

Сучасні теорії мотивації морального вчинку

диякон Андрій Мартинюк

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-134>

Анотація: Мораль – це система суто умовних правил поведінки в суспільстві, заснована на сформованій парадигмі сприйняття добра і зла. У широкому розумінні, мораль – це система координат, яка дозволяє направляти дії людей таким чином, щоб результати їхніх дій приносили благо для всього людства в цілому. З точки зору психології, мораль це – глибинна частина людської психіки, яка відповідає за оцінку подій, а саме за розпізнання добра і зла. Досить часто слово «мораль», заведено заміняти словом «моральність». Дана стаття присвячена розбору сучасних теорій про мотивацію морального вчинку. Звичайно, дана мотивація пов'язана з уявленнями про походження моралі. Пропонується короткий екскурс в історію питання та методологію його розгляду православними моралістами кінця ХІХ – початку першої половини ХХ століть. Особлива увага звертається на критику консеквенціалізму – теорії, особливо популярної в середині ХХ століття, що пропонувала оцінювати моральну мотивацію щодо найближчої мети з погляду очікуваного результату. Прикладом консеквенціальної поведінки може бути неправдиве показання, щоб врятувати життя безневинних людей, хоча неправдиві свідчення під присягою загрожують свідку урядовим покаранням. Історичними формами консеквенціалізму були евідемонізм, гедонізм, утилітаризм та розумний егоїзм. Велика частина політичних аргументів у сучасному світі консеквенціальна за формою. Одне з головних труднощів консеквенціалізму викликане парадоксом, що полягає в тому, що прихильність до консеквенціалізму може не давати таких хороших результатів, як інші парадигми: наприклад, у релігійних суспільствах може бути більше порядку і задоволень, ніж у світських. Також вказується на спроби останнім часом повернутися до теорії Арістотеля про добродійний вчинок з погляду благорозумної розсудливості. Робиться висновок, що лише християнський дискурс дозволяє обговорювати питання на загальному полі і лише Христос, як втілена Любов Божя, дає справжню основу для морального життя та мотивації морального вчинку.

Ключові слова: Ісус Христос, християнство, любов, моральність, православія, консеквенціалізм, чеснота, мотивація, вчинок, утилітаризм, евідемонізм.

Постановка наукової проблеми. Для християнської самосвідомості проблеми походження моралі немає. Добрий Бог є Творцем усього, що існує, і Його акт творення закінчується принциповим схваленням всього, що створене: «І ось, добре воно» (Бут. 1: 31). Проблема починається з появи на світ Божий розумної і вільної істоти, створеної за образом Божим, яка претендує на повноту особистісного існування. Головна спокуса цього вінця Божого творіння полягає у виборі шляху реалізації цього свого призначення: реалізувати своє особисте буття, повноту свого існування в Бозі, Який лише і має цю повноту, або, спокусившись своєю можливою богоподібністю, знайти цю повноту на шляхах власного розвитку, спокусившись диявольською спокусою: «Будете, як боги, що знають добро і зло» (Бут. 3: 5). Таке дослідне пізнання того, що є добро і зло, дає людині право самій визначати цілі та засоби їх досягнення. І це стосується як історії індивідууму, так і людської історії загалом.

Метою статті є можливість розглянути та проаналізувати сучасні теорії мотивації морального вчинку та показати, що лише внутрішній світ людини, який освячений світлом Христового Воскресіння, може народжувати істинну мотивацію морального вчинку.

Виклад основного матеріалу. Усі найдавніші писемні культури (такі, як Стародавній Єгипет і Шумери) донесли до нас відомості про чітке розуміння моральних вимог, обґрунтованих божественними санкціями. Але в той же час, давні люди добре знали, що надто часто ці вимоги входять у конфлікт з їхніми внутрішніми бажаннями, намірами та прагненнями. І ця реальність уже сама собою породжує проблему: якщо закон вимагає від мене протилежного тому, що я бажаю і чого прагну – звідки він? Якщо він з небес («мораль, як і річка Ніл, починається на небесах», – говорили давні єгиптяни) або від богів (давні шумери вірили, що це богиня Інання випросила у бога мудрості Енкі сто Ме корабель, навантажений законами, який пустився в плавання в рамках історичної перспективи), то чому він суперечить часто найголовнішим людським очікуванням? Звідси і народжується розуміння головної проблеми: нерозв'язного конфлікту індивідуального та суспільного блага. Безумовно, з погляду Платона, доброчесність Сократа та суспільне благо, освячене непорушністю релігійної традиції, виявили трагічну суперечність, над якою афінський філософ мучився до кінця свого життя. Зрештою, індивідуальна чеснота була повністю принесена в жертву суспільному благу, бо і Сократ загинув, підкорившись законам.

В епоху Просвітництва Жан-Жак Руссо виносить на загальне обговорення формулу «суспільного договору». Втім, вона була відома людям не лише з часів Платона та Арістотеля. Єврейський народ уклав договір із Богом про форми суспільного буття та поведінкових стереотипів, які так

чи інакше були відомі людям і раніше, але у Законодавстві Мойсея отримували Божественну санкцію. Більше того, Сам Творець світу ставав не лише гарантом виконання норм закону, а і його творчим учасником. Проте за часів Жан-Жака Руссо ідея природної досконалості людини породила також ідею можливості походження суспільного договору з досвіду самої спільності (соціуму). Звідси й дуже популярна сучасна формула розуміння, що таке мораль – «мораль є формою вирішення суспільних конфліктів». Насправді, строго кажучи, закон є формою вирішення суспільних конфліктів, а мораль – стан культури, яка формує розуміння умів, з чого, власне, і викристалізуються законодавчі формули та розуміння належного. Таким чином, питання про походження моралі повертається до своїх основ, тому що, за цілком правильним зауваженням Гертруди Елізабет Анскомб, *«...моральні поняття не виводяться із громадських законів, договорів, традицій, звичаїв, оскільки останні самі потребують морального обґрунтування»*¹.

Будь-яка культура виростає з осмисленого розвитку того, що вважається цінним і стає тією чи іншою мірою основним змістом життя як окремої людини, так і суспільства загалом.

І ось знову ми приходимо до питання про те, що для людини є цінним і що вона вважає благом для себе. У цьому контексті потрібно зауважити, що поняття «цінність» і «благо» дуже близькі, і багатьма розглядаються як синоніми. Але з погляду християнської свідомості, це все ж таки не зовсім синоніми. Досить згадати відповідь Христа багатому юнакові: *«Чому ти називаєш Мене благим? Ніхто не благий, тільки один Бог»* (Мф. 19: 17). Неприпустимо переносити на Абсолют людське ставлення до ієрархії цінностей.

З іншого боку, не варто забувати інші слова Христа: *«Чи не написано в законі вашому: Я сказав, що ви боги?»* (Пс. 81: 6; Ін. 10: 34). Не зайве в цьому контексті згадати відомий вислів Арістотеля: *«Хто не здатен до об'єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, – той є або твариною, або божеством»*². Тварини живуть у рамках природного неусвідомлюваного ними закону, а боги не потребують законодавчого самообмеження. Чи немає в цих словах деякої провокації до законодавчої творчості, яка не підтверджується Божественною санкцією?

У вислові Арістотеля, безумовно, йдеться про інше, але в контексті сучасної логіки питання про моральний закон усередині нас набуває осо-

¹ Артемьева О. В. У истоков современной этики добродетели. Этическая мысль. М., 2005. Вып. 6. С. 172.

² Аристотель. Політика. К., 2000. С. 15-34.

близького значення. Православні моралісти, які тією чи іншою мірою піднімали питання мотивації морального вчинку, переходили до аналізу уявлень Іммануїла Канта про моральний закон.

Візьмемо, як приклади, перший том книги протоієрея Миколи Стеллецького «Досвід морального православного богослов'я в апологетичному висвітленні», який вперше побачив світ у 1914 році, або фундаментальну працю з етики Миколи Лоського «Умови абсолютного добра», яка вийшла у 1944 році. Структура розгляду проблеми походження морального закону та мотивації морального вчинку буде приблизно одна. Крім того, їх об'єднує дуже шанобливе та уважне ставлення до найвідомішого в першій половині ХХ-го століття католицького мораліста Віктора Катрейна.

Будучи священником-єзуїтом, Катрейн займався не лише проблемами філософської моралі, а й проблемами соціальної етики, закликаючи католицьке співтовариство очолити реформи на користь трудового населення. З іншого боку, він критикував ідеологію сучасного йому соціалізму. При цьому Катрейн завжди залишався переконаним прихильником збереження приватної власності, що було не властиве єзуїтам, які мали досвід побудови соціалізму в Латинській Америці. Якоюсь мірою його можна вважати послідовником Ламенне, через інтерес до якого Федір Достоевський отримав десять років каторги.

Якщо Микола Лоський, займаючись проблемою мотивації морального вчинку, ретельно досліджує гедонізм, евдемонізм та утилітаризм, то протоієрей Микола Стеллецький на гедонізм не звертає жодної уваги, вважаючи його окремим випадком евдемонізму. Хоча слід відзначити, що і сучасний мораліст Рубен Апресян вважає мотив прагнення щастя *«лише евфемізмом етики насолоди»*³. Арістіпп та його послідовники стверджували, що насолода та пов'язана з нею радість не може бути постійними. Це поза можливостями людини, тому потрібно прагнути найбільшої кількості та якості задоволень. Проте вже Арістотель, розвиваючи філософський досвід Сократа та Платона і вибудовуючи свою ієрархію чеснот, говорив, що справжню насолоду філософ отримує від споглядання істини, а перебувати в цьому стані можна як завгодно довго. Ідея ця була обговорювана і Епікуром, і стоїками в різних варіантах, але важливо інше: основною метою є задоволення чи споглядання істини? Садист, еротоман чи естет у рівній мірі отримують задоволення. У цьому контексті протоієрей Микола Стеллецький наводить цитату з твору Іммануїла Канта «Критика практичного розуму»: *«Якщо напрям волі людини має вирішуватися почуттям приємного і неприємного, то для людини*

³ Апресян Р. Г. Нормативные модели моральной рациональности. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 102.

все одно, звідки б не походило це приємне і неприємне...»⁴. У даному випадку мета виправдовує будь-які засоби її досягнення.

Однак почуття задоволення чи навіть насолода від задоволення – це лише симптом досягнення мети. Саме по собі задоволення не є остаточною метою, але як показник успішного завершення прагнення, воно, безумовно, не може мати обов'язково негативного змісту. Про почуття задоволення пише Микола Лосський: *«При здійсненні мети є також позитивна цінність: переживання його підвищує цінність досягнення об'єктивного змісту, але все ж таки цінність його є чимось другорядним»*⁵. Мета життя – радість, стверджував Арістіпп, але ж і Христос після Свого Воскресіння звертається до жон-мироносиць зі словами: *«Радійте, не бійтеся...»*. У романі Федора Достоєвського «Брати Карамазови» Альоша, який заснув від втоми в келії перед труною старця Зосими, у момент читання отцем Паїсієм євангельського уривка про чудо у Кані Галілейській чує слова старця: *«Радість людську відвідав Господь...»*. Однак почуття радості для людини можна досягти і після завершення успішного пограбування, і під впливом на організм звеселяючого газу, наркотиків.

Аналізуючи цю проблему, протоієрей Микола Стеллецкий докладно розбирає моральне вчення Джеремі Бентама, називаючи його яскраво вираженим утилітаристом. Але для Бентама метою морального вчинку все-таки є задоволення, а не користь, як певний щабель, що дозволяє досягнути мети.

Хоча отець Микола правий у своєму твердженні, що з точки зору утилітариста добре те, що корисне. Тут корисне і те, що приносить задоволення, розглядаються як синоніми. Бентам – людина вже XIX століття з досвідом християнської культури. Він розуміє, що прагнення до задоволення в основі є почуттям егоїстичним, а Христос вимагає від людини чогось протилежного: *«Але ви любите ворогів ваших, добро творите і позичайте, нічого не сподіваєтесь»* (Лк. 6: 35). Задоволення від досконалого морального вчинку в ім'я суспільного блага не завжди приносить нагороди та втіху, найчастіше зроблене добро приносить незаслужені страждання, а потойбічна відплата для багатьох є чи примарною, чи переживається як форма оплати. У Бентама морально-обов'язкове служіння загальному благу, яке й має приносити людині найвище задоволення, обмежується мірою особистої вигоди людини. Щодо цього Бентам залишається в рамках егоїстичного утилітаризму елліністичної філософії – *«нічого в надмірності»*.

⁴ Кант И. Критика практического разума. Его же. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 337.

⁵ Лосский Н. О. Условие абсолютного добра. Париж: YMCA-PRESS, 1949. С. 13.

Від критичного розгляду утилітаризму Джеремі Бентама протоієрей Микола Стеллецький переходить до уважного вивчення уявлень про мотивації морального вчинку Джоном Стюартом Міллем.

Джон Стюарт Мілль був учнем Джеремі Бентама, у другий період свого життя захоплювався соціальними поглядами Сен-Симона. Виправляючи утилітаризм Бентама, Мілль намагався наблизитися до «моралі безкорисних почуттів», вирішити питання критерію переваги одних задовольень над іншими. Не кількість задовольень, а, перш за все, їх якість та схвалення всіма грає, на його думку, визначальну роль. Але, як правильно зазначає протоієрей Микола Стеллецький, «...за відсутності внутрішнього критерію зовнішній навряд чи може привести всіх людей до згоди у визначенні моральної цінності задовольень»⁶. Джон Стюарт Мілль відрізняється від свого вчителя ще й тим, що згідно з сенсимоністами, останньою метою моральної поведінки є не так особисте щастя, скільки щастя всіх. Щоправда, шляхом до загальнолюдського благоденства для Мілля все ж таки є прагнення до особистого щастя. Однак і тут виникає проблема, над якою так напружено розмірковував ще Платон – як бути, коли особисте щастя вступає в суперечність із суспільними інтересами? Отець Микола наводить приклад католицького святого Кріспіна, який крав шкіру в багатих та шив взуття бідним. У цьому контексті він робить надзвичайно важливий висновок:

«Прагнення загального добра може мати моральне значення лише в тому випадку, коли воно впливає з вищих, ідеальних спонукань, без жодного стосунку до міркувань користі»⁷.

Джон Стюарт Мілль був агностиком. Його прагнення знайти та обґрунтувати моральну, незалежну від зовнішньої волі людини мотивацію є зрозумілим, але безпідставним. Будучи істотою суто соціальною, людина не мислима поза різного роду вольових впливів із сторони. Крім того, вона завжди перебуває в стані недосконалості знання. Бажання гармонізації вольових устремлінь можливе лише заради власного блага або заради осмисленого якогось зовнішнього ідеалу, сприйняття якого можливе виключно завдяки внутрішній відповідності з ним. «За внутрішньою людиною знаходжу насолоду в законі Божому» (Рим. 7: 22), – вигукує апостол Павло. Та й чи може лише прагнення загального добра заради власної далекої вигоди бути достатньою мотивацією для морального вчинку?

Автономна мораль Іммануїла Канта, як «буття із себе самого», висловлюючись словами Гегеля, звичайно, підносить людину на новий етап само-

⁶ Стеллецький Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 189.

⁷ Стеллецький Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 191.

свідомості, але це не враховує кардинальної зіпсованості людської природи. Бачити під одягом і милим виразом обличчя людські пристрасті було доступно не лише іспанському художнику Франсіско Гоя, але й багатьом духовно обдарованим мислителям. Лише по-справжньому святі вміли співчувати людині, яку мучили власні пристрасті. Основний закон моралі, згідно з Іммануїлом Кантом, є категоричним імперативом. Загальнообов'язковий принцип людського життя – *«чини лише відповідно до такої максими, керуючись якою, ти можеш одночасно бажати їй стати загальним законом»*⁸. У цьому сенсі моральність ґрунтується на свободі, альтруїзмі і зобов'язаннях; вільне слідування реалізації потреби в любові, виходячи з почуття обов'язку.

Проте чи справді почуття обов'язку реалізації себе в любові до іншого є внутрішньою суттю людини та її прагнень? У кантівській максимі відчувається якась прихована провокація ніцшеанства та атеїстичного екзистенціалізму Жана-Поля Сартра. Протоієрей Микола Стеллецкий, безумовно, має рацію, коли пише: *«Погляд Канта на моральну автономію містить у собі частку правди, але спотворену до невпізнанності»*⁹. Буття людини відповідно до морального світопорядку справді є справою вільного вибору самої людини, але, здається, незалежність людини від природного закону, про який пише в Посланні до римлян апостол Павло, згубна не лише для неї самої, а й для світопорядку в цілому. Крім того, Царство Боже не може мислитися лише як нагорода за чесноту та віру. Воно є, перш за все, буття вибору, що відбувся. А для того, щоб цей вибір був усвідомлено зроблений, необхідне розуміння, чим є добро та зло. Людина могла просто повірити в абсолютну Благість свого Творця, а могла піти шляхом дослідного усвідомлення корисності для себе. Останнє і становить, власне, зміст історії. І як ересі (помилки) в уявленнях про Бога певною мірою є доказами від супротивного догматичної Істини, так і численні тупикові теорії про мотивацію моральних вчинків постійно повертають людство до Богоодкровенної Істини про любов до Бога та ближнього.

Для пошуків обґрунтування моральної мотивації, незалежної від релігійного фактору, у XIX–XX століттях велике значення мала наукова гіпотеза про природний розвиток тваринного світу та людини, сформульована Чарльзом Дарвіном. У православній академічній літературі даному питанню було приділено достатньо уваги, і в рамках цієї статті немає необхідності зупинятися на цьому докладно. Але всі спроби вивести несуперечливу теорію мотивації моральних вчинків, обґрунтовуючи її на теорії природної еволюції людини

⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 260.

⁹ Стеллецкий Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 217.

з природного середовища залишаються і суперечливими, і незакінченими. Більше того, вирости з дарвінізму расизм, неофрейдизм, марксистський більшовизм, сталінізм, фашизм, націоналізм, сучасні крайні форми лібералізму, які були і залишаються вкрай руйнівними формами суспільної свідомості. У кінці XIX на початку XX століть у різних журналах було опубліковано чимало статей на цю тему.

У виявленні істинної мотивації морального вчинку велике значення мають релігія та правосвідомість. Правда, на превеликий жаль, в епоху змін саме мораль-не почуття та вимоги позитивного (сформульованого, записаного та всіма прийнятого) закону виштовхуються ушкодженою суспільною свідомістю на периферію буття індивідуума. Розбещеність пристрастей завжди схиляє людину до по-верхневих висновків. Моральна філософія, яка обґрунтовує свої висновки в контексті релігійної свідомості і в рамках юриспруденції, що розвивається, хоч і не є долею широких кіл населення, проте формує культуру суспільної свідомості. І тут головною обставиною є необхідна відповідність внутрішніх переживань індивіда суспільній правосвідомості.

Цілком справедливим є твердження, що в житті особистості абсолютна моральність виявляє себе як невблаганна ірраціональна сила. Але немає жодних підстав виводити цю силу із сублімації озлобленої заздрості до сильних світу цього, яка нібито здатна сформувати нову систему цінностей або намагатися обґрунтувати її знаннями сучасної генетики. Тому що гени агресивності або альтруїзму, які виявляють себе в складних комбінаціях психологічного характеру, самі по собі не несуть морального забарвлення, а формують відповідні якості індивіда в результаті зіткнення з дійсною культурою.

У сучасних наукових публікаціях, присвячених питанням моральної мотивації, усе частіше з'являються теорії, що передбачають поділ на вчення про благо і вчення про чесноти, де поняття благо, цінність і мета, загалом, несуть одне і те ж смислове навантаження. Але ціль може розглядатися як абсолютна, і тоді вона має бути безперечною і такою, яка задовольняє всіх. Або вона може бути най-ближчою, тоді її формулювання визначатиметься чи метою абсолютною, чи традицією, або некерованими пристрастями. Виникає питання щодо вибору засобів досягнення мети. Ніколо Макіавеллі вважав, що велика мета виправдовує засоби. Більшість же моралістів Ордену єзуїтів завжди дотримувалися погляду, що мета визначає засоби її досягнення.

Логічно, звичайно, вважати, що царство любові досягається любов'ю, але той, хто любить, часто змушений застосовувати меч для захисту коханої людини. Зрозуміло, що захист має бути пропорційним загрози, але також зрозуміло, що той, від кого ця загроза походить, теж має право бути коханим і заслуговує на співчуття хоча б тому, що є джерелом загрози. З цього впли-

ває, що вибір засобів для досягнення благої мети – питання досить складне, що не укладається в прокрустове ложе простих формулювань.

У рамках сучасної етичної теорії консеквенціалізму взагалі не ставиться завдання виявлення головної мети та формулювання моральних критеріїв. За твердженням Анскомб, тут *«дія постає морально нейтральною, а моральну значимість набувають лише її наслідки, причому не всі, а передбачувані»*¹⁰.

Багато в чому справедливе твердження, що судити про людей слід за їхніми вчинками, але також не можна забувати й ті обставини, які супроводжували вибір методів та цілей.

Тому Анскомб стверджувала, що консеквенціалізм призводить до деградації етики і, у свою чергу, намагалася протиставити йому етику чесноти аристотелівського зразка.

З іншого боку, Рассел Хардін у своїй статті «Межі розуму у моральній теорії»¹¹, намагаючись врятувати етику утилітаризму, пропонує розробити нову теорію ігор для навчання отримання користі як для себе, так і для всіх.

На його думку,

*«щоб побудувати хорошу консеквенціалістську теорію моралі, потрібна подальша розробка теорії ігор, що базується на різних теоріях цінностей. Зокрема, потрібна така теорія ігор, яка спирається на порядкову (ієрархічну) корисність, з міжособистісними зіставленнями чи без них»*¹².

Розуміння моралі як гри особистих уподобань, за правилами якої необхідно дотримуватися меж інтересів інших людей, дуже поширене у світі. Але слід пам'ятати, що турбота про благо інших зовсім не є головною метою для більшості людей¹³.

Напевно, колись у майбутньому розробку такої теорії ігор нададуть штучному інтелекту. У кінцівці своєї статті Хардін дуже шкодує, що сучасне суспільство не має можливості *«мимоволі вводити нові соціальні регламентації»*. Якби це було можливим, пише він, *«ми запропонували б щось краще від тих норм і правил, що фактично існують»*¹⁴. На жаль, слід зазначити, що процес уже пішов, не дочекавшись появи штучного інтелекту.

¹⁰ Артемьева О. В. Теоретические основания этики добродетели. Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 439.

¹¹ Хардин Р. Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 79–93.

¹² Хардин Р. Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 85–86.

¹³ Холмс Р. Мораль и общественное благо. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 74.

¹⁴ Хардин Р. Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 93.

В основі етики чесноти лежать положення, розроблені ще Арістотелем, який продовжував логіку міркувань Сократа і Платона в тому, що чеснота є знанням і мудрець, що знає правдивий шлях, не піде хибним шляхом.

Арістотель є класичним представником евдемонізму. За відомим визначенням з «Нікомахової етики», чеснота є свідомо обраним складом – не скарбом, як щось закінчене і статичне, саме складом, де постійно йде процес наповнення та оновлення душі, усвідомлено створюваний розумною людиною. Поширене в Греції вчення про помірність привело Арістотеля до вчення про чесноти як про середину між двома крайнощами. Природно, засобом визначення цієї золотой середини є «розумне судження» (*phronimos*). Наріжним же каменем людської чесноти є характер, вироблений вольовими зусиллями «кмітливої людини».

У рамках християнської культури ідеальним образом, поведінковим стереотипом у всьому є образ Ісуса Христа, тобто наш граничний стандарт – не в системі навіть моральних універсалій, а в Особистості Боголюдини та святих, які відоб-ражають у своєму житті Його досконалість. На думку блаженного Августина, будь-яка істинна чеснота своїм джерелом має любов до Бога, а її практичним виразом є слідування за Христом. Тому і Фома Аквінат, християнізуючи Арістотеля, все ж таки за основу християнських чеснот вважає віру, надію і любов – ті внутрішні стани людської душі, які визначають устремління людини до вічності. Сучасні західні католицькі моралісти, такі як Ансcombe або Макінтайр, намагалися зрозуміти чесноту як властивість внутрішнього життя людини, яка допомагає вибудувати все життя як послідовне прагнення до вищої цілі. Але етика чесноти, позбавлена релігійного фундаменту, не може запропонувати чіткі критерії моральних вчинків.

Протоіерей Микола Стеллецький, з приводу впливу дарвінізму на проблему походження моралі, зазначав: «Моральність за вченням еволюціоністів... являє собою явище більш мених випадкове»¹⁵.

Сучасні спроби створити синтез на основі етики чесноти із залученням відповідних сучасним прагненням положень з етики користі та етики повинності навряд чи можуть мати успіх, тому що ігнорується головне питання походження універсальних підстав морального вчинку.

Таким чином, якщо буття Бога заперчується, а опис реальності вичерпується природними законами, то будь-які розмови про моральність втрачають сенс. Випадковість не може бути абсолютною. Статися може лише те, що може статися (принцип контингентності). Тому навіть у цьому випадку залишається питання: хто автор цієї гри у випадковість? Найстрашніше, що

¹⁵ Стеллецький Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 194.

може статися в тепер уже порівняно недалекому майбутньому, – це війна штучних інтелектів, запрограмованих у контексті національних культур...

Було б великою помилкою в рамках цієї статті не згадати теорію «Божественної мотивації» сучасної американської католицької дослідниці питань етики та епістемології Лінди Загзебські. Сенс цієї теорії полягає в обґрунтуванні центральної ролі любові в християнській етиці.

«Якщо самовіддана Божественна любов, — пише Лінда Загзебські, або кенозис Бога (див.: Филп 2: 6–11) є найбільш помітною мотивацією Бога, і якщо людська чеснота полягає в наслідуванні Бога, то акцент християнства на любові до ближнього чітко обґрунтовується в межах цієї концепції»¹⁶.

Милосердя, обґрунтоване моральним почуттям, яке народжується в людині з інтуїції Досконалого, не можна запрограмувати.

Блаженний Августин, у рамках сократівської традиції та Благої Вісті про Царство Небесне, яке народжується і виростає всередині людини як посіяне насіння, пропонував шукати екзистенційні відповіді на шляхах глибокого самоаналізу, бо якщо людина створена за образом Божим, то в ньому Самому і потрібно шукати вікно у вічність, розгрібаючи зарості людських пристрастей.

На Сході ж святі Григорій Ніський, Григорій Богослов, Максим Сповідник, зачаровані духовним досвідом великих подвижників пустелі..., більшою мірою були схильні вдивлятися у Небеса. Одкровення про Бога, яке Церква отримала від Христа і в Христі, для них продовжувало сходити з Небес, чекаючи небесного Єрусалима.

Це багато в чому і зумовило особливості духовного життя як на Заході, так і на Сході. У метушні людської історії раціоналізм, скептицизм, агностицизм, зайвий прагматизм, одурманеність пристрастями та інтерес до забороненого відвели людську культуру від Небес і пошуку досконалості Христа в собі до розвитку без сенсу.

Милосердя як відображення в людині Божественної досконалості замінилося на ідею користі, так і не відповівши на запитання – а в чому ж користь? Сучасний світ під впливом сучасних технологій ніби розвалюється і перетворюється на деяку принципову роз'єднаність. І це відбувається, незважаючи на дедалі більш, здавалося б, досконалі засоби зв'язку. Відбувається це тому, що применшується головна сила, яка пов'язує людей – любов.

¹⁶ Лушников Д., свящ. Религия и мораль в современной западной рациональной теологии. Основное богословие. М.: Изд-во «Познание», 2021. [В печати].

У статті «Нормативні моделі моральної раціональності» Р. Г. Апресян зазначає:

«Оскільки моральність розуміється як шлях подолання відокремленості, роз'єднаності між людьми, заповідь про любов до ворогів справді є первинною, бо ворожість, ненависть є найбільш крайніми висловами відокремленості та роз'єднаності»¹⁷.

Проблема співвідношення індивідуальної чесноти та загального блага також залишилася без відповіді. Лише в Христі людина набуває повноти, не втративши своєї індивідуальності. З погляду християнського світогляду, в основі мотивації морального вчинку лежить інтуїція причетності до Вищої Волі Бога, Який є Любов. Ця інтуїція затемнена ушкодженнями людської природи, рабською поневоленістю різного роду пристрастями і помилковими ідеологіями, що випливають з цього та світоглядами. І в людині, і в навколишній їй культурі в цілому вирощується не пшениця, а кукуля, що підлягає вогню, оскільки створюване не відповідне до Вічності. Микола Бердяєв визначав мораль як творчість Вищої Правди та Вищого Буття. Однак потрібно пам'ятати гранично точне висловлювання Христа: «Без Мене не можете нічого творити!» (Ін. 15:4–6). Оскільки Христос є втіленою Любов'ю, це означає, що без любові не можна нічого створити назавжди для вічності.

Закон потрібен, щоб навчитися любити, але щоб любити – закон не потрібен. Після Христа закон не потрібен, бо Христос уже навчив любові. Закон потрібен тим, хто без Христа. Щоб творити «з нічого», закон не потрібен. Закон потрібен реміснику, який створює щось із готового матеріалу за вже наявним шаблоном, за правилами. Не можна любити, як Христос. Любити потрібно з Христом і у Христі. Любов і є найвищою творчістю «з нічого».

Висновки. Таким чином, переживання краси створеного Богом світу, відповідальності за збереження його цілісності та вічності у Христі не лише повинні лежати в основі сучасних педагогічних систем, а й бути основними ідеями осмисленого творення культури. Лише такий внутрішній світ людини, освячений світлом Воскресіння Христового, і може народжувати справжню мотивацію морального вчинку.

¹⁷ Апресян Р. Г. Нормативные модели моральной рациональности. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 118.

Список джерел і літератури:

1. Апресян Р. Нормативные модели моральной рациональности. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 94–118.
2. Арістотель. Політика. К., 2000. 239 с.
3. Артемьева О. Теоретические основания этики добродетели. Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 433–445.
4. Артемьева О. У истоков современной этики добродетели. Этическая мысль. М., 2005. Вып. 6. С. 163–181.
5. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
6. Кант И. Критика практического разума. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 311–501.
7. Кант И. Основы метафизики нравственности. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 219–310.
8. Лосский Н. Условие абсолютного добра. Париж: YMCA-PRESS, 1949. 382 с.
9. Лушиников Д., свящ. Религия и мораль в современной западной рациональной теологии. Основное богословие. М.: Изд-во «Познание», 2021. [В печати].
10. Стеллецкий Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИБ, 2009. 416 с.
11. Хардин Р. Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 79–93.
12. Холмс Р. Мораль и общественное благо. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 64–78

References:

1. Апресян Р. (1995). Normativnye modeli moral'noj racional'nosti. Moral' i racional'nost'. M. [in Russian].
2. Aristotel'. (2000) Politika. [in Russian].
3. Artem'eva O. V. (2009). Teoreticheskie osnovanija jetiki dobrodeteli. Filosofija i jetika. Sbornik nauchnyh trudov k 70-letiju akademika RAN A. A. Gusejnova. M. [in Russian].
4. Artem'eva O. V. (2005). U istokov sovremennoj jetiki dobrodeteli. Jeticheskaja mysl'. M. Vyp. 6. [in Russian].
5. Bibliia. (2004). Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho i Novoho Zavitu: v ukrainskomu perekładi z paralelnymy mistiamy / Pereklad Patriarkha Filareta (Denysenka). K.: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu [in Ukrainian].

6. *Kant I.* (1965). *Kritika prakticheskogo razuma*. Sochinenija: v 6 t. T. 4. Ch. 1. M.: Mysl' [in Russian].
7. *Kant I.* (1965). *Osnovy metafiziki npravstvennosti*. Sochinenija: v 6 t. T. 4. Ch. 1. M.: Mysl' [in Russian].
8. *Losskij N. O.* (1949). *Uslovie absoljutnogo dobra*. Parizh: YMCA-PRESS [in Russian].
9. *Lushnikov D., svjashh.* (2021). *Religija i moral' v sovremennoj zapadnoj racional'noj teologii // Osnovnoe bogoslovie*. M.: Izd-vo «Poznanie» [in Russian].
10. *Stelleckij N., prot.* (2009). *Npravstvennoe pravoslavnoe bogoslovie*. T. I. M. [in Russian].
11. *Hardin R.* (1995). *Predely razuma v moral'noj teorii. Moral' i racional'nost'*. M. [in Russian].
12. *Holms R.* (1995). *Moral' i obshhestvennoe blago. Moral' i racional'nost'*. M. [in Russian].