

ЕТИКА – ЛЮДИНА – СВІТ: ТИПОЛОГІЗАЦІЯ І АНАЛІЗ ПРОБЛЕМ

УДК 130.2 (045)

ЗНАННЯ І ВІРА В КОНТЕКСТІ МОРАЛЬНОГО ВИБОРУ ІНДИВІДУ

КИСЕЛИЦЯ С.В.

Чернігівський національний технологічний університет

У статті автор прагне з'ясувати природу мудрості, розмежувати поняття віри та надії у контексті софійності світоглядного знання, зголошується визнати духовною цінністю будь-яку форму морального імперативу, оскільки останній є сенсожиттєвим виміром особистісно значущого світовідношення та суспільного очікування із наступним поміркованим волевиявленням у культурно-антропологічному просторі.

Ключові слова: моральний імператив, мудрість, духовна цінність, віра, надія, поміркованість, волевиявлення.

В данной статье автор стремится определить природу мудрости, разграничить понятия веры и надежды в контексте софийности мировоззреческого знания, признаёт духовной ценностью любую форму морального императива, поскольку последний является смыслодержающим измерением личностно значимого мироотношения и общественного ожидания с последующим рассудительным волеизъявлением в культурно-антропологическом пространстве.

Ключевые слова: моральный императив, мудрость, духовная ценность, вера, надежда, рассудительность, волеизъявление.

This article clarifies the nature of wisdom, while discriminating the notions of belief and hope in the context of “sofhiynost” of the ideological knowledge. The paper claims any form of moral imperative to be a spiritual value, since such imperative emerges as a vital sense-containing dimension of the personally significant attitude to the world around and of social expectation followed by a plausible manifestation of one’s will within the cultural and anthropological space.

Key words: moral imperative, wisdom, spiritual value, belief, hope, plausibility, act of will.

Постановка проблеми. Цивілізація зростає із своєї “надприродної природи”, переконаності у здатність моральним зусиллям – не стільки надчуттєвим, як цілком відчутним орієнтиром людської присутності у світі – ошчасливити Себе, Улюбленого та Інших, Супутніх. Більш-менш серйозні соціальні зрушення, які, за влучним висловлюванням І.А. Бондарчук, “супроводжуються, як правило, і потужним “викидом” різносортної філософської породи, зміщенням філософських циклонів та антициклонів. У такі часи на поверхню спливають і банальна мудрість, і філософствуюча хлестаковщина, теологічний екстаз тощо. Все це, здається, добре відомо. Але напрочуд погано засвоєно” [1, с. 72]. В такому контексті є вкрай актуальним пошук розумної межі між досвідними знаннями, психологічними настановами, науковими положеннями, абстрактно-логічними міркуваннями щодо Життя-Буття. Проблема має вирішитися через встановлення об’єднаного мотиву для втілення у спільному культурно-антропологічному просторі прийнятних і бажаних особистісних постулатів з одного боку та суспільних очікувань – з іншого. Мудрість чи абсурд, просвітленість чи профанність,

істинність чи хибність світоглядних сентенцій прямолінійно й однозначно не виявляється ні громадською думкою, ані власним здоровим глуздом позаяк, про поміркованість чи її відсутність свідчить лише волевиявлення. Нагальність “формування смаку” до наслідування загальнолюдських цінностей є позачасовою на будь-якому рівні становлення суспільства та особи без огляду на їх технологічні, економічні, політичні, вікові, статеві, освітні тощо характеристики, оскільки вони є взаємовизначальними.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В історії філософії спостерігаємо різноманітні способи вирішення проблеми моральності, що оптимізують досягнення і досягнення людиною етапних цілей та мети всього її життя. Гуманітарна наука переймається особливостями відображення і творення людського світу як розумом, так і душею. Дослідження мудрого діяння сягає аксіологічної традиції Семи мудреців, апологетів християнства, Епікура, Лукреція, Т. Гоббса, Дж. Локка, П. Гольбаха, Д. Г'юма, Л. Фейєрбаха, Б. Рассела, М. Шелера, яка протистоїть так званій деонтологічній (термін запроваджено англійським утилітаристом І. Бентамом) традиції, до якої дотичні стоїки, кініки, М. Лютер, І. Кант, О. Введенський та інші мислителі.

В екзистенціально-персоналістичному тлумаченні мудрість виступає результатом творчої діяльності людини, що обумовлює толерантність щодо носіїв інших світоглядних проєктів, поєднує раціоналізм та ірраціоналізм, долаючи суперечність між ними, і тим самим гуманізує їх. Цей підхід розвивається Н. Аббаньяно, М. Гайдеггером, Ф. Достоєвським, А. Камю, С. К'єркегором, Г. Марселем, Х. Ортега-і-Гассетом, Ж.-П. Сартром, Л. Толстим, Л. Шестовим, К. Ясперсом і М. Бердяєвим, О. Кульчицьким, Е. Муньє, П. Тейяр де Шарденом. У цьому річищі концепти духовності, сумління, волі, розуму в їх взаємодії з моральним імперативом віднаходимо в українській “філософії серця”, так званому кордоцентризмі Г. Сковороди, чия волелюбна ментальність оспівує волю як “живу воду”, як головну “міру” особистого життя [6, с. 123], П. Юркевича, який пов'язує біблійне вчення про серце, що є прихованим, але основним життєм духу, виступаючи “за гармонійне відношення між знанням і вірою” [8, с. 70], з християнським началом моральності у Притчах Соломонових: “Коли мудрість ввійде в серце твоє, і знання буде приємним душі твоїй, тоді поміркованість буде оберігати тебе, розум буде охороняти тебе, щоб врятувати тебе від шляху злого” [2, с. 641], Т. Шевченка, переконаного: “То серце по волі з Богом розмовля / То серце щечече Господню славу, / А думка край світа на хмарі гуля” [7, с. 44] та діяльності інших знаних слов'янських професорів-теоретиків, проповідників-богословів, зцілювачів душ, народних поетів та мандрівних філософів.

Сучасна мисляча громадськість особливо стурбована проблемами одухотворення культурно-антропологічного простору. Актуалізація пошуку розумного компромісу між індивідуальними, груповими та загальнолюдськими інтересами через систему мудрих приписів спільноти особистості і навпаки все частіше зустрічається у роботах етнологів, соціологів, культурологів, психологів, етиків, антропологів, істориків, політологів як у світовій, так і вітчизняній гуманітарній науці. Яскравим свідченням неабиякої зацікавленості в ефективному вирішенні цієї суперечності у глобалізованому світі є теоретико-світоглядні доробки Є. Андроса, М. Бахтіна, І. Бондарчук, В. Ворда, Д. Карнегі, В. Кізіми, В. Малахова, М. Мамардашвілі, М. Поповича, Е. Соловйова, В. Табачковського, Ч. Тейлора, Н. Хамітова, В. Шинкарука, Д. Шуровські, О. Яценко.

Метою статті є осмислення вимірів мудрості у людському житті через моральний імператив, що слугує приписом кожному: роби те, що вважаєш за необхідне, і нехай буде те, що станеться. Це передбачає дослідження концептів віри та надії, визначення їх інтелектуально-вольового потенціалу. Будемо намагатися віднайти “всезагально-індивідуальну рецептуру” щасливого існування Вільної людини серед Собіподібних, з'ясувати принципи істинного людського буття, викрити безцінні мотиви гуманності, що, безумовно, стимулюють

до вдумливості, творчості, миролюбства, моральності, накладають табу на руйнацію, розпач, свавілля, нігілізм, цинізм. Тож, перевівши проблему мудрості із царини спекулятивної до етичної, надамо їй статусу не стільки наукової, як особистісної, шукатимемо духовність у поміркованому волевиявленні.

Виклад основного матеріалу. Проблема джерела та критерію істини у теоретичній і практичній царинах людської життєдіяльності гостро постала вже у XVIII сторіччі. Зокрема, про це свідчить ригористична полеміка І. Канта з Ф. Якобі, де категоричному імперативу протистоїть моральна автономія. Культ історико-центристської об'єктивності та незалежного факту у Просвітництві спростовує також Девід Г'юм: істина не є даністю, а виступає творінням свідомості. Так теоретичне осягнення сумління виявляється філософською рефлексією над вчинком, а перед наукою постає нагальне завдання перетворити світоглядне знання, в ідеалі, на розумне.

Концепція моральної віри у трансцендентальній філософії І. Канта прислуговується нашій теоретичній розвідці концептом імперативу (латиною *imperativus* – владний): дій так, щоб максима твоєї волі могла стати моральним законом для всіх. Подібна світоглядна настанова корелює із християнством: не бажай іншому того, куди не бажаш втрапити сам, та конфуціанством: не роби іншим того, чого не хочеш, щоб заподіяли тобі. Імператив постає і результатом логічного мислення (постулат), і культури спілкування (моральний обов'язок): постав Себе на місце Іншого, тим самим визначиш ступінь духовності інтелектуальної та вольової дії.

Категорія віри набуває нового філософського звучання, відмінного від теологічного та психологічного, адже його в основі – три ключових питання людського існування: “Що я можу знати?”, “Що я повинен робити?” і “На що я можу сподіватися?”. Автор вчинив би послідовно, якби віру замінив надією, яка не означає автоматично одухотворення, а передує дії і визначає вибір. Там, де надія є джерелом дієвості, вона стає сподіванням або впевненістю, підміною вірогідного знання, яку можна виправдати, коли йдеться про розраду. Як спонукальна сила вчинку вона потребує критичного ставлення до себе, позаяк “псує” чистоту морального мотиву, адже має право лише втішити людину, яка прийняла рішення на свій страх і ризик. Потреба в справжній вірі виникає не в момент вибору, а після нього, коли постає питання шансу на успіх тієї максими поведінки, якою керувалися безумовно, тобто не думаючи про успіх. Кант відхиляє первинність віри стосовно морального рішення, виявляючи надзвичайний факт: обережна і релігійно-сповідальна людина – це єдиний суб'єкт. Тож поміркованість перетворюється на марновірство там, де відчувається брак знань і нездатність обачної людини витримати власну свободу, на малодушність і саморуйнацію, що здавна утворювали природне підґрунтя усілякої “богослужбової релігії”.

Саме тут необхідна моральна віра – такий собі засіб самозабезпечення, який заздалегідь обумовлений практичним інтересом і не вступає у безнадійні та марні спроби змагатися із теоретичним знанням [4, с. 437]. Мудрим є принципове ігнорування свідомістю вищезазначених бажань, схильностей з прагненням користі. Все виглядає імперативно: життєва обумовленість – незацікавлена особиста моральність у відповідності з уявленнями про свободу, отже – обов'язку та відповідальності. Кант називає цей тип цілепокладання вірою, для якої необхідним є не стільки пошук достовірності знання, як його ймовірна моральність. Це не лише віра, а, з об'єктивної точки зору, “обмежене знання”. Скажімо, переконаність в існуванні бога є не логічною, а моральною вірогідністю, позаяк спирається на суб'єктивні засади. Хоча за ступенем істинності суджень віра передує думці та вимислу, адже у трансцендентності розум – занадто мало для встановлення духовності діяння, тоді як знання – забагато. Водночас, моральність вказує на високий рівень ймовірності у практичному вимірі та достовірності у логічному; віра у бога та потойбічний світ

переплелися з переконаннями так, що особистість не переймається небезпекою втратити їх. Щоб пояснити не випадковий характер моральної віри, Кант порівнює її з іншими різновидами.

Прагматична віра є випадковою. Вона потрібна, аби діяти у ситуаціях, коли існує обмаль знань, але реагувати, приймати рішення або діяти інтуїтивно необхідно. Вона характеризується недостатністю об'єктивних доказів, але й у суб'єктивній царині вона безсила: повністю залежить від зовнішніх обставин. Доктринальна віра характерна більш високим ступенем вірогідності. Її породжує прагнення збагнути сенс та мету Всесвіту. Слово віра у таких випадках є водночас виразом сором'язливості в об'єктивному значенні та твердої впевненості – в суб'єктивному. Вирізняючись мірою ймовірності, її вищезазначені види виступають особистим надбанням – особистою впевненістю. Це – не спекулятивне знання, оволодіння ним вимагає участі власних уявлень та переконань: у першому випадку суб'єктивні засади занадто ефемерні та руйнуються під впливом нового знання, в іншому – суб'єктивний вплив суттєвіший: чим сильніший він, тим слабший вплив об'єктивних причин чи-то фатальних збігів. Проте навіть доктринальна віра містить щось хитке, нестабільне; інколи спекулятивні труднощі віддаляють нас від неї, змушуючи повернутися через нереалізованість матеріальних чи духовних потреб.

Призначення обох типів віри ідентичне: цей абстрактний перехід визначається сенсожиттєвою значущістю світоглядного знання. При цьому недостатність наукових положень поступається суб'єктивній системі принципів моральних оцінок та зобов'язань. Але ствердження доктринальної віри можуть бути зруйновані (хоча й не так легко, як у випадку із прагматичною вірою). Принципово інший ступінь вірогідності має моральна віра. Кант демонструє прості спекуляції, байдужі доказовому знанню, які перетворюються законодавчою силою практичного розуму із засад свободи на безумовні цілепокладання моральної віри, що не можуть містити ніяких індивідуальних бажань та приписів. Здоровий глузд тут отожднюється із моральною свідомістю.

Моральна віра не є знанням досвідним чи теоретичною спекуляцією, тобто не намагається нічого довести або спростувати, нав'язати об'єктивність власного дослідження; водночас предмет, представлений нею, видається за безумовний, безсумнівний. Він не містить ніяких суб'єктивних чинників, а тільки чисту моральну свідомість, породжену міркуваннями свободи та обов'язку. Тому Кант називає моральну віру вільною (але не довільною чи свавільною!) Вона апелює до волелюбності, здатної використати свою свободу у власних інтересах. У царині моральної віри людина “випадає” із природного простору і втрапляє в царину необхідного. Моральна максима вимагає від неї вольового обмеження задля досягнення себе вільною мислячою істотою – вона вимагає не зовнішнього примусу, а самовимушення, переконаності.

Тож моральна віра, безумовно, посилається на абсолютні речі, які існують тому, що існує моральна свідомість: мудрість, свобода, сакральність, душа, бог, абсолют, розум, ідеал. Вона має такий рівень вірогідності, що не може містити ніяких передумов істинності та надії, визначається саме моральністю, практичним розумом, тому заслужено може називатися розумною вірою. Але це – інтимно-особистісні знання, власна переконаність, досягнута власними імперативними зусиллями та завершеною логічно обміркованою дією. За Кантом, один лише добрий намір не є моральним, навіть є аморальним, якщо не породжує вчинок.

Таким чином доводиться можливість віри бути не позадосвідною сутністю, а самоаналізом на межі досвідного пізнання. Це – гранична норма позитивності знання. Висновки обумовлені вже не методологією, а специфікою гуманітарного знання та націленістю філософської рефлексії щодо мудрого діяння людини, онтологічною засадою якого виступає мораль. Вона – як єдина гарантія того, що не може гарантуватися а рігогу, перетворює теоретичну

недосконалість у морально-етичну вірогідність, у якому знання стає розумінням. Пафос відмежування справжньої віри від марновірства закладає підґрунтя для знищення релігійної віри як офіційної, легітимної, освяченої, канонізованої надії на світле, правильне чи-то праведне майбутнє форми суспільної свідомості: каузальність має місце лише у досвіді, будь-що може бути причиною всього. Тож детермінізм вимагає нового підходу до віри у науковому пізнанні.

Подібним ставленням до віри як моральної чесноти закладаються підвалини утилітаризму. Теорія соціального схвалення вчинків особистості не зовсім адекватно була сприйнята симпатиками: застереження залишилися непоміченими у споживацькому прагненні віднайти один для всіх “рецепт успіху”, сподіваючись на потенціал духовних почуттів, що у контексті асоціативності будуть сприйняті виключно як поміркована діяльність суб’єктивного духу з перетворення загальнолюдських цінностей на власні переконання.

Аналіз успіхів природознавства й критика догматичної метафізики дозволяють стверджувати: емпіризм та раціоналізм не можуть слугувати міцними методологічними засадами для мудрого волевиявлення як у соціальному, так і особистому житті. Необхідно встановити аксіологічні можливості істинного знання людини про світ і самого себе. Адже йдеться про значущість моральності у природному і соціальному середовищах – сенс життя, душу, божественне буття, благо, натхнення. Кант вирішує ці фундаментальні проблеми не у межах старої методології, – догматично і скептично, а з принципово нових позицій. Новий метод він називає критичним, позаяк його сутність полягає в оберненості філософської рефлексії не стільки на предмет поза його межами, як на самого себе, на власні можливості.

Необхідно з’ясувати, як Кант розуміє трансцендентну видимість, що неминуче постає перед розумом у момент його виходу за межі досвіду, обумовлює звертання до віри. Вона як моральне знання підносить проблему із теоретично-незацікавленої царини в смислозначущу. Так виникає нове тлумачення істинності знань, де людина мусить співвідносити свої суб’єктивні інтереси, орієнтири із соціальним контекстом цінностей. На відміну від почуттєвості та здорового глузду, що панують у межах досвіду, розум – принципово інша засада дієвості. Це – здатність мислити в універсальних поняттях, що не мають аналогів у досвіді. Це – поняття вищих стосунків, цілей, світобудови, сутності людського існування, націленість на пошук безумовного.

Тож, щоб виокремити життєві знання у струнку систему, рефлектуюча свідомість звертається до трансценденції. З точки зору методології наукового знання остання не має позитивного змісту сама по собі. Проте розум повсякчас прагне зробити метафізику цариною досвіду. На такому шляху розум не може радикальним чином досягнути істини та перебуває у “ланцюгах” зовнішніх феноменів. Саме тут криється його трагедія: намагаючись усвідомити структуру буття, він наштовхується на порожні поняття – химери з точки зору цілей науки та дезорієнтованість щодо моральних імперативів.

Виходячи із теоретичних міркувань, примиритися з цим неможливо, але Кант наполягає на можливості уникнути, здавалося б, цього стану через формування принципово іншої світоглядної настанови: чесно відмовитися від надзусиль розуму. Натомість збагнути метафізичні предмети як предмети досвіду, відхилити претензії раціоналістичної манери пізнання об’єктів, іншими словами, мужньо визнати теоретичну нездатність розуму в цих питаннях. Відтак, філософська рефлексія повстане над ситуацією, роблячи її цариною драматичних особистих колізій. Подібна психологічна настанова уможливується у разі особливого ставлення до процесу пізнання: якщо такі стосунки ініційовані прагненням боротьби з очевидністю та знанням “за будь-яку ціну”, – розмежування неможливе, а помилки неминучі. Якщо ж сенс пізнання полягає у копійкій дослідницькій роботі, передовсім внутрішніх умов пізнання, ця метаморфоза теоретичного розуму може розглядатися із певною мірою самоіронії. Нам видається, що критичний метод створює у такому контексті величезні можливості – завдяки йому вдалося зробити ризиковані висновки про суперечливу природу

мудрості у вимірах раціонально-детерміністичного змісту та ірраціонально-екзистенціальної форми: її трансцендентальна очевидність закономірна з точки зору призначення людського пізнання.

Кант демонструє у своєму вченні про антиномії чистого розуму випадковість теоретичних висновків розуму про абсолютні сутності. Це відбувається тому, що за мету обирається об'єктивна категорична сентенція, у той час як однозначність можлива лише за обставини вмотивованості (суб'єктивності) питання. Але залежність істини від чогось обумовленого ніяк не відповідає чисто теоретичній програмі очевидності та однозначності. Антиномії показують, що у царині межових значень питання про існування та сенс буття людини повинні бути вмотивовані. Ілюзія незацікавленості обертається випадковістю відповіді. Обидві настанови (як теза, що утворює основи моралі та релігії, так і антитеза) однаково переконливі й теоретично обґрунтовані. У той час, як за кожною з цих настанов стоїть конкретна практична зацікавленість (на це існує безліч причин, бажань, благородних цілей на кшталт ідеї всезагального блага чи досягнення всезагального щастя), суперечність в тому, що обидві, незважаючи на видиму сутнісну протилежність, абсолютно подібні у націленості на об'єктивність знання.

Опікуватися проблемою “Що я повинен робити?” правомірно лише за умов переконливої відповіді на питання “Що я можу знати?”, позаяк без розуміння меж вірогідного знання неможливо оцінити значення безумовності морального вибору. Ще серйозніша помилка – перетворення відповіді на питання “На що я можу сподіватися?” на умову для вирішення проблеми “Що я повинен робити?”. Тобто спроба передумовити віру обов'язкові [5]. На нашу думку, це – ключова позиція для встановлення ознак мудрого волевиявлення: об'єкт віри не може бути за визначенням об'єктом розрахунку. В практичній дії людина зобов'язана цілком покласти на самосвідомість, відчуття і розуміння морального закону в собі, сумління.

Розробкою принципу поєднання віри та сподівання у контексті проблеми моральності креативно вирізняється концепція онтологічного гносеологізму російського неокантіанця Олександра Введенського. Інтерпретація ним кантівського віровчення трансформується в самобутнє осмислення природи моральної віри, критику догматичної метафізики в її розмаїтих формах, дослідження конкретної життєвої ситуації із наступним висновком щодо присутності чи відсутності мудрості у діях. Аби посилити доказовість знання і розмежувати його із тим, що не підлягає відображенню в абсолютно-об'єктивних термінах, він доповнює кантівський критицизм логіцизмом, звертаючись до закону суперечності сущого.

У царині знань суперечності неможливі. Але мислення репрезентує й неочевидні конфлікти волі та розуму, які неможливо уявити, але можна помислити. Їх відносять до знань тільки за наявності доведення несуперечності, що нереально, оскільки вони складаються із узагальнень, спричинених взаємодією протилежностей, і є доречними лише у співставленні з власними уявленнями про буття, а не відносно істинного буття-у-собі. Метафізичне (непідвладне логіці, суперечливе справжнє буття) не може розглядатися як знання, містити науково доведені положення, а тільки як віра в істинність наших припущень. Ані довести, ані заперечити будь-що у процесі міркування неможливо: можна припустити будь-яку логічну закономірність у вигляді віри, не переживаючи потенційний страх помилитися чи бути відкинутим знанням.

О. Введенський, подібно І. Канту, відносить до віри взагалі весь “залишок” уявного, підвладного логіці. Це необхідно для строгого розмежування наукового і позанаукового знання та забезпечення від маніпуляції метафізичними невивідними “істинами” у будь-яких інтересах. Все, що міститься у “залишкові”, з точки зору науки, принципово невірогідне, бо світоглядні гіпотези ні за яких обставин не можуть перетворитися на знання. Адже досвід, яким вони поцінуються, використовується лише у царині уявного – іманентного буття, тобто ґрунтується на логічних законах. Між тим “метафізичний залишок” визначає різні щаблі істинності, хоча й отримані іншими засобами.

О. Введенський зазначає, що на шляху кумуляції знань та усвідомленні його меж не може бути місця ніяким ворожим сутичкам між знанням та вірою. Протистояння виникає тоді, коли знання претендує на захоплення позицій, належних вірі, тобто коли царина віри вважається тимчасово існуючою, а віра – марновірством, невіглаством, неповноцінним знанням чи просто абсурдом. Критицизм наполягав на несуперечливості віри та знання, у той час як тотальна віра принципово не повинна зводитися до логіко-теоретичних знань. Цим вирізняється догматична позиція від критичної: перша поширює свій вплив на досвід (коли недостатність знань підміняється на певний час вірою) та на позадосвідну царину; критицизм наполягає на принциповій проблематичності знання, коли йдеться про царину трансцендентного. Вперше до віри звертається власне сумлінне знання. Ставши цивілізованим, усвідомивши свої межі, воно залишає місце непізнаваному. Але критична філософія, строго розмежувавши знання і віру, ніяк не принижує значення цього метафізичного залишку. Життєва мудрість утворює особливе світоглядне знання, яке повноцінно входить до складу особистісних та соціальних принципів – неможливо обійтися без гіпотез у питаннях свободи волі, буття Бога, безсмертя душі тощо.

О. Введенський наголошує на світоглядній просякнутості наукової та філософської істини, говорить про розмаїття вмотивованості останньої. Якщо знання керується тільки правилами логіки та надбанням досвіду, то віра повсякчас суб'єктивна. Вони можуть набувати релігійного, морального, естетичного, соціального, психологічного гатунку: філософія повинна вивчати не те, чи існують Бог, абсолютна свобода, філософський камінь, вічний двигун і людське безсмертя, а поєднання у нашій свідомості різновекторних постулатів стосовно цих речей та чим вони обумовлені; вона не повинна плутати мотиви віри й мотиви розуму. Метафізика, яка претендує на статус знання, не має шансу правильно зрозуміти навіть власні мотиви: впевненість в істинності судження вона вважає не тільки психологічною властивістю, а й помилково сприймає її як властивість знання. Російський неокантіанець повсякчас нагадує, що людина не має права свавільно входити в царину віри, забувши про закономірності пізнання суперечливого світу, задекларувавши її принципи як теоретичні, а умоспоглядальні істини як доведене знання.

Логічним довершенням моральності знань або імперативності мислення є екзистенціальний страх як мотив віри та її предметної інтенції. У цьому контексті цікавим видається міркування американського філософа В. Ворда, який вважає мудрим дослідником людину, чия пристрасна зацікавленість у пошуку істини врівноважується таким же сильним страхом помилитися [6]. Проте саме цей феномен гуманітарна наука перетворила у технологічний засіб перевірки настільки глибоко, що перестала перейматися, насамкінець, сенсом такого пошуку, оголосивши істини, що не перевіряються експериментальним шляхом, нецікавими, непотрібними, подекуди шкідливими для людського життя. Тож свідомості відмовлено у необхідності задаватися світоглядними питаннями, які, як відомо, мають виключно особистісно напружений характер. Ми не можемо погодитися з подібним твердженням, бо відтак втрачається будь-який сенс в інтелектуально-вольових зусиллях людини задля одухотворення культурно-антропологічного простору.

Зміст морального імперативу доцільно досягнути не тільки в етичних, а й загальнонаціональних межах, адже він за формою все ж є категоричним наказом, у своїй функціональності зумовлює формування народної мудрості. Український соціальний імператив виявляється в художній творчості Тараса Шевченка, котрий навчає мислити в національних категоріях, формуючи архетипи, моральні засади, ментальність, душу народу.

Мудрість спільноти виражається у наданні свободи віросповідання та волевиявлення кожному її члену. Якщо це можливо, то громадянське суспільство – здійснене. Ознакою моральності Т. Шевченка вважає толерантність – терпиме ставлення до поглядів та способу

життя інших індивідів, соціальних груп і народів. Не цураючись свого, потрібно з повагою ставитися до чужого: “Не дуріте самі себе, / Учїтесь, читайте, / І чужому навчаєтесь, / Й свого не цурайтесь” [7, с. 263]. Традиційний вітчизняний антропоцентризм та кордоцентризм виявляються у доброзичливості й милосерді, великодушності та діалогічності, тобто, у людяності. Тільки починаючи з себе, тільки виходячи із власних морально-етичних принципів, людина може стати поміркованою у волевиявленні, створити гуманістичні засади співіснування.

Відтак, найвищою цінністю людини є духовність, що виражається у здатності до пізнання і самопізнання, творення й самотворення. У Шевченковій філософській творчості духовна сила означає національну та людську гідність. Свободі волі передує свобода думки, свобода ж вибору передбачає прагнення досягнути незалежності, отже, необхідність боротьби за них. Шевченко невпинно закликає український народ до супротиву панам, царям, катам, супостатам, агресивним чужинцям тощо, щоб нарешті стати вільним, тобто розумним і розважливим у міркуванні та сильним і виваженим у волевиявленні. Духовність досягається лише інтелектуально-вольовими зусиллями: “Боретесь – поборете, / Вам бог помагає! / За вас правда, за вас слава / І воля свята!” [7, с. 253]. Вочевидь, моральний Шевченків імператив упродовж останніх двох століть є гідним орієнтиром для розвою демократичного суспільства, переосмислення уявлень українців про щастя, ментальних настанов щодо цивілізованої діяльності в геополітичному, відтак, культурно-антропологічному просторі задля оновлення символів національного єднання на підґрунті загальнолюдських цінностей. Характерно, що саме моральний імператив Т. Шевченка постає виразно структурованим явищем, де виокремлюється низка приписів, які співвідносяться із відповідними царинами національного буття.

Висновки. Релігійне сподівання, поєднане вірою й надією, не здатне самотужки вправлятися із вимогами абсолюту як найвищої субстанції та істини в останній інстанції, що не обмежує свободу людини і її гідність. Звідси – протиставлення власної моральної позиції фідеїстичній чи будь-якій іншій зовнішньо-примусовій. Численні факти сліпої покори провідникам та проповідникам (як політичним, так і релігійним), де під виглядом ірраціонального варіанту поміркованості мудра смиренність виявляється марновірством і позбавляє людину “внутрішнього аксіологічного голосу”. Віра фанатиків, блазнів, нігілістів демонструє “надрозумність” обраних представників людства, відтак, можливість утечі від морального рішення. Тож, віра набуває статусу ймовірного знання, яке – не випадковий, а, радше, закономірний результат логіко-гносеологічного та етико-психологічного аналізу змісту переживань. Вона виявляється утвердженням світоглядного підґрунтя знання і є очевиднішою за будь-яке експериментальне підтвердження істинної мудрості, позаяк “оприлюднює” цивілізаційну значущість цього феномену, визначає фундаментальну людську потребу в уявно-наявних вимірах людського буття.

Життя – унікальне і безцінне, тому ми й прагнемо зробити його ідеальним. Віра у моральність, надія на софійну освяченість дій, заснованих на єдності розуму й волі, наповнюють людське пізнання та існування оптимізмом. Духовність стає основним критерієм існування мислячої та відповідальної особи, екзистенціальним мотивом мудрого ставлення до світу. Спроби людини засвідчити вірність гуманному світовідношенню і можливість це довести власним прикладом в історії цивілізації виявляються бажанням сформулювати такий надійний світоглядний постулат, що створить передумови невичерпності життєвих сил, стане дієвою підставою наснаги. Адже особистісна реальність втаємниченого, божественного, сакрального, одухотвореного, містичного, ірраціонального дійства під назвою “життя” повсякчас “вислизає” від будь-якої технологічності, фіксованості, прогнозованості й об’єктивації, тобто від будь-яких спроб безособового реєстру. Формальне пізнання ігнорує найсуттєвіше –

воно залишає носія знань поза аксіологічною (сенсожиттєвою) межею. Тому тільки мудрість у вимірах внутрішньо здобутих принципів поміркованості, стриманості, толерантності, надійності, вірності здатна уникнути схематичного, позбавленого засилля зовнішніх приписів у вимірах канонів, заповідей, догм тощо.

Такий досвід набувається лише у запитально-екзистенційній ситуації особистісного вибору, не обмежуючись рефлексією найвишого штибу: імперативи – це не життєві аксіоми, а вистраждані реалії, які ідентифікують задуми й наміри на предмет їх морально-етичної та пізнавально-логічної досконалості. Виходить, що насправді людина потребує не тих хитромудрих істин, які прислугуються їй, а тих мудрих настанов, яким би вона могла завдячувати як істинній опорі у цьому поруху душі до себе і, насамкінець, до світу. Дійсно, якщо граничні засади нашого світу ототожнюються із межею втілення проєктів чи авантур, заснованих на фізичному ствердженні власного існування у світі, то лише онтологічна самота і безвихідь чекають на людину. Позаяк сенс буття не стільки конструюється, як спирається на переконаність в уможливленні ідеалів Істини і Добра, має нагоду бути матеріалізованим, так би мовити втіленим через Віру та Надію під егідою Мудрості. Тож остання у людському бутті може виявитися одним із перспективніших (містифікованим і раціоналізованим водночас) способів інтеграції особистості в спільноту, фундаментальною потребою і метою якої, очевидно, є гармонізація стосунків між ними.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бондарчук І. А. Мислення як етична дія / І. А. Бондарчук // Філософсько-антропологічні студії. 2001. Розум, свобода та доля діалектики (До 80-річчя Марії Злотіної). – К. : Стилос, 2001. – С. 72–76.
2. Библия / Книги Священного писания Ветхого и Нового завета канонические / В русском переводе с параллельными местами. – М. : Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов, 1988. – Кн.1. – 925 с. ; Кн.2. – 292 с.
3. Введенский А. И. Логика как часть теории познания / А. И. Введенский. – Петроград, 1917. – 314 с.
4. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. с нем.]. – Симферополь : Реноме, 1998. – 461 с.
5. Кант И. Критика практического разума / И. Кант ; [пер. с нем.] // Кант И. Сочинения. Т. 4. – Ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – 463 с.
6. Сковорода Г. С. Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни / Григорій Сковорода // Сковорода Г. С. Сад божественных пѣсней. Вірші, байки, діалоги, притчі. – К. : Дніпро, 1988. – 319 с.
7. Шевченко Т. Г. Кобзар / Тарас Шевченко. – К. : Дніпро, 1977. – 600 с.
8. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия / Памфил Юркевич // Юркевич П. Философские произведения. – М. : Правда, 1990. – 669 с.
9. Ward Wilfrid. The wish to believe / Wilfrid Ward // Ward Wilfrid. Witnesses to the Unseen. – N.Y.: Macmillan & Co, 1893. – 398 p.