

# ДО 300-РІЧЧЯ Г.С. СКОВОРОДИ

□ ЧАПЛЫГИН А.К. (Харьков, Украина)

## «СЕРДЕЧНЫЙ» ГУМАНИЗМ Г. СКОВОРОДЫ И РЕАЛИИ XXI ВЕКА

### АНОТАЦІЯ

У статті розглядаються філософські позиції Г. С. Сковороди як мислителя пізнього українського бароко. Виділені суперечності світоглядного характеру, що зумовили специфічне відображення у його творчості ідеології гуманізму, Реформації та Просвітництва. Констатується актуальність ідей «сердечного» гуманізму і «сродна» праці Г. Сковороди у контексті еволюції духовно-моральних відносин в сучасному суспільстві від моралізму до аморалізму і іморалізму.

**Ключові слова:** українське бароко, моралізм, аморалізм, іморалізм, «сердечний» гуманізм, «сродна» праця.

### АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются философские позиции Г.С. Сковороды как мыслителя позднего украинского барокко. Выделены противоречия мировоззренческого характера, обусловившие специфическое преломление в его творчестве идеологии гуманизма, Реформации и Просвещения. Констатируется актуальность идей «сердечного» гуманизма и «сродного» труда Г. Сковороды в контексте эволюции духовно-нравственных отношений в современном обществе от морализма к аморализму и имморализму.

**Ключевые слова:** украинское барокко, морализм, аморализм, имморализм, «сердечный» гуманизм, «сродный» труд

### SUMMARY

The article deals with the philosophical position of G. S. Skovoroda as a thinker of the late Ukrainian Baroque. The ideological contradictions of the worldview character that led to a specific interpretation in his work of humanism ideology, reformation and the Enlightenment are specified. The relevance of the ideas of "heart" humanism and "akin" work of G. S. Skovoroda in the context of evolution of spiritual and moral relations in the modern society from moralism to amorality and immorality is stated.

**Key words:** Ukrainian baroque, moralism, amorality, immorality, "heart" humanism, "akin" work..

Несомненно, что Г.С. Сковорода является моралистом, причем, в двух смыслах. Во-первых, почти все его философские труды, диалоги содержательно представляют собой моральную интерпретацию основных философских проблем, касается ли это определения предмета философии, или трактовки онтологических, гносеологических вопросов [см.: 2; 4].

Во-вторых, Г. Сковорода жил в эпоху незыблемой значимости моральных оснований философского знания, когда этика олицетворяла практическую сторону философии и подкреплялась авторитетом разума (эпоха античности,

Нового времени) или религиозной веры (средние века), или тем и другим одновременно. В частности, для Г. Сковороды фундаментальными основаниями философствования и жизнеосуществления выступают библейские заповеди и религиозно освященные моральные нормы. Бог – это «невидимость, которая в тварях первенствует», он «дивное во Всем и Новое во всем делает сам Собою, и Истина Его во Всем во Веки пребывает». [13, с. 239, 241] Все прочее – тень Его. «Бог един всю нам Истину освещает», начало Премудрости – «разуметь Господа», «Главнейший и Начальнейший Премудрости Пункт есть Знание о Бозе» [13, с. 257, 258].

Известно, что наряду с религией и искусством, мораль как совокупность неписанных правил поведения, запретов, заповедей, представляла собой неотъемлемую составляющую синкретичной духовности, которая регулировала жизнь людей уже в древние времена. Теоретическим отражением морали и была этика, получившая оформление в античной философии (на Востоке – в философских учениях Будды, Конфуция). Сократ, Платон, Аристотель развивали этические идеи, но первая развернутая систематическая работа по этике – «Никомахова этика», сохранившая свое значение до наших дней – принадлежит Аристотелю. Такая устойчивость содержания свойственна, скорее, догматическим, чем научным текстам. Действительно, этика относится к числу нормативных дисциплин, она также ориентирована на практику, т. е., ее основной задачей является не столько стремление передать обучаемому знания о том, что есть добро, зло, справедливость, ответственность (хотя и это тоже), сколько научить поступать в соответствии с нормами добродетели. В. Соловьев в предисловии к «Оправданию добра» сравнил моральную философию с путеводителем, который описывает примечательные места, но не указывает, куда ехать, «никакое изложение нравственных норм, т. е., условий достижения истинной жизненной цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель» [14].

В силу указанных выше причин мораль и этика всегда нуждались в дополнительном обосновании собственного существования в неизменном виде в изменяющихся исторических условиях. Это достигалось разными путями. В частности, моральные требования обычно формулировались настолько общо и широко, что всегда нуждались в интерпретации, пояснении, приспособлении к обстоятельствам. При этом складывалось определенное разделение функций – в теории долгое время этика опиралась на доводы разума, на практике мораль нашла покровителя в лице религии. Сократ прямо увязывал добродетельное поведение с разумом, знаниями. Платон призывал познать идею блага, прежде чем действовать. Аристотель, казалось бы вопреки предшественникам, утверждал, что нельзя отождествлять добродетель со знанием о ней, а целью этики являются поступки по осуществ-

лению блага. В соответствии с этим предмет этики, по Аристотелю, заключается в изучении добродетельности как качественной характеристики души человека в ее деятельном отношении к другим людям. Но и Аристотель стремился создать этику как науку о добродетелях, то есть, придать ей рационализированную форму.

Эпоху средневековья часто характеризуют как «встречу» Афин и Иерусалима. Применительно к этике это проявляется в продолжении интеллектуальной традиции в объяснении корней этики и в сохранении аристотелевского подхода к ее преподаванию. Вместе с тем этика оказывается легитимизированной в той мере, в какой находит поддержку в богословии. Согласно Фоме Аквинскому, задача философской этики – рассмотрение высшего блага и путей его достижения, освещение божественных заповедей светом разума. Последний становится моральным только в качестве верующего разума, а этика достигает совершенства только в соподчиненности теологии.

Для эпох Возрождения и Нового времени характерен отказ от обоснования морали через трансцендентальные сущности и поворот апеллирования к эмпирическому опыту и науке. Более того, распространенной становится тенденция построить этику в качестве строгой, математически доказуемой науки (вспомним «Этику» Спинозы). Во всяком случае, в указанные периоды не возникает сомнений в необходимости морали и этики, как и в ее тесной связи с наукой, с одной стороны, и с религией, – с другой. Этот период мы условно и называем морализмом.

Г. Сковорода обучался в духовном учебном заведении, жил в государстве, мало затронутым «вольтерьянством» и другими новомодными веяниями, получившими распространение в Западной Европе. Не способствовала социальному оптимизму и политика Российской империи относительно Малороссии в целом и украинского козачества в частности.

Авторы, характеризующие Г. Сковороду как типичного представителя украинского (козацкого) барокко, рассматривают последнее как тип культуры, отличающийся незавершенностью, неупорядоченностью мира, неоднозначностью и противоречивостью

природы человека, что ведет к драматизации и даже трагизму мировосприятия [2, с.124]. Эти черты барокко, по словам Е. Маланюка, стали основой для формирования в украинском характере таких черт, как беспокойство, порыв, мощь и будто бы неокончателность, незавершенность, попытки объединить противоположности, даже – столкнуть их [8].

Но при характеристике взглядов Г. Сковороды многие авторы обычно приуменьшают значимость указанных черт, что, видимо, связано с попытками представить его диалоги и моральные поучения в виде целостной философской системы. Однако, вполне очевидно: если рассматривать Г. Сковороду как философа позднего барокко, то упомянутые выше черты последнего должны были каким-то образом проявить себя в мировоззрении философа.

Как представляется, одним из важнейших противоречий жизни и мировосприятия Г. С. Сковороды была недостаточная определенность стремлений – осуществить себя в роли пророчествующего христианского проповедника или философа-учителя мудрости в сократовском понимании. Драма жизни, да и творчества Г. Сковороды, видимо, как раз и заключается в незавершенности, раздвоенности жизненных устремлений. Наблюдая нравы духовенства и слушателей Киево-Могилянской академии, а потом и Переяславской семинарии, Харьковского коллегиума (а бразды правления во всех этих учебных заведениях находились у иерархов православной церкви), Г. Сковорода не удовлетворялся ни ролью кабинетного мыслителя, теоретика, систематика мертвых знаний, ни монаха-затворника, комментирующего библейских пророков, которые уже «все напроорочили». И мыслитель выбирает «средний путь» – странствующего философа-моралиста. Как известно, Г. Сковорода избегал самого понятия «философия», понимая под ней «жизненный путь», жизнеосуществление, реализацию мировоззрения в определенных поступках. «Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия», – провозглашает философ. С другой стороны, как религиозный мыслитель, педагог, поэт, моралист-подвижник (говоря современным языком – как социальный педагог) Г. Сковорода стремится к пророчеству,

просвещенчеству, поучению, предпочитая живой диалог ученой мудрости. Человек должен стремиться достичь состояния «хорошего человека», «истинного человека». Но самому тяжело достичь глубин понимания священного писания, поэтому в этом деле он испытывает нужду в помощи наставника. Таким наставником и предстает перед нами Г. Сковорода в своих текстах и жизнеописаниях современников [13, с.85].

Хотя вполне возможно, что выбор, сделанный Г. Сковородой в 47-летнем возрасте (в возрасте более чем зрелом, учитывая, что на дворе был XVIII век), оказался единственно возможным. Во всяком случае, роль странствующего философа-проповедника позволила Г.С. Сковороде достичь желанной цели – обрести свободу и не оказаться втянутым в интриги, неизбежные при стремлении сделать карьеру – академическую или церковную. Задом Сковорода сумел избежать забот и проблем семейной жизни. В «Саду Божественных песней» Г. Сковорода сравнивает И. Христа и Эпикура, что в его устах можно рассматривать как наивысшей оценкой философа, который не только теоретически философствовал, а жил как подлинный философ, воплощая истину в бытии и бытие в истине.

Однако как раз здесь и начинаются вопросы. Один из них в достаточно ехидной форме поставил Н. Шлемкевич, характеризуя различия между Сократом и Сковородой: «...Мы называем самого Сковороду украинским Сократом, но должны хорошо помнить одно – большую разницу между этими двумя моралистами. Сократ проповедь морального обустройства и очищения вынес на афинские базары и противопоставлял ее мужественно и открыто господствующей тогда софистике. Он смертью заплатил за свое мужество. Сковорода со своей правдой жил на уютных пасеках помещиков, вдали от широких дорог и их сутолоки» (курсив мой – А. Ч.) [2, с. 147].

Конечно, несколько, обидно занационального гения: ведь он имел полное право сделать именно тот выбор, какой он сделал – достичь счастья и свободы углубляясь в себя, «где и ожидается встреча с Богом как желаемый результат реализации мечты о свободе и счастье». Но в то же время, это означает, что в самом Г. Сковороде философ боролся с пророком, что он являл собой тип пророчеству-

ющего странника. Конечно, можно спорить о том, какой путь и почему предпочтительнее – социального активизма или пассивного неприятия мира, какой тип человека и «полезнее» – сквородиновский или шевченковский. Но здесь я хочу обратить внимание на другое. Сравнивая жизнеосуществление на примерах жизни А.С. Пушкина и старца Серафима Саровского, Н. Бердяев отмечает, что при этом поэт сжег жизненную энергию и в конце концов укоротил свой жизненный срок, в то время как старец спас душу, мало чем рискуя в физическом и духовном смысле. И в отношении Г. Сквороды можно сказать, что он избрал из возможных вариантов, пожалуй, один из наименее рискованных для себя: не связанный с истязанием собственной плоти и с предельной сублимацией духовно-душевного потенциала, требующей запредельной затраты жизненной энергии. Его мировоззрение и жизнь находятся как бы «между» – между философией и богословием, между светской и церковной культурой, между народом и господствующей элитой, между философствованием и проповедничеством. А такая позиция всегда уязвима для критики с разных сторон, уязвима философски и социально. Как представляется, движимые благими намерениями попытки доказать, что у Г. Сквороды имеем дело с цельной философской системой, недостаточно обоснованы. [4] Как мы уже убедились, у Сквороды центральным пунктом размышлений и поучений выступает Бог и символически выраженное толкование его поучений – Библия. В диалоге «Наркисс» Г. Скворода пишет: «Весь Мир состоит из двоих НАТУР. Одна – Видимая, другая – невидимая. Видимая называется Тварь, а невидимая – Бог. Сия невидимая НАТУРА, или Бог, всю Тварь пронизает и содержит. Везде и всегда был, есть и будет» [13, с. 253]. Бог – основа всех вещей, их движущая сила, он – вечная глава и таинственный закон в тварях божьих. Невидимая натура не подлечит тленю. Во всем она есть основа, начало, но сама не ограничена ни во времена, ни в пространстве.

В то же время видимая натура или «тварь» (в том числе и человек в его телесном и социальном обличьи) – «видимость», «внешность», «наружность», «лжа» (ложь), «песок», «плоть», «тень», «пята», «ночь», «смерть», «тлен», «желчь», «тьма» [13, с.231-291].

Используя символику, ставшую популярной в период «перестройки», скажем, что мыслителя интересует прежде всего Храм и Путь к нему, а человек – постольку, поскольку он способен осмыслить указанную сверхзадачу и двигаться к обозначенному идеалу. Механизм этого самоосуществления Г. Скворода видит в моральном самоусовершенствовании, в онтологическом процессе приближения человека к Богу, в постижении последнего на пути духовного углубления в свой собственный мир. Это тот путь, которым шел и к которому призывал один из столпов христианской религии Аврелий Августин. [1] Как представляется, все иные размышления Г. Сквороды о человеке, его счастье, самопознании, моральности и «сродности» подчинены указанной сверхзадаче, и, соответственно, могут быть использованы в достаточно ограниченном контексте: будучи вполне приемлемыми в социально-педагогическом аспекте, они теряют свое звучание в социальном плане.

Впрочем, для философии эта ситуация характерна – любое оригинальное учение неизбежно акцентирует внимание на одном аспекте или позиции, оставляя в тени сопряженные. В данном случае субъективистское морализаторство противостоит объективистскому подходу, абсолютизирующему внешние по отношению к человеку факторы и причины воздействия. В принципе указанные типы акцентаций должны дополнять друг друга. Но это в идеале, в действительности же они часто друг другу противостоят.

В определенных исторических условиях актуализируется та или иная позиция, а с их изменением происходит как бы разочарование в господствующем типе философствования и оно сменяется альтернативной позицией. Поэтому нельзя сказать с уверенностью, что позиция Г. Сквороды является актуальной и востребованной на все времена. Современный немецкий философ Петер Глоу так характеризует философов-моралистов: «Это те, кто не задумывается над определенными объективными структурами, например, над экономическими, вместо этого стремятся погрузиться в моральную проблематику и в итоге апеллируют лишь к хорошим людям, хорошему характеру. Но этого абсолютно недостаточно для нашего сложного мира. В данном случае мы имеем дело с перекручиванием или инструментализацией философии» [17, с. 15].



О Сковороде часто пишут, что в его творчестве в сложном симбиозе присутствуют идеи трех судьбоносных для европейской цивилизации веяний – гуманизма, Реформации и Просвещения. [2] При этом остается открытым вопрос о том, в какой мере и в каком виде указанные тенденции определяли мысли и поступки Г. Сковороды. Но как раз здесь сказывается противоречивость бароккового типа мировоззрения, которое было присуще мыслителю. Для него были характерны оригинальные прочтения передовых на тот период идей и принципов, с одной стороны, и резкое неприятие того нового, что несла в себе европейская цивилизация, с другой.

Так, в отличие от западного варианта рационального, «умственного» гуманизма, у Г. С. Сковороды человеколюбие выявляет себя как сердечный, основанный на христианской любви к человеку гуманизм. Главное в человеке, утверждал Г. Сковорода, – душа, а разум должен быть ей подчинен. Истинным центром души является сердце. «Царство Божие внутри нас, Щастие в Сердце, Сердце – в Любви, Любовь же – в Законе вечного», – пишет Г. Сковорода [13, с. 213]. Мыслитель как бы предвидит последствия обожествления человека и его разума, которое уже при жизни Г. Сковороды получило широкое распространение в Европе, и делает это он раньше других. Конечно, философ не мог предсказать всех деструктивных последствий европейского гуманизма, приведшего к созданию культа *Homo sapiens*, человека – бога, к гордыне, открывшей в XX веке дорогу самым чудовищным нарушениям прав человека и распространению антигуманизма.

Своеобразным у Сковороды является и преломление идей Реформации. Философ не предлагает реформировать православную церковь, как это сделал М. Лютер в отношении католицизма. Но его высказывания о тупости и необразованности монахов, священников и иерархов православной церкви, конфликты, в которые ему приходилось вступать с этими «столпами неотесанными», по своему духу соответствуют позициям протестантизма, как и пристальное внимание Г. Сковороды к духу Библии, а не к ее форме, к идее спасения через внутреннюю веру, и др. Но эта установка так и остается личным делом философа, не находя заметного распространения и поддержки в современном ему обществе.

Существуют серьезные различия в оценке позиции и идей Просвещения Г. Сковородой, в способах донесения до публики идей и мыслей. Известно, что эпоха Просвещения отличалась распространением свободомыслия, принципов социальной справедливости, равенства всех людей. Г. Сковорода, обосновывая свою позицию «сродного труда», опирается на принцип «неравной равности» и высмеивает стремление распространить противоположную мысль о возможности достижения «равной» равности, то есть, равенства людей в обществе.

Достаточно широко известен образ Бога как «фонтана равной неравности», представленный Г. Сковородой в диалоге «Разговор, называемый алфавит или букварь мира». «– Бог, – пишет мыслитель, – богатому подобен Фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместности. Над Фонтаном надпись сия: «неравное всем равенство». Льются из разных трубок разные Токи в разные Сосуды, вокруг Фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет. Но в том равен есть большему, что равно есть полный» [13, с. 669].

То есть, речь идет о том, что люди рождаются разными, с разными задатками, способностями, склонностями к определенным видам деятельности. Равенство их возможно лишь в плане осознания самим человеком своего предназначения и в способности реализовать его в «сродной» жизни и «сродном труде».

Оценка иного типа равенства – социального, – в устах Г. Сковороды звучит приговором: «Что глупее, как равное равенство, которое Глупцы в Мир ввесть vsуе покушаются?» [13, с. 669].

Напомним, это говорится тогда, когда были обнародованы идеи Ж.–Ж. Руссо, который в работе «Об общественном договоре или Принципы политического права» провозгласил: «Первичное соглашение не только не снижает природное равенство людей, а наоборот, заменяет равенством как личностей, и перед законом все то неравенство, которое внесла природа в их физическое равенство; и хотя люди могут быть неравными в силе или способностях, они становятся все равными вследствие соглашения и по праву». Далее мыслитель конкретизирует свою основную идею применительно к распределению влас-

ти и богатств. Власть должна быть такой, чтобы не могла превратиться в насилие, и всегда должна осуществляться по праву положений в обществе и через законы, богатство же должно быть ограничено таким образом, чтобы ее владелец не мог купить другого, а бедный – не быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать. Предвидя возможные возражения, Ж.-Ж. Руссо отмечает, как будто полемизируя с Г. Сковородой: «Говорят, такое равенство – химера, плод мудрствования, которое не может быть осуществлено на практике. Но если зло неизбежно, то разве из этого следует, что его не надо по крайней мере ограничивать. Как раз потому, что сила вещей всегда стремится уничтожить равенство, сила законов всегда и должна стремиться сберечь ее» [11, с. 215, 241].

Перед нами две взаимоисключающие позиции: на одном полюсе главная идея Г. Сковороды о необходимости каждому человеку максимально развивать свои способности в соответствии с predeterminedенными Богом задатками, на другом – попытка сгладить природное неравенство людей путем возможно более справедливого устройства общества. Первая доказала и доказывает свою глубинную правоту в педагогике и воспитании подрастающих поколений и в практике реализации внутренних потенциальных возможностей личности. Вторая – оправдалась историческим развитием европейской цивилизации. В. Гесле так характеризует значимость принципа формального равенства людей, берущего начало в теоретических конструктах эпохи Просвещения: «...Постепенная победа принципа формального равенства перед законом, освобождение личности от формальной зависимости и – почти – бесконечная значимость идеи свободного договора... придали капитализму такие возможности развития, которые еще больше расширились благодаря победе демократических идеалов...» [3, с. 127]. И далее: «буржуазное самосознание является закономерным следствием эмансипации субъективности Нового времени от Бога как основного понятия средневекового мышления» [3, с.128].

В качестве позитивной черты капитализма автор называет обеспечение благосостояния огромного количества людей, осуществленное на основе идеи справедливости, которая, в частности, требует равного отноше-

ния к равным субъектам на основе релевантно-нормативного понимания равенства, когда больший успех легитимизирует большие экономические права собственности [3, с.135]. «Только эта форма хозяйствования, – делает вывод В. Гесле, – гарантирует равенство и свободу, она является единственно морально легитимной» [3, с.135].

Следует заметить, что идея справедливости не безразлична Г. Сковороде, но он вкладывает в нее иной смысл, нежели просветители. Украинский мыслитель идет здесь от Платона, который рассматривал справедливость как одну из важнейших добродетелей, присущих свободным гражданам полиса. По Платону это – такое общественное состояние, когда каждая из отдельных групп населения (правители, воины, ремесленники) честно выполняет свои обязанности и не вмешивается в дела других.

Аристотель разделил справедливость на два типа – как отплату за содеянное, равенство по принципу «око за око», возникшую еще в древнейшие времена, и как пропорциональную справедливость, осуществляемую посредством распределения ценностей и благ между отдельными людьми или социальными группами. Последняя, в свою очередь, разделяется на уравнительную и распределительную, при которых блага и ценности делятся либо примерно поровну, либо в соответствии с вносимым вкладом.

В эпоху средневековья господствующим становится христианское понимание справедливости – как равенство всех людей в качестве сотворенных Богом, как Адамовых детей, как христиан. Именно этого варианта понимания справедливости придерживается Г. Сковорода.

Писатель или философ-моралист рискует выглядеть карикатурой на самого себе в случае, если он берет на себя роль морализатора, поучающего людей, как им жить. Так, например, произошло с А. Солженицыным в последние годы его жизни, выступившим с собственным проектом обустройства России после 1991 года. И наоборот, морализаторство вполне органично для священнослужителя, отшельника-монаха, толкователя пророческих текстов. В творчестве Г. Сковороды довольно часто философ уступает место религиозному морализатору.

В то же время следует признать, что Г. Сковорода остается последовательным в отстаивании человеческого достоинства, в стремлении наставить каждого на путь самосовершенствования, осуществляемого через самопознание и поиск «сродности».

Г. Сковорода был современником И. Канта, который пытался дать рациональное обоснование морали. Однако вскоре в европейской культуре активизируется процесс размывания традиционных устоев нравственности и распространение получают принципы многообразия.

Соответственно, в этике наблюдается отказ от рационального обоснования моральных норм и принципов, распространение получает критика традиционной морали и попытка заменить ее чем-то, что соответствовало бы духу времени. Все это приводит к распространению аморализма, ярким примером которого является учение Ф. Ницше. Автор исходил из того, что исторические формы морали становятся в современных условиях главным препятствием на пути совершенствования человека и установления между людьми искренних, действительно человеческих отношений. В прошлом мораль и этика были сакрализованы или путем религиозного обоснования или путем апелляции к разуму. В результате такой науке морали недоставало «подозрения, что здесь есть что-то проблематичное» [9, с. 307]. Настоящая задача науки этики состоит в критике морали. Если Кант предпринял попытку оправдания морали путем обращения к теоретическому и практическому разуму, то Ницше дал ее тотальную критику, вплоть до отрицания ценностного содержания существующих моральных норм. За основу этой критики Ницше берет незавершенность дифференциации морали: она разделяется на мораль рабов и господ. Первую из них Ницше решительно отрицает, потому что она сформировалась под влиянием античной философии и христианства в виде многочисленных гуманистических опытов (от христианских аскетических до социалистических) солидарности людей. Этот вариант прижился в Европе, надев на себя маску «общечеловеческой», «морали вообще». Однако в действительности это – мораль стада, претендующая на абсолютность и безусловность. Она бесильная, отчужденная, потому ограничивает-

ся намерениями, а не действиями. Отсюда ее лицемерие. Концентрированно все это проявляется в так называемом *ressentimento*, т. е. во вторичном переживании, не переходящем в поступок, не разряжающемся в нем, а направленном внутрь и превращаемом в форму самоотравления. *Ressentimento* как раз и существует в форме стадной морали и аскетического идеала [2, с. 180].

Вопреки распространенному мнению, Ницше отвергает не мораль как таковую, а определенный ее тип – «рабскую мораль», претендующую на общечеловеческую значимость. Но необходимо утверждать новую, индивидуалистическую мораль «сверхчеловека». Мораль угнетенных и страждущих отрицать способны цельные и властные натуры, которые должны выработать собственные принципы поведения. Тем самым может быть осуществлен поворот к аристократической традиции, подавленной в «слабые времена» после эпохи Ренессанса мещанской моралью. Но это будет мораль «вне морали», «над моралью», она должна отрицать главную особенность морали – направленность на согласование интересов отдельных индивидов и групп. У Ницше вопрос о том, каким образом могут быть согласованы интересы и поступки независимых и свободных субъектов морали, остается открытым. В результате тот, кто находится по ту сторону добра и зла, кто «мост», а не «цель», не только вынужден, но и обязан навязывать свою волю другим. Таким образом, подобного рода новая мораль превращается в свою противоположность, в крайнем случае способствует распространению морального релятивизма. Мораль отдельных сильных индивидов, по меньшей мере, выступает как равнозначная друг другу. Таким образом, этические взгляды Ф. Ницше начали процесс распространения аморализма в отношении коллективной и общечеловеческой морали за счет отказа в праве на существование определенных типов морали (рабской, христианской, мещанской) и утверждение морали индивидуальной, в которой своеобразно отображались бы черты аристократической или барской морали.

В XIX в. осуществляется еще одна массивная атака на традиционные моральные устои со стороны разного рода коммунистических учений (коммунизм, социализм).

Здесь исключительное значение приобретает так называемая классовая мораль пролетариата, и все, что осуществляется в интересах этого класса, автоматически приобретает статус морально одобряемого. На этом же основании отрицается и общечеловеческое значение морали. В противоположность Ницше в марксизме абсолютизируется как раз оспариваемая им «мораль рабов».

Но результат один – в том и другом случаях осуществляется разрушение морали, распространение получает нигилистическое отношение к нормам, принципам, запретам морального характера. При этом одним нормам приписывается относительный, условный, изменчивый характер, другие абсолютизируются. В теории аморализм подменяет моральные критерии любыми другими – политическими, прагматическими, эстетическими, а также соображениями индивидуальной свободы, самоутверждения и самореализации, личной выгоды, наслаждения и т. п.

XX в. характеризуется активным распространением аморализма в общественной жизни в различных его формах. Так, лидеры нацистов требовали от своих подчиненных забыть о морали, когда дело касалось «недоразвитых» народов и наций. Социализм продемонстрировал карикатурность пропаганды коллективистской альтруистической морали. Такими выглядят и нормы пресловутого морального кодекса строителя коммунизма, или спекуляции на темах патриотизма, любви к Родине, ограничение свободы и прав человека ради построения коммунизма.

Как оказалось, к аморализму ведут любые попытки «отменить» нормы традиционной морали, объявить предвзятыми понятия совести, гуманности, уважения к личности и замены их искусственными суррогатами (классовое или национальное превосходство, культ вождя и т. п.). Вместе с тем такой же результат имеет провозглашение индивида, индивидуальной свободы или самосознания в качестве единого субъекта, который сам оценивает степень нравственности собственных поступков. То есть, коммунизм и индивидуализм в их крайних проявлениях одинаково ведут к аморализму.

Более того, как раз в XXI веке получил распространение предельный, абсолютный имморализм, как «отрицание всех моральных

ценностей, не обращая внимания на разницу между добром и злом» [18, с.18, 174]. Этому способствуют фундаментальные цивилизационные сдвиги, происходящие в современном социуме в целом (глобализация, переход к постиндустриализму, информационная революция и др.) и в основных сферах жизни, в частности (урбанизация, распространение «массовой» культуры, индивидуализация жизни и т. п.) [5; 10; 15]. Это, в свою очередь, ведет к расщеплению традиционного субъекта эпохи Модерна, атомизации общественной жизни, воссоздания «массового» человека, а также к продуцированию таких суррогатных социальных типов, как «человек публичности», «человек популярности» и, в конце концов, к смерти субъекта, человека вообще, на чем настаивает философия постмодернизма. Все это легитимизирует состояние имморализма, теоретически обосновывает его и закрепляет в общественном сознании не только как реально существующий, но и как безальтернативный [7].

Проблема в общем виде заключается в том, что при условии заметного размывания духовно-нравственных основ существования человека, уменьшения слоя человеческого в человеке, происходит смещение к биофизиологическим проявлениям индивидуальности, к распространению своевременного варварства, нравственного и правового цинизма, антигуманности, культа насилия и жестокости [6]. В Украине все это имеет место на фоне радикального пересмотра ценностей путем перехода от коммунитаризма к индивидуализму общества частной собственности и индивидуальной инициативы без влияния «этики протестантизма», в определенной мере ограничивавшей «животные» инстинкты на ранних стадиях развития капитализма у представителей правящей верхушки и широких масс. В тоталитарном обществе подавлялись инстинктивные влечения к накоплению, соответствующие интересы и желания. Вытесненные в подсознание, эти комплексы там закрепились, и как только сложились благоприятные внешние условия, все это выплескивается наружу. Результатом этого стало распространение «эпидемии аморальности», крайним проявлением которой и является массовый имморализм [5]. Е.А. Труфанова характеризует это состояние следующим образом: «...осо-



бенностью современного общества является моральный релятивизм, который приводит к обесцениванию ряда нравственных ценностей, так что индивид лишается образцов нравственного поведения, на которые он мог бы ориентироваться. Во многих современных государствах, лишенных устойчивой системы ценностей (источник которых может быть разным – государственная идеология, Церковь, само общество), опирающихся на абстрактные «демократические ценности», возникает моральный вакуум и демократия превращается во вседозволенность» [16, с. 18-19].

Вместе с тем лишь констатация имеющихся недостатков и противоречий мало чего стоит, если рядом с этим не создавать сценарии выхода из кризисного состояния, имея в виду прежде всего сферу нравственной жизни общества.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, – 1991. – 488 с.
2. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: Підручник. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.
3. Гьосле Вітторіо. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. – Ленинград: ЭГО, 1991. – т. 1, ч. I. – 221 с.
5. Киселев Г. С. «Кризис нашего времени» как проблема человека // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С. 40–54.
6. Крапивенский С. Э., Фельдман З. Девальвация личности: причины и возможные коррекции // Философия и общество. – 2004. – №2. – С. 24–47.
7. Кутырев В.А. От какого наследства мы не отказываемся // Человек. 2005. – №2. – С. 5-19; – 2005. – №5. – С. 33-48.
8. Малахов В. Етика спілкування: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2006. – 400 с.
9. Ніцше Ф. Сочинения в 2-х т. / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2.
10. О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурии (актуальный разговор на «вечные темы»). Материалы «Круглого стола» в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов... // Вопросы философии. – 2009. – №11. – С. 3-26.
11. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. О общественном договоре. Трактаты. – М., 1998. – С 215, 241.
12. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1973. – 511с.
13. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
14. Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия // В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. – Т. I. – М.: Мысль, 1990. – 892 с.
15. Толстых В. И. Вехи-2009 // Вопросы философии. – 2009. – №9. – С. 132–141.
16. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. – 2010. – №2. – С. 13–22.
17. Філософія сьогодні / за ред. Ульріха Бьома. – К.: Альтерпрес, 2003.
18. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФА – М, 1997. – С. 164.
19. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. – М.: АРКАМІ, 1995. – 245с.
20. Chaplign A. K. "Heart" humanism of G. S. Skovoroda and realities of the xxi century.

