Франк, 1990, с. 198]. Так проблема живого знания трансформируется в проблематику смысла человеческой жизни.

В качестве глубинного опыта переживания сакрального (истинно сущего), возвращения к первоначальному (к *αρχή*) выступает концепт «цельного знания» в философии Вл. Соловьева. Этот абсолютный центр, соединяющий в единое целое все уровни и сферы познания, сообщает нашему мышлению бытийную достоверность. Выражающееся в вере в подлинность (чего-либо), «цельное знание» есть в одно и то же время акт существования и акт обнаружения познающим себя реального. Как отмечает философ, «это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою»<sup>3</sup> [Соловьев, 1989, с. 719].

Таким образом, речь идет о духовных знаниях, открывающихся познающему человеку в процессе освоения окружающей реальности, наполняющих его содержанием, сутью, уникальностью. Это живое знание и есть *благо, направленное на совершенствование образа, его духовное развитие, перспективу творчества*. Именно в этой проекции открывается вопрос *благополучия как принципа власти духовных знаний, отраженного в соответствии человека принципам этики добра*.

### Эфир этики добра

Определяя истоки и среду этики добра, следует обратиться к древнегреческому понятию *эфир* (*αἴθερ* – «верхний слой воздуха»), которое в античной натурфилософии не просто выступает синонимом воздуха, неба, но и в качестве среды Света, отличной от солнца. В своем этимологическом значении данное понятие имеет сакральный смысл «*дома, алтаря, храма, очага*». Именно в этом значении обретает свой статус феномен *духовной культуры* как средоточие *цельных знаний*, ориентированных на воссоздание Целого, на реализацию Добра в контексте развития духовного потенциала человека<sup>4</sup>. В качестве «культуры души» феномен *духовной культуры* выступает, по сути, основанием организации и развития нравственности, то есть соответствия человека законам и традициям социальной жизни, направленным на гармоничное со-бытие [Зойя, 2004].

Сочетая в себе *воспитание, обучение и образование человека, культура-пαιδεία* направляла *собственный потенциал на формирование цельной личности, ее совершенствование в контексте социальных отношений*. Так, анализируя природу данного явления, М. Хайдеггер отмечал, что *пαιδεία* это своего рода взросление, «руководство к формированию и созданию своей сущности сообразно собственной природе» [Хайдеггер, 1993]. «Это образованность, воспитанность,

---

<sup>3</sup> «Цельное знание» Вл. Соловьева близко хайдеггеровскому концепту «понимание». Для Хайдеггера герменевтический круг это не прием интерпретации текста (Шлейермахер) или метод постижения духовной жизни (как, например, для Дильтея). Это способ удостовериться в реальности своего существования, поскольку отчуждение от бытия как сущностная черта современности требует преодоления замкнутого сознания субъекта. И в этом, по мнению Хайдеггера, заключается основная задача герменевтического подхода. Истолкование исторического события (памятника, текста) есть диалогическое со-бытие с Другим (Mitsein), по Хайдеггеру, – «экзистирование себя в качестве бытия прошедшего» [Хайдеггер, 1997]. Поэтому задача исследователя состоит в том, чтобы войти в этот герменевтический круг.

<sup>4</sup> Лингвистический анализ категории «культура» выявляет его исходную первоотнесенность к греческому «*παιδεία*», то есть «*воспитание, обучение*». Возникнув в рамках софистики, данное понятие стало предметом анализа греческих философов – Исократы, Ксенофонта, позже у Сократа (в «Алкивиаде I»), Платона (в диалогах «Государство» и «Законы»), Аристотеля (в «Политике»). По мнению Сократа, человек рожден для *пαιδείας*, она наполняет его внутреннюю жизнь высшим богатством, открывает истину, позволяет обрести свободу. Для Платона *пαιδεία* это одновременно смысл организации социальных отношений и жизни души. А Аристотель в своей «Политике» наделяет *пαιδεία* статусом единственно действующего механизма социально-политической интеграции посредством «внедрение добрых нравов, философии и законов» [Jaeger, 1954–1955].

интеллектуальные и практические умения, нравственные качества. Сочетание этих составляющих в гармонии с учетом всех социальных различий и культурно-национальных особенностей общества на каждом этапе развития входит в состав содержания термина «пайдейя» [Кукина, 2009, с. 33–40].

В качестве когнитивного основания общностной бытийности *пайдейя* была предположена соотнесенности продуктивного функционирования индивидуального и социального порядков. Она закладывала семантическое поле событийной коммуникации, формировала аксиологическую оптику последней. Посредством постижения смыслов человеческое бытие приобретало контурность гармоничных социальных отношений, «связей, механизм воссоздания которых рождался в результате гармоничного вплетения частей в единое. Так духовная культура сохранялась и транслировалась в виде цельного знания, реифицированного в конкретно-исторических моделях и практиках организации человеческих отношений» [Бродецкая, 2017, с. 352].

Феномен духовной культуры уникален как в его соотнесенности с личностью, так и с социальными отношениям. Как отмечает С. Франк, мир духовной культуры это не просто информационный мир, это вселенная смыслов, которая «всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним ей “предметом”, данным не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [Франк, 1992, с. 59]. Здесь «определения предмета не творятся нашим знанием, а именно лишь “познаются” им – сами по себе они существуют в предмете независимо от всякого нашего знания о них» [Франк, 1995, с. 60]. Синтезируя знание в продуктивный опыт, духовная культура представляет собой синкретичную основу событийной гармонии, где по В. Соловьеву, правит «истиннейшее <...> всеединство такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а на пользу всех» [Соловьев, 1988, с. 552].

Именно духовная культура как эфир нравственно-этических законов подготавливает условия для обнаружения и поддержания трансцендентной связи человека с реальностью, решая проблему *связности и связанности*. Каким образом? В качестве информационно-символической системы, чьи элементы, универсалии функционально ориентированы на внутреннюю организацию как человека, так и его социальных отношений, духовная культура есть интегративная ткань отношений. В этой системе все направлено на работу в единой связке и взаимозависимости: язык, символы, ценности, с единой целью – восстановить и поддерживать порядок (индивидуальный и социальный), связь элементов.

Основным системообразующим элементом, основанием духовной культуры является *смысл*. Именно он раскрывает тайну бытия, удовлетворяя потребность в познании Истины. Смысл всегда принадлежит Целому. Он по своей природе неизменно духовен и холичен, поскольку вмещает в себя значение Целого и не может быть фрагментарен. Следовательно, культурные проекции-носители смыслов – ценности, нормы – «работают» лишь в целостном восприятии. Так, любой смысл проявляет себя в более конкретизированной форме – в виде ценности (жизни, здоровья, семьи и т. п.). В свою очередь, любая ценность предполагает способ-средство своей реализации – норму. Например, ценность жизни в виде нормативной основы подкреплена установками на «не убий, не укради, не прилюбодействуй» и т. д. Отраженные в ценностях, нормах смыслы выступают в качестве *инкорпорирующих, объединяющих начал-средств* и в то же время – условий конструирования целостности человека<sup>5</sup>. Открывая для себя смыслы, значения ценностей, человек познает себя, обретает свою универсальную значимость как частичка социальных отношений. Поэтому отражая суть, содержание, ценность духовных феноменов, окружающих человека, духовная культура воссоздает целостную систему отношений из разрозненных «индивидуальных практик».

---

<sup>5</sup> Человек обладает априорной способностью к целостному видению, как отмечает И. Кант. Это выражается, прежде всего, в наличествующем моральном законе, который отличает его от живого мира. В связи с этим философ предлагает в качестве ориентира объективного восприятия прием ценностной генерализации: *возри на свои поступки в оптике универсума, и их моральность станет очевидна.*

Соприкосаясь с социальным контекстом и открывая для себя принципы добра (через понимание природы зла), «человек постигает законы духовного порядка, неотъемлемой частью которого он является, осознает себя реального, уникального, обретает связь с действительностью» [Бродецкая, 2017, с. 365]. Эксплицируя смыслы, культура «вводит» человека в заданное символическо-коммуникативное пространство, формируя таким образом его способность к пониманию, со-участию, в целом – ориентацию на общность, целостность социальных отношений. Интериоризация культурных универсалий открывает сознанию целостность окружающего мира, неотъемлемой частью которого является человек. Таким образом, посредством освоения смыслов человек становится способен к *единству (!)* прочтению символической реальности. Так работает принцип универсальности цельного знания, происходит интеграция частей в Целое, согласование фрагментированных картин мира в единство, что и обеспечивает порядок и гармонию со-бытия<sup>6</sup>.

«Составляя суть христианской философии, духовная культура есть путь приобщения человека к Истине, открывающейся в стремлении к познанию этических законов добра, лежащих в основании функционирования общества» [Бродецкая, 2017, с. 363]. Она не просто отвечает за наполненность социального контекста смыслом, содержанием, но и за целостность его прочтения. Поскольку сама интериоризация цельного знания неизбежно ведет к единству (однако не тождеству) прочтения окружающего мира. «Находясь на “одной волне”, в одном коммуникативном пространстве, Я и Ты, под влиянием цельного знания сливаются в Мы, открываются Друг Другу. Так, механизм культурного влияния незримо для его участников формирует ощущение общности ценностей, взглядов, зарождает причастность к Целому, приоткрывая тайну любви к ближнему» [Бродецкая, 2017, с. 369].

Как отмечает С. Франк, «в опыте “мы” направленное на меня откровение “ты” сливается, сплавляется с самооткровением моего собственного бытия в первичное единство внешнего и внутреннего бытия, которое так открывается “мне”, что это откровение есть тем самым самооткровением внутренней основы моего собственного бытия. В откровении “мы” нам дан радостный и укрепляющий нас опыт внутренней со-принадлежности и однородности “внутреннего” и “внешнего” бытия, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия с окружающим меня бытием внешним, опыт внутреннего приюта души в родном доме. Отсюда святость, умирительность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства. В лице “мы” реальность открывается как царство духов, и притом через внутреннее самооткровение самой себе. Сами онтологические категории “внутри” и “вне” здесь, в сущности <...> преодолены в высшем единстве. Другими словами, единство раздельности и взаимопроникновения, образующее трансрациональную сущность реальности как “непостижимого по существу”, дано впервые лишь здесь в форме самооткровения, т. е. в качестве истинного, безусловно первичного, самоочевидного единства, не допускающего и не требующего никакого дальнейшего анализа» [Франк, 1990, с. 192–236].

Такое слияние отражает суть христианской философии, постулированную в заповеди: «возлюби ближнего своего, как самого себя». Речь идет об экзистенции культурной детерминации – принятии уникальности мира Другого. В принятии как акте духовной культуры сосредотачивается весь потенциал человеческой событийности. Принять Другого – значит открыть в себе за мишурой телесности, маской общезначимости уникальный жизненный мир – непознанный и волнующий. Принять – значит согласиться почувствовать значимость Другого для меня, направить свой потенциал на единение с ним, открытие тайны его бытия. Поскольку

---

<sup>6</sup> Феномен целостности культуры достаточно активно рассматривается в рамках классической и неоклассической традиции. В качестве вариаций такого анализа выступают концепции Д. Вико, И. Г. Гердера, Г. В. Ф. Гегеля, В. Оствальда, Э. Тайлора, Л. Уайта, М. Вебера и А. Вебера, А. Тойнби, М. М. Бахтина, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева. Антропоцентрический аспект анализа, связывающий культуру с человеческой деятельностью, представлен в работах О. Шпенглера, П. Флоренского, Х. Ортеги-и-Гассета. Феномен культуры как последовательное приращивание нравственно-эстетических, религиозных, философских ценностей постулирует концепция К. Ясперса.

по своей сути любовь к ближнему есть результат стремления познать мир сакральный, тонкий мир Другого как идентичного мне по своей духовной природе, но не тождественного в своей *человеческой* сущности. «А поскольку все мы имеем общий статус – человек, то одинаково нуждаемся в помощи, поддержке, понимании, участии. Это отношения без зависимостей, без борьбы, без стремления использовать другого, быть на его фоне (за счет него) кем-то лучшим» [Бродецкая, 2014, с. 234].

*Раскрывая тайну любви к ближнему, именно духовная культура закладывает условия совершенствования духовного потенциала человека, формирует экзистенциальную установку «быть», «учит» жить сообща.* Поскольку *сущностный потенциал человека, его сакральная творческая натура раскрывается лишь в формате продуктивной событийности, в поле отношений, где Я и Ты есть гармоничные части Мы.* Познавая себя, преодолевая в себе незнание, открывая мир смыслов и значений, человек обретает перспективу своей сопричастности с миром. «В этой связи духовная культура выступает целостным феноменом, задающим базовые условия формирования установки личности на единение с окружающим миром, преобразующей человека, открывающей его уникальный духовный потенциал; феноменом, позволяющим познать себя, свою человеческую природу, обрести корни, связь с землей, родом» [Бродецкая, 2017, с. 371].

Лишь духовное рождение человека, по мнению Г. Сковороды, является истинным. В нем раскрывается «божественный» потенциал, предпосылки которого находятся в личности от рождения, однако требуют своего познания. По мнению философа, духовного человека творит путь добра: через познание, осознание и понимание своей истинной духовной природы, своего предназначения в мире, через усвоение высоких качеств веры, надежды, любви, уважения к родной земле, роду, народу. [Сковорода, 1994]

В движении к органическому единству, целостности, которое способно реализоваться лишь в освоении человеком потенциала духовной культуры, раскрывается сущность культурного развития. «Культура – это всегда движение к всеобщности и единству надбиологического типа. В этом смысле культура представляет собой совокупность средств и механизмов для преодоления человеческой конечности “индивидуальных” сил и способностей человека <...> Культура – это согласование “индивидуальных опытов” вплоть до самого ограниченного и их расширение до всеобщности и единства, то есть именно преодоление человеческой конечности внутри целостности культуры» [Пигалев, 2001, с. 11].

Цельность знания духовной культуры организует и преобразует мир человека в продуктивную систему отношений, которая не противостоит окружающему миру, а приобщается к нему. Сам окружающий мир предстает как то, что вызывает к себе интерес, стремление познать, проникнуть, соприкоснуться, но не поглотить, использовать, эксплуатировать. Сквозь призму смыслополагания мир открывается нам как среда сотрудничества, событийствования, соучастия. Он приглашает к взаимодействию равных по своему значению участников, а, следовательно, не требует доказательств превосходства, уникальности, нужности каждого из них. «При этом уникальность каждой частицы это не какая-то абстрактная иллюзия о собственном превосходстве, неотъемлемым следствием которой является индивидуализация, обособление личности. Уникальность человека это результат реализации его сущностных сил в пространстве Мы» [Бродецкая, 2017, с. 373]. Такая событийная «разумность» интеракции становится следствием работы уникального механизма, совершенствующего, гармонизирующего, упорядочивающего разрозненность в целостность. Речь идет о труде как фундаментальном условии культурного развития человека. Поэтому *овладеть культурой – значит сформировать в себе потребность в труде над собственной личностью, научиться продуктивной коммуникации друг с другом, прийти к пониманию принципа общего блага.* Поскольку лишь в процессе познания себя, совершенствования собственного отношения к миру человек учиться слышать Другого. «Отношения конкуренции, превосходства, алчного стремления “иметь” трансформируются в порядок культурного потребления. Вне культурного развития, “второго рождения” человек остается животным, ведомым потребительскими законами эгоизма» [Бродецкая, 2017, с. 373].

Способом інтериоризації цільного знання духовної культури виступає механізм *воспитання*, основною метою якого і являється формування в людині розуміння добра і зла – відповідності людини етичним законам добра. Розуміння вихідних принципів моральності формує баланс духовного і фізичного в особистості, орієнтує її на розвиток внутрішнього потенціалу. Ітак, в якості цільного знання, направлено на вдосконалення духовної природи людини, культура, з однієї сторони, відкриває їй принципи організації со-буття – етичні закони, зберігаючі преемственність і унікальність соціальної життя, а з іншої – формує внутрішню цілісність особистості. Стимулюючи прагнення до пошуку сенсу, Істини, духовна культура веде до відповідності – *єднанню людини з етичним законом*: не просто знати про етичний принцип, а й *бути його носієм, суттю*. Така внутрішня робота є, по суті, лише першою сходинкою, першим кроком до подолання егоїзму, формуючим орієнтацію на *спільне благо*. Оскільки принципи Добра це створення, участь – праця для інших, то в ній немає егоїзму, а є потреба поділитися своїм даром. Але поки свідомість людини мислить лише категоріями користі, задоволення, вигоди, поки немає потреби в Другому, ближньому, добро, благо, щастя залишаються теоретичними конструкціями, до яких прагнуть роздумувати споживачське свідомість.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ВИСНОКІВ

- Аристотель. Сочинения: в 4-х т.; т. 4. Никомахова етика / пер. и ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. 321 с.
- Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
- Бродецька Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности: монография. Днепропетровск: Инновация, 2014. 370 с.
- Бродецька Ю. Феномен цілісності суспільства: монографія. Дніпро, 2017. 365 с.
- Виноградов В. История слов. М.: Толк, 1994. URL: <http://wordhist.narod.ru>.
- Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений / пер. с греч., вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2006. 463 с.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. 624 с.
- Зойя Л. Индивидуация и пайдейя. *Журнал практической психологии и психоанализа*. 2004. № 2. URL: <http://psyjournal.ru/articles/individuaciya-i-paydeyya>.
- Кукина Е. «Пайдейя»: сущность и значение в историческом и современном понимании. *Гуманитарные и социальные науки*. 2009. № 5. С. 33–40.
- Митрополит Минский и Слуцкий. Проблема зла в православном богословии. *Проблема зла и теодицеи*. Материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005. М., 2006. 239 с.
- Пигалев А. Культура как целостность. Волгоград: ВГУ, 2001. 468 с.
- Платон. Государство. Законы. Политик / пер. с греч. А. Н. Егунова, С. Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1998. 798 с.
- Соловьев В. Сочинения: в 2-х т.; т. 1. М.: Мысль, 1988. 823 с.
- Соловьев В. Сочинения: в 2-х т.; т. 2. М.: Мысль 1989. 736 с.
- Сковорода Г. Сочинения: в 2-х т.; т. 1. М.: Мысль, 1973. 531 с.
- Сковорода Г. Сочинения: в 2-х т.; т. 2. М.: Мысль, 1973. 574 с.
- Франк С. Введение в философию в сжатом изложении. СПб.: Академия, 1922. 96 с.
- Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Правда, 1990. 607 с.
- Франк С. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. *Франк С. С нами Бог*. М.: АСТ, 2003. С. 133–438.
- Франк С. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
- Франк С. О предмете познания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 665 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.



Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.

Этика: учебник для бакалавров / под общ. ред. А. А. Гусейнова. М.: Юрайт, 2015. 569 с.

Jaeger W. Paideia, die Formung des Griechischen Menschen. Bd. 1–3. Berlin: W. de Gruyter, 1954-1955.

### **Бродецкая Юлия Юрьевна**

доктор философских наук, доцент кафедры философии  
Днепропетровский национальный университет имени О. Гончара  
просп. Гагарина, 72, Днепр, 49010  
E-mail: yuliaybrod@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Статья поступила в редакцию: 23.10.2018

Утверждена к печати: 28.11.2018

---

## **МЕТАФІЗИЧНІ ПІДСТАВИ ДОБРА**

### **Бродецька Юлія Юрійівна**

доктор філософських наук, доцент кафедри філософії  
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара  
просп. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010  
E-mail: yuliaybrod@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Стаття присвячена розгляду метафізичних підстав етики добра. У якості феномена, природа якого є трансцендентною, добро розкриває себе в двох проективних оптиках. Йдеться з одного боку, про онтологічні аспекти етики добра, що виступає як модус спільного буття. З іншого, про релевантність добродійної природи людини принципам етики добра. Таким чином, добро складає основу, вихідний операційний модус спів-буття. Феномен володіє об'єктивними властивостями і універсальним характером. Іншими словами, добро складає умову, природу порядку самого буття. Цю логіку простежує вже Сократ, ототожнюючи благо, знання і чесноти. Набуваючи статус знання сущого, реального – Істини, яка відкриває людині суть її призначення, вдосконалює і перетворює її особистість, добро-благо є живе знання. Йдеться про духовні знання, що відкриваються людині, що пізнає в процесі освоєння навколишнього світу, наповнюють її змістом, надають унікальності. Тобто це живе знання, спрямоване на вдосконалення образу, його духовний розвиток, зростання. А, отже, проекція знання-блага на рівень соціуму виступає механізмом організації та підтримки соціального порядку. Пізнаючи через соціальний контекст етичні принципи добра (любові, поваги, співучасті тощо), людина осягає закони духовного порядку, невід'ємною частиною якого він є, усвідомлює себе реального, унікального, знаходить зв'язок з дійсністю. Реіфікація даних принципів в культурних Універсалах відкриває людині навколишній світ як єдиний Цілого, невід'ємною частиною якого є і він сам. За допомогою експлікації смислів, культура «вводить» особистість в складене раніше символіко-комунікативний простір, формуючи здатність до розуміння, з повідомленням, з-участі, в цілому формує орієнтацію на спільність, цілісність соціальних відносин. Саме в цій перспективі відкриває себе питання благополуччя як принципу влади духовних знань, що реалізується у відповідності людини принципам етики добра.

**Ключові слова:** добро, зло, духовні знання, благо, пайдейя, спів-буття.

Стаття надійшла до редакції: 23.10.2018

Схвалено до друку: 28.11.2018

---

## **METAPHYSICAL GOOD GROUNDS**

### **Brodetska Yuliia Yu.**

D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy  
Oles Honchar Dnipro National University  
72, Gagarin Avenue, 49010, Dnipro, Ukraine  
E-mail: yuliaybrod@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

### ABSTRACT

The article is devoted to the consideration of the good ethics metaphysical basis. As a phenomenon whose nature is transcendent, the good reveals itself in two projective optics. It is on the one hand about the ontological aspects of the good ethics, acting as a being together mode. On the other hand, the relevance of the human charitable nature to the good ethics principles. Thus, the good builds the basis, the output operating mode of co-existence. The phenomenon has objective properties and a universal character. In other words, goodness creates the condition, the nature of the order of being. This logic has traces of Socrates, which identifies concepts: good, knowledge and virtue. Good is a living knowledge that acquires the status of Truth – the knowledge of real. It opens to the person the essence of its purpose, improves and transforms its personality. It is about spiritual knowledge that opens to a person who knows, in the process of mastering the world around him. This knowledge fills the personality with the content, gives uniqueness. It is a living knowledge, aimed at improving the image, its spiritual development, growth. And, consequently, the projection of knowledge-good at the level of society acts as a mechanism for organizing and maintaining social order. A person who through the social context knows the ethical principles of good (love, respect, complicity, etc.), comprehends the laws of the spiritual order. She is an integral part of the order, and thus recognizes itself as real, unique, finds a connection to reality. The transformation of these principles into cultural universal, opens the world to the world as a single whole, an integral part of which is itself. With the explication of meanings, culture «introduces» a person in the previously compiled symbolic-communicative space, forming the ability to understand, with the message, with participation, in general forms an orientation to the community, the integrity of social relations. In this perspective well-being issues are opened. This is the principle of the spiritual knowledge power, realized in accordance with human principles of the good ethics.

**Keywords:** goodness, evil, spiritual knowledge, good, peidia, co-existence.

### REFERENCES

- Aristotle. (1983). *Works* (Vol. 4. Nicomachean Ethics). (A. I. Dovatur, Trans., Ed.). Moscow: Mysl.
- Berdyayev, N. (1931). *About the Appointment of the Person*. Paris: Modern Notes, 1931. (In Russian).
- Brodetskaya, Yu. (2014). *Community Human Relations*. Dnepropetrovsk. (In Russian).
- Brodetskaya, Yu. (2017). *The Phenomenon of the Society Integrity*. Dnipro. (In Ukrainian).
- Dionysius the Areopagite. (2006). *Corpus of Works*. (G. Prokhorov, Trans.). Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House. (In Russian).
- Diogenes Laertius. (1979). *Lives, Teachings, and Sayings of Famous Philosophers*. (M. Gasparov, Trans.). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Frank, S. (1922). *Brief Introduction to Philosophy*. Saint Petersburg: Academy. (In Russian).
- Frank, S. (1990). *The Unknowable. Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Moscow: Pravda. (In Russian).
- Frank, S. (2003). Reality and Man. Metaphysics of Human Existence. In S. Frank, *God is with Us* (pp. 133–438). Moscow: AST. (In Russian).
- Frank, S. (1992). *Spiritual Foundations of Society*. Moscow: Republic. (In Russian).
- Frank, S. (1995). *On the Subject of Knowledge. The Soul of Man*. Saint Petersburg: Nauka. (In Russian).
- Guseinov, A. (Ed.). (2015). *Ethics: Textbook*. Moscow: Yurayt, 2015. (In Russian).
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. (V. Bibikhin, Trans). Moscow: Ad Marginem. (Original work published 1927). (In Russian).
- Heidegger, M. (1993). *Works and Reflections of Different Years*. (A. Mikhailov, Trans). Moscow: Gnosis. (In Russian).
- Jaeger, W. (1954–1955) *Paideia, die Formung des Griechischen Menschen* (Bd. 1–3). Berlin: W. de Gruyter. (Original work published 1933).
- Kukina, E. (2009). “Paideia”: the Essence and Significance in the Historical and Modern Sense. *Gumanitarnyye i Sotsialnyye Nauki – Humanities and Social Sciences*, 5, 33–40. (In Russian).
- Metropolitan of Minsk and Slutsk. (2006). Problem of Evil in Orthodox Theology. *The Problem of Evil and Theodicy: Materials of the Intern. conf. Moscow, June 6–9*. Moscow. (In Russian).
- Pigalev, A. (2001). *Culture as Integrity*. Volgograd: Volgograd State University. (In Russian).
- Plato. (1998). *State. Laws. Politician*. (A. Egunov, S. Sheinman-Topshtein, Trans.). Moscow: Mysl. (In Russian).

- Solovyov, V. (1988). *Works* (Vol. 1). Moscow: Mysl. (In Russian).  
Solovyov, V. (1989). *Works* (Vol. 2). Moscow: Mysl. (In Russian).  
Skovoroda, G. (1973). *Works* (Vol. 1). Moscow: Mysl. (In Russian).  
Skovoroda, G. (1973). *Works* (Vol. 2). Moscow: Mysl. (In Russian).  
Vinogradov, V. (1994). *History of Words*. Moscow: Tolk. Retrieved from <http://wordhist.narod.ru>. (In Russian).  
Zoya, L. (2004). Individuation and Paideia. *Zhurnal Prakticheskoy Psikhologii i Psikhobanaliza – Journal of Practical Psychology and Psychoanalysis*, 2. Retrieved from <http://psyjournal.ru/articles/individuaciya-i-paydeyya>. (In Russian).

Article arrived: 23.10.2018

Accepted: 28.11.2018