

вона має відношення” [Цит. за: 4, 218]. Сформульований принцип містить три суттєвих критерії: когнітивізм, універсалізм та формалізм.

Проте, моралізація містить загрозу заперечення існуючого стану речей. Л. Вітгенштайн сказав з цього приводу, що книги з етики подібні до вибуху бомби, бо вони знищують усі решта книги. Це підтверджують і релігійно-моралістичні твори Л. Толстого, який засуджував письменників і вчених за те, що їх заняття не сприяють перемозі добра над злом. Моральне викриття і пошуки справедливості могли б призвести до тотального протесту. Розуміючи це, Габермас шукає таку форму реалізації моралі, котра, руйнуючи „природні” (що склалися на ґрунті практичних інтересів та соціальних інститутів) норми і вимоги, стала б новою основою узгодженого життя людей. Норми моралі Габермас визначає як універсальні регулятиви норм соціальних дій. Останні поділяються на фактичні та варті бути визнаними. Тепер вже недостатньо „поваги до законів”, необхідне моральне виправдання. При цьому моральні дії претендують на те, щоб залагоджування конфліктів ґрунтувалося на розумно обґрунтованих судженнях. Завдяки зв’язку з аргументацією мораль набула автономії, якої не мала раніше, коли вона інтерпретувалася в понятті блага, що спирається на певну культурну очевидність і таким чином пов’язує мораль із життям. „Моральна точка зору, – пише Габермас, – не може набуватися в якому-небудь „першому” принципі або в якомусь „останньому” обґрунтуванні, тобто за межами кола самої аргументації. Силою виправдання володіє лише дискурсивна процедура підтвердження претензій на нормативну значимість” [Цит. за: 3, 365].

Таким чином, етика завжди звернена до індивіда і є формою орієнтування людини в світі. Вона включає в себе рефлексію загальноприйнятих моральних норм. Тільки дистанціювання від загальних моральних норм, рефлексія над своїми, здавалося б, незаперечними переживаннями, сприяють врівноваженій, стриманій поведінці. Звідси інша важлива особливість етики – це мистецтво керування собою, здатність контролювати і стримувати себе від безпосередніх реакцій. Це має мало спільного з аскетизмом, що є технологією реалізації універсальної моралі. Етичне орієнтування є поведінкою в мінливому світі та регулюванням себе згідно з обставинами.

Отже, розробляючи універсалістську етику, Габермас прагне до символічної реконструкції моральності в формі моралі, враховуючи при цьому гегелівську критику кантівської етики. Цінності життєвого світу реформуються як норми, обґрунтовані в практичному дискурсі, де місце категоричного імперативу займає метод моральної аргументації. Дискурсивно-етична стратегія спрямована на те, щоб отримати універсалістську мораль із всезагальних засновків аргументації. Останні ж визначаються не імперативом „хорошого життя”, який відноситься до життєвого світу, або конкретних історичних життєвих форм, а імперативом справедливості в його комунікативно-прагматичному вираженні (тобто симетричні відносини в комунікації).

## Література

1. Дёмина Л. А. Идеи неформальной логики и теория аргументации // *Вызовы современности и философия: Материалы „Круглого стола”*, посвященного Дню философии ЮНЕСКО. Кыргызско-Российский Славянский университет / Под общ. ред. *И.И. Ивановой*. – Бишкек, 2004. С.225-234.
2. Ермоленко А. Н. Трансцендентально-прагматическое обоснование этических норм и ценностей в коммуникативной теории // *Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия)*. – К.: Наукова думка, 1994. – С. 13–97.
3. Марков Б. В. Мораль и разум. Послесловие // *Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие*. – СПб, 2000. – С. 287–377.
4. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества. – М., 2002. – 326 с.
5. Серёдкина Е. В. Принцип универсализации в этике дискурса // *Формирование гуманитарной среды и внеучебная работа в вузе, техникуме, школе: материалы V регионал. научно-практической конференции*. – Пермь, 2003. – Т. 1. – С. 108–142.
6. Фурс В. Н. Коммуникативно-теоретическая модификация философской рациональности в концепции Юргена Хабермаса // *Философия эпохи постмодерна*. – Мн.: Красико-принт, 1996. – С. 98-116.
7. Хабермас Ю. Модерн – незавершённый проект // *Вопросы философии*. – М.: Наука, 1992. – № 4. – С. 40–52.
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 1998. – 379 с.

*Г.В.Охріменко*

## ЕТИЧНІ КАТЕГОРІЇ ДОБРА ТА ЗЛА В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ 16 СТ. (НА ПРИКЛАДІ ТВОРІВ ПРЕДСТАВНИКІВ ОСТРОЗЬКОГО КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОГО ОСЕРЕДКУ)

*У статті розглядається питання осмислення етичних категорій добра та зла в полемічних творах представників Острозького культурно-освітнього осередку кінця 16 століття. Акцентується увага на висвітленні цих категорій через підкатегорії „гріх”, „благодать”, „вірність”, „зрада” тощо.*

Серед важливих проблем ренесансної філософії була проблема свободи волі, яка формулювалася як питання про свободу людини в своїх діях, право вибору між добром і злом.

Філософський словник дає таке сучасне трактування основним етичним категоріям „добро” та „зло”. „Добро та зло – нормативно-оціночні категорії моральної свідомості, в найзагальнішій формі означають, з одного боку, наявне, морально-позитивне, благо, а з іншого – морально-негативне, упереджене в діях і мотивах людей, в явищах соціальної дійсності” [7, 178].

Інтерпретація добра і зла в історії людства бере свій початок з давнини і набуває як матеріалістичних, так і ідеалістичних форм. Перша пов’язувала ці поняття з людськими потребами та інтересами, з законами природи чи фактичними бажаннями і потягами людей (натуралізм), з насолодою і стражданнями, щастям та нещастям людини (гедонізм, евдемонізм), з реальним соціальним значенням дій індивідів для їх спільного життя. Друга – виводила поняття добра та зла з божественного бажання або розуму (і відхилень від них), з деяких поза сторонніх світу суцього ідей, сутностей, законів, в результаті чого конфлікту між добром і злом надавався метафізико-онтологічний сенс боротьби двох начал або ж зводила зміст даних понять до вираження суб’єктивних побажань, нахилів, симпатій чи антипатій людини.

За словами українського філософа Володимира Литвинова, в епоху Середньовіччя розгляд проблеми добра та зла відбувався через категорію гріха. „... гріхопадіння так спотворило людську волю, що своїми власними силами без допомоги благодаті людина не могла духовно відродитися. Такої думки дотримувався, зокрема, Августин. Допомогти людині обрати правильний шлях до духовного зростання була покликана церква в особі своїх служителів. І здійснювалась така допомога через нагляд за ретельним дотриманням релігійних приписів, виконання обрядів, пожертвувань на користь церкви, відповідну інтерпретацію священних текстів тощо” [2, 80].

Актуальність появи етичної дилеми „добро-зло” в українській ренесансній літературі кінця 16 століття, зокрема, полемічній, мала закономірний характер, адже, саме в цей час спостерігається глибока криза православної церкви, яка виявилася в падінні престижу духовенства, в невдоволенні народних мас його суспільною практикою й низьким моральним рівнем. Тому метою статті є дослідження процесу формування та висвітлення характеру етичних категорій добра та зла на прикладі українських полемічних творів представників Острозького культурно-освітнього осередку 16 століття – Герасима Смотрицького, Христофора Філарета (псевдонім М. Бронецького) та Клірика Острозького (псевдонім Г. Дорофіївича або М. Бронецького).

Необхідно зазначити, що категорії добра та зла в творах даних українських полемістів мають свою систему розгалужених підкатегорій. До категорії добра можна віднести – „благодать”, „благородство”, „вірність”. Наприклад, Герасим Смотрицький в полемічному творі „Ключ царства небесного” (1587) так характеризує добропорядність: „Одначе лишень вірні та добровільні через смерть з дочасного на вічне переходять, а інші знову-таки

ніби й не вмирають, бо мудрець так написав: „Хто народив дітей, не помирає”, – коли собі подібного залишає від сімені та церкви своєї наступником, тобто дідичем по собі. І тільки благословенство та ласку на світі у Бога і творця свого беруть ті, у батьківщині та добрах яких не дідичить чужак і коли не втікають і не забувають: ото чужі!” [5, 7]. Тобто добропорядність тісно переплітається з проблемою невідступництва від православної віри. Христофор Філарет в своєму „Апокрисісі” (1598) яскраво зображує категорію „благородства”: „Але, зважаючи на пристойність нашу, не відповідаємо дурному відповідно до глупства його, на розпусту розпустою, до чого й уродження, і виховання, і уста наші не звикли – такого не вживаємо, скаргою на скаргу не подаватимемо, перестерігаючи, аби була всім людям явна наша скромність; не тільки не віддаватимемо злого на зле, але не зломовитимемо на зломов’я, а з відкиданням тих фальшивих примовок, з упевнення про з’єднаність святої церкви, яка завжди підлягала хресту, тим більше беремо підтвердження віри нашої і неабияку втіху” [6]. Окрім того, автор звертається до своїх опонентів з застереженням про те, що за скоєне зло їх чекає така ж відплата: „... бажаємо й запитуємо, і довідуємося у тих велебних мудреців цього світу із тією певною надією, що ті запитання наші, котрі тут попросту подаються, не тільки від них потоптані не будуть, але також, дасть пан Бог, викажуть легше тим, котрі прагнуть душі здоров’я, що присоромлять таких, котрі трутизну під медом, ними заховану, мають і труту притаєну під язиком, котрий лагідно мовить” [6].

Категорія добра ґрунтовно описана в полемічному творі „Відзив на листа...” (1598) Клірика Острозького, який застосовує принцип порівняння з категорією зла: „І найменше зло, прилучившись до доброго, все добро псує. Мала іскра вогню, до найліпшої будівлі впавши, все попалить... Бо де насіння побожності сіється, там посеред пшениці ворог розсіває свій кукіль... Насіння доброти, насіяне людині, – подружжя для потомства, а кукіль свій ворог розсівав – розпусту. Насіння доброти посіяно людині – прагнути слави, але тієї, вишньої, а ворог свого куколю насіяв – марносластво, порожню хвалу” [4].

Категорія зла є також багатоаспектною в творах українських полемістів кінця 16 століття. Найближчими синонімічними категоріями до зла є „блуд” або „гріх”, „байдужість”, „лінь”, „зрадництво”.

Цікавим є те, що проблема „блуду” або „гріха” є найбільш визначальною в полемічній літературі. В даному питанні в проаналізованих творах можна спостерігати однакостійність українських полемістів в існуванні аморальності в поведінці вищого католицького та православного духовенства. Герасим Смотрицький в „Календарі римському новому” (1587) зазначає: „...їхні папи від початку аж досі зі всіма своїми наслідувальниками блудили, а коли ж не блудили, то теперішні блудять. Є в тому велике подobenство, адже не тільки вони супроти уставів законних давніх церковних і тих великих славних соборів, але й супроти самого законодавця, Творця та відкупителя всього світу, який

згідно Божої волі Отця свого небесного, справляючи спасіння наше і виконуючи всі письма, пророчі щодо себе, дійством звершив Старий закон” [5, 16]. Христофор Філалет пов’язує проблему блуду з розповсюдженням духовенством непристойних книг серед своїх прихожан та з корупційними тенденціями серед вищого духовенства: „Ми сподівалися відтак, що його поїздка до Рима (Патія Потія – єпископ Володимиреций та Брестський. – Прим. авт.) мала б у ньому відміну справити на добре, але, замість поправи життя, приніс звідтіля його милість, разом із тією недотлілою єдністю, безсоромні книги, наповнені надто розпутними фігурами, котрих переглядуванням, безбожні очі пасучи, непорядну пожадливість чим далі, тим більше в собі примножує. А мало ще того має, що сам у розгляданні їхньому утіху поклав для своєї розкоші, а ще до того поштивим мотронам відчас не соромиться показувати” [6]; „Не мужебійства, ні розпуста, ні чужолозства, ні кривоприсяжства, ані лупіжства, коротко мовлячи, ані жодні гріхи й провини не вадили жодному з їхніх овечок до спільності костельної. Одне тільки: хто у відданні податків, їм належних, не залишився, згідно їхнього речення, був добрий християнин, добрий католик, святоблिवий чоловік! А затримав десятину, чи безбожним, чи клятим, чи шайтанові відданим кожен такий зараз залишався... Побоюємося, аби ви замість утіхи духовної, про яку діписець повідає, не шукали втіхи тілесної, тобто аби над нами, світськими грецької релігії людьми, стали: могли нас переводити, правом поставати, нападати, нищити й убожити – за тим з’єднанням, витиснувши попів, на їхнє місце вкратися і розлягтись по маєтностях наших. Побоюємося, аби замість тієї любові поміж братією та одного батька дітьми, про що надійно мовиш, того, аби нас укривдити, ошукати, утиснути та осміяти, не шукали під покривкою згоди” [6]. Дещо інакше тлумачення категорії „блуду” знаходимо в Клірика Острозького, який пов’язує його з проблемою виявлення таланту людиною: „А закопання таланту: не саме тільки мовчання і щодо свого старання, але є недбанням щодо спасіння інших, але далеко більше того: хоча й хочемо щось правити силою умислу свого, а не за волею Божою, ховаємо й закопуємо світлість душі своєї, розум у темність своєї думки про себе, в надутість та погорду. „Око – то світильник для тіла. Тож як око твоє буде здорове, то й усе тіло твоє буде світле”. І як око в тілі, так розум у душі є світлістю. Коли світлий і чистий розум, – освітлює душу. А коли розум потемниться, потемнює й душу і зі стежки заповідей Божих блудить. Такий, коли хоч щось і чинить, не за волею Божою чинить” [4].

У полемічних творах Острозьких просвітників є своєрідне трактування категорії „гріха”, бо відбувається виправдовування людини від неправомірних дій церковних діячів. Тобто йдеться про індивідуальну відповідальність людини за свої гріхи. Це є ренесансною, а не середньовічною ознакою в філософській думці кінця 16 століття. Це питання найглибше розглядається Герасимом Смотрицьким: „...й поміж апостольськими намісниками еретики, які віднаходилися, брали заплати свої. А інші святі патріархи й увесь духовний

стан за те винні не були, і церква свята східна забруднення на собі не винесла і тепер є чиста та непорочна. Бо коли поміж десяти чинів ангельських знайшовся злий... віднайшовся відступник, то взяв свою заплату, від того інші ангели винні не були, і небо забруднення від того не взяло. а поміж дванадцяти осіб апостолів знайшовся недобрий... Святі ж апостоли від того не були винні, і їхня достойність через те забруднена не була” [5, 17]. Автор наголошує, що проста людина може недобровільно згрішити з вини вищого духовенства, через свій страх бути покараною, що є не правильним а, отже, злим: „Чоловік бідний, убогий, котрий від праці рук своїх у поті лица мусить їсти хліб свій і з тієї праці та поту мусить себе задовольняти й давати пану, що йому накажуть, звик був від предків своїх віддавати, що належить, Богу і, що належало, пану, тепер уже в жодний спосіб того гаразд учинити не може. Пан йому каже у святі дні, Богу до честі та хвали дані, згідно звичаю давнього церковного, робити належно. Боїться і Бога, боїться і пана, мусить більшого відкинутися, а меншому служити. Бо про Бога чув, що є довготерпеливий і вельми милостивий, а про пана відає, що є короткотерпеливий і трохи милостивий. Коли не його тіло поведуть, то вола заберуть напевне. Панське також свято прийде, радий тож бідний своє убозтво роботою підмогти, але боїться пана, мусить покинути, а часом за тими бідами не тільки панського нового свята не пам’ятає, але й своє старе забуває, в чому і перед Богом, і перед паном неправий буває. А перед собою, то вже рідко або ніколи. Зверху нужда доїдає, а всередині сумління гризе...” [5, 15].

Категорія „байдужості” та „ліні” також розглядається Герасимом Смотрицьким в творі ”Ключ царства небесного” в контексті нехтуванням православними боротьби за свою віру: „...Не знати, чи у вірі сумніваєтеся, чи мало дбаєте про збавлення в Бога, що про предків своїх не пам’ятаєте, про яких увесь піднебесний світ повний великої слави й дивної справи, яка і в небеса проходила, і перед престолом Божим ставала. Як в істинній вірі мали цілу та міцну сталість, так і в рицарських справах можну й потужну дільність, в чому й тепер супроти супостатів тілесних вам не збуває. Ревнильникам добрих речей з того вимовлятися та лінуватися не годиться” [5, 4].

Проблема зрадництва не менш важлива для розгляду українськими полемістами кінця 16 століття аніж проблема блуду духовенством:

„...Ліпше би того лякатися, який, відступивши від старожитної правди спасівної віри і свого справлення церковного, пристав до тих багатозміслених блудів, яких чим більше будуть поправляти, тим гірше те буде валитись” [5, 6].

„...ще в Старому Законі Господь Бог на жодну річ так не гнівався, як на те злучення або згоду вірних із чужими народами... А як розумієш і ту згоду, при якій вежа вавилонська була будована? Чи ж були там поміж так великим людом згода та любов, що одностайно всі на такий кошт, на такі труди зізволити? А була й бачилася та воля та згода перед їхніми очима вельми добра... Порушили сумління, зламали присягу, звели отця папу, окурили його словом.

Присягали ви за нас усіх, справляли ви від нас посольство, про яке ми й не гадали, показували ви від нас листи, про які нам і не снилося. Переступили ви батьківські межі, порушили ви старожитну віру. Втратили ви прадідного жеребка, звар'ювали ви батьківського заповіта. Порозкопували ви гроби предків, порушили ви кістки батьків, погордили їхньою вірою, поганьбили ви їхні чесні та святі справи, затоптали ви їхні стежки, затьмили ви їхню пресвітлу славу” [4].

Розглянуті етичні категорії в полемічних творах представників Острозького культурно-освітнього осередку кінця 16 століття розглядалися з метою доведення факту проблеми свободи вибору віри людиною. За словами Фіلالета, неможливо змушувати людину вибирати ту віру, яка не є прийнятною для неї. Людина має бути відповідальною за свій вибір і нести відповідальність лише за те, що вона вчинила, а не за те, що нав'язали їй інші, навіть з добрим наміром: „...Нехай, ваші милості, зворушиться, озирнувшись на віру, сумління та поштивості ваші, котрими ви є зобов'язані, для перестороги прав волю набоженства уміцнювати! Нехай, ваші милості, зрушить вас уваження, що хоча б ви зичили нам відступитися від віри нашої, а ми є людьми, а не скотами, і з ласки Божої людьми вільними, на яких коли б щось через силу та примус зміг би вимучити, даремно собі той щось сподівається! А хоча б у чому іншому те могло б бути — у вірі, котра в серці і в розумі своїм місце має, чи ж до того може бути яесь подобенство?... За принукою прийшло до ворожнечі, від ворожнечі до розсварів, від розсварів до розірвання, від розірвання до внутрішньої війни, котра поміж усіх речей є найгірша, бо порушення права Божого і природнього... Жаліслива річ терпіти утиск од вищого, жалісливіша — від рівного, а найжалісливіша — від простого. Часто ображена терпелівість звикла перемінатися у лякливість. Відсутність надії щодо доступлення справедливості через звиклі засоби, відсутність надії щодо допомоги, сподівання утиснених, що не будуть покарані й погамовані, — щоразу звикло ставати причиною більшого неспокою і незвичайного з боку утиснених відняття” [6].

Отже, етична дилема „добра-зла” повною мірою представлена в полемічній літературі кінця 16 століття, зокрема в творах Острозьких просвітників. Вираження цих категорій відбувається через аналіз таких понять як „благодать”, „благородство”, „вірне”, „блуд”, „гріх”, „зрада”, „байдужість”. Тракткування цих категорій стосується не лише проблем пов'язаних з взаємовідносинами „людина-Бог”, а переходить у сферу суспільного життя людини, що є характерною рисою ренесансної філософської думки в Україні.

#### Література

1. Захара І. С., Кашуба М. В., Любаченко В. І. Проблема людини в українській філософії XVI-XVII ст.: Монографія. – Львів, 1998. – С. 31-58.
2. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи”, 2000. – С. 68-86.

3. Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах: Навч. посіб. – К., 1997. – С. 28-33: 120-124: 254-255; 275-276.
4. Острозький Клірик. Відпис на листа в Бозі Превелебного отця Іпатія, Володимирецького та Берестейського єпископа, до ясновельможного князя Костянтина Острозького, воєводи Київського, щодо рекомендації та вихвалення унії, або ж згоди східної церкви із Західним костелом, писаний року 1598 через одного найменшого Клирика церкви Острозької, відписаний у тому-таки році / Пер. В. Шевчука // <http://.litopys.org.ua>.
5. Смотрицький Герасим. Ключ царства небесного/ Упор. В. М. Мойсеєнко, В. В. Німчук. – Житомир, 2003. – 26 с.
6. Філалет Христофор. Апокрисис, або відповідь на книжки про Берестейській собор, від імені старожитньої релігії, через Христофора Філарета нашвидку подана/ Пер. В. Шевчука // <http://.litopys.org.ua>.
7. Философский энциклопедический словарь / Под. ред. А. М. Прохорова. – 2-е изд. – М., 1992.

О. П. Котовська

### VITA CONTEMPLATIVA ET VITA ACTIVA В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

*У представленій публікації на прикладі феномену полемічної літератури аналізуються два провідні напрямки української філософської культури (vita contemplativa et vita activa). Доводиться, що незалежно від конфесійної приналежності мислителів-полемістів саме синтез ідей цих двох течій становив основу формування ранньомодерної ідентичності.*

Основою культурно-історичної пам'яті українського народу та оригінальних світоглядних пошуків його яскравих представників у добу Відродження та раннього бароко виступила започаткована давньоруська „софійна” традиція.

Перебуваючи протягом століть у візантійсько-слов'янському культурному просторі давньоукраїнські мислителі ще з часів Київської Русі стояли на позиціях близьких до містичного пантеїзму та неоплатонівської концепції світосприйняття. І якщо початково давньоруські любомудри тяжіли до активно-оптимістичної народно-християнської світоглядної традиції, то з бігом часу в силу як історично-бездержавних умов, так і зв'язку із відповідним середньовічним зміщенням акцентів, концентрацією на індивідуально-духовному вимірі людського буття серед вітчизняної інтелектуальної еліти значно посилюлись містично-аскетичні аспекти філософії ісихазму, відповідна їй антиномія „царства Божого” і „царства земного”, негативне ставлення до останнього як беззаперечного оплоту гріховності.