

ОНОВЛЕНИЙ ЕТОС ДЛЯ СУЧАСНОЇ ЄВРОПИ?

У статті розглядаються два головні питання: про природу класичної і християнської чесноти поміркованості й самообмеження та про те, яка чеснота потрібна Європі в непросту сучасну епоху. Розглянувши генезу й суть давньогрецької ідеї σωφροσύνη, автор обґрунтовує думку, що оновлений європейський етос, або «етика взаєморозуміння», має передбачати індивідуальні та громадські зусилля, спрямовані на вироблення не тільки практичної, а й теоретичної поміркованості. Оновлений європейський етос вимагає не тільки самовладання, а й самообмеження, і то не лише в наших діях, а насамперед у нашому мисленні. Зречення інтелектуальної гордості, усвідомлення неунікненної обмеженості нашого мислення й діяння має знову стати етичною потребою.

Ключові слова: Європа, античність, етика, чеснота, поміркованість, самовладання, самообмеження.

Так, не завжди царює в небі
Ніч зоряна, й далеко не назавжди
Горя пільма над чоловіком нависає.
І щастя, і біда сьогодні одному,
А завтра іншому на долю випадають.

Софокл. «Трахинянки»

Орієнтири

Софоклові драматичні рядки з їхньою «зоряною ніччю», прообразом кантівського «зоряного неба над нами», – це одне з перших вербальних відображень радикальної етичної інновації, яка ввійшла в європейську думку на світанку античної епохи. В цих рядках ідеться про присутню обмеженість людського життя, його непередбачуваність і скінченність.

Можна також припускати, що в цих рядках тьмяно відобразилося глибоке усвідомлення того, які наслідки могло мати для всіх наступних поколінь, включно з нашим, зруйнування Афін, що сталося за півсотні

років до Софокла, у V столітті до н. е. Відтоді й надалі таке усвідомлення зумовлювалося повсякчасною потребою долати непозбутню й неослабну інтелектуальну гордість або зарозумілість і день у день жити з відчуттям того, яке обмежене в суті своїй усяке людське розуміння.

Ота стародавня європейська катастрофа суттю своєю – хоч масштаб її був значно більший – подібна до іншої, уявної катастрофи, описаної в новочасному апокаліптичному творі:

Повітря розітнув довгий спалах світла, за яким почулася низка глухих ударів... Холод і тиша. Попіл мертвого світу гуляє пусткою, поривчастий студений вітер носить його туди й сюди: понеслось уперед, осипалося, розсіялося – і знову понеслося. Усе повикорчовуване, повириване з корінням, неначе зависло в сірому від попелу повітрі...

Вони стояли й дивилися на величезну прірву, що розкинулася на південь од них, де земля, скільки сягало око, була випалена внівець: на обмілинах посеред моря попелу виднілися зчорнілі обриси стін, а величезні вали попільних хвиль раз у раз надималися й перекочувалися через купи сміття. На небі – бляклий слід невидимого сонця, що пливло десь поза пеленою темряви...

Місто скидалося на недбалий ескіз, накиданий вугільним олівцем на сірому аркуші пустирища.

Ці моторошні рядки з недавно опублікованого роману¹, який у 2007 році здобув престижну літературну нагороду, описують один із можливих сценаріїв нашого майбутнього. Він цілком може справдитися, якщо впливовим особам і політичним спільнотам – в Ірані, Європі, Росії, Україні – забракне розуміння й відваги, щоб виявити правдиву мудрість, розважливу стриманість, поміркованість і самовладання у своїх етичних, соціальних та політичних підходах до проблем сучасного глобалізованого світу.²

Утім, ще задовго до класичних етичних роздумів Сократа, Платона й Арістотеля, в епоху перших (та аж ніяк не останніх) військових зіткнень між стародавнім Іраном і європейською цивілізацією, в Афінах було винайдено новий спосіб скульптурного відтворення людської фігури, який засвід-

¹ Cormac McCarthy. *The Road*. New York 2006. Уривки взято зі с. 54, 10 та 7.

² Нижче, у прим. 4, 5 та 6, я спробую прямо, хоч і досить побіжно, вказати на далеко не безсуперечні філософські ідеї, на які я спираюся, та обрисувати перспективу, з якої я розглядатиму ці темні й вельми складні проблеми. Знак запитання в заголовку статті виражає мою непевність (а отже, вказує на попередній, спробний характер моїх міркувань), мою повагу до відмінних філософських ідей та прагнення не образити особисті почуття тих, хто не поділяє моїх поглядів. Я щиро сподіваюся, що критичне філософське обговорення цієї статті допоможе мені скорегувати ті моменти моїх поглядів, котрі не витримують перевірки критикою.

чив появу нової етичної чесноти. І над цією чеснотою, без якої сьогодні, мабуть, неможливий жоден оновлений європейський етос, жодна нова етика взаєморозуміння, варто застановитися як державам, так і окремим особам.

Ця нова чеснота була етичним виразом тої страшної науки, якою стали для греків спустошливі війни з Персією, тобто стародавнім Іраном. Ще задовго до того, як з'явилися і в страхітливому темпі поширилися світом міжконтинентальні ракети з ядерними боеголовками, ці жахливі війни перетворили Афіни й Акрополь на вигоріле румовище: з людности залишилися розрізнені купки біженців, небачені багатства розграбовано, священні храми та статуї зневажено, а небо над містом – якщо дивитися з острова Егіни, де знайшли непевний притулок чимало «переляканих і приголомшених» – було всуціль затягнуте апокаліптичними хмарами попелу.

Цей історичний епізод цілком може послужити прообразом майбутнього ядерного катаклізму.³ Починаючи з цього моменту, потреба діяти й мислити по-інакшому, з усвідомленим відчуттям завжди присутньої межі, якої не можна переступати, стала моральною необхідністю. Сьогодні ми знаємо, що людству годі уникнути глобальних фінансово-економічних криз, швидких кліматичних змін, неврожаїв, вичерпання енергетичних та інших ресурсів, відродження націоналізму, зникнення все нових і нових видів рослин і тварин, нестримного зростання людности, згубної бідности, в якій нидіють сотні мільйонів знедолених, – а можливо, і ядерної війни, загроза якої несподівано знову вийшла на порядок денний. Щоб успішно пройти кризь неминучі культурні потрясіння, що їх можуть спричинити ці кризи, треба, серед іншого, щоб окремі особи й цілі спільноти по всьому світу знову критично замислилися, ні на мить не припиняючи своїх роздумів, над отією невловимою ідеєю оновленого європейського етосу.

Тут я не претендую на щось більше, ніж запропонувати певні досить неоригінальні аргументи для подальшого спільного обміркування та обговорення. Суть цих аргументів така: сьогодні оновлений європейський етос,⁴ який я попередньо назвав би «етикою взаєморозуміння», має передбачати індивідуальні та громадські зусилля, спрямовані на вироблення не тільки практичної, а й теоретичної поміркованости.⁵ Інакше кажучи,

³ На сьогодні точно відомо про дев'ять країн, що володіють ядерною зброєю, а ще кілька (у тому числі й Іран) можуть дуже скоро до них приєднатися.

⁴ Надалі вживатиму словосполучку «європейський етос» передовсім в історичному, аксіологічному та провидницькому сенсі, вслід за такими працями, як, відповідно: E. Bernavi, K. Pomian. *La Révolution européenne 1945-2007*. Paris 2007; O. Galland, Y. Lemel. *Valeurs et cultures en Europe*. Paris 2007; та: *Visions d'Europe* / ред. B. Geremek, R. Bicht. Paris 2007.

⁵ Мої етично-філософські погляди спираються на певне коло ідей, відображених у більшості англійських праць із моральної філософії. Корисним резюме цієї обширної літератури може послужити надзвичайно репрезентативна збірка: *Ethical Theory: An Anthology* /

цей оновлений європейський етос, ця етика взаєморозуміння вимагає не тільки самовладання, а й самообмеження. Ці етос та етика вимагають від нас самообмеження не тільки в наших діях, а й насамперед – і це найголовніше – у самому нашому мисленні.⁶

ред. R. Shafer-Landau. Oxford 2007. До неї ввійшли численні – серед них і вже причислені до класики – філософські статті на такі теми, як: сутність моралі; моральне знання; причини, що спонукають бути моральним; етика і релігія; цінності, моральна відповідальність, моральна позиція (наприклад, права ненароджених, права тварин тощо); консеквенціалізм, деонтологія, контрактуалізм, етика чесноти й моральний партикуляризм. Крім того, розумінню перспективи, котра лежить в основі цієї статті, може допомогти знайомство з проблемами, які раз у раз порушуються в сучасних філософсько-етичних дискусіях і які підсумовано в: *Contemporary Debates in Moral Theory* / ред. J. Dreier. Oxford 2006. Ці дискусії стосуються таких питань, як: «Чи правильність учинку визначається характером його наслідків?»; «Чи може теорія договору правити за підвалину моралі?»; «Чи можна розбудувати етику, відштовхуючись від поняття чесноти?»; «Чи моральні норми можуть бути висунувані з розуму?»; «Чи моральна мотивація – неодмінна умова морального вибору?»; «Чи має моральність цілковито фактуальний характер?»; «Чи мають моральні факти та якості пояснювальну силу?»; «Чи існують загальні моральні принципи?». Див. також чудову добірку статей: *The Oxford Handbook of Ethical Theory* / ред. D. Copp. Oxford 2006.

⁶ Далі мова йтиме передовсім про ідею оновленого європейського етосу в контексті кількох сучасних варіантів етики чесноти, однак я все ж хотів би коротко окреслити й власні етичні погляди. Я аж ніяк не відкидаю здобутків усіх інших традицій етики чесноти, однак моя перспектива близька до сучасних варіантів традиції суспільного договору. Дуже добрий огляд цієї традиції можна знайти в: *The Social Contract Theorists* / ред. С. W. Morris. Lanham, MD 1999. Ця традиція тягнеться від Гоббса до Локка та Руссо й далі аж до Джона Роулза та сучасних контрактуалістів: Девіда Готьє, Алана Гіббарда й Томаса М. Скенлона.

Головне загальне питання, яке порушується в працях цих філософів, тісно пов'язане з тим, що я називаю «етикою взаєморозуміння». Це етичне, соціальне й політичне питання в одному з формулювань звучить так: «Як нам влаштувати наше співжиття на засадах, яких жоден із нас не матиме раціональних підстав відкинути?» (А. Gibbard. *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. Berkeley 2008). Щодо відповідей на нього див. цю ж Гіббардову працю, а також: D. M. Gauthier. *Morals by Agreement*. New York 1991; T. M. Scanlon. *Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, Mass. 2008. Витримані в кантіянському дусі критичні міркування Скенлона про природу суспільного договору видаються мені з філософського погляду послідовнішими від того, що пишуть Готьє та Гіббард з їхнім, відповідно, утилітаристським чи соціально-патерналістським трактуванням цього уявного «договору» (хоч таке трактування, треба визнати, теж має під собою поважні підстави). Вступний виклад Скенлонової версії контрактуалізму – як противаги Роулзовій «Теорії справедливості» (John Rawls. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971) – див. у статті «Контрактуалізм і утилітаризм» (1982 року, передрукованій згодом у вибраних творах цього автора: T. M. Scanlon. *Contractualism and utilitarianism* // його ж. *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge 1993, с. 124-150), а докладніше – в головній праці Скенлона: T. M. Scanlon. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass. 1998. Щоб запобігти можливим непорозумінням, мушу уточнити, що моя власна філософська позиція, хоч і близька до контрактуалістської інтерпретації «етики взаєморозуміння» у плані неприйняття утилітаризму, відкритіша до конкретних емпіричних даних (див.: P. McCormick. *When Famine Returns: Ethics, Identity, and the Deep Pathos of Things*. Heidelberg 1993;

Як наочно свідчить наша зовсім недавня історія, багато розумних політичних діячів та й, зрештою, чимало інтелектуалів знову й знову демонструють цілковиту безкритичність у справах фундаментальної ваги. Одним словом, наші сучасні провідники, як і багато їхніх попередників, вражені зарозумілістю, разючою інтелектуальною гордістю.

Що гірше, брак відповідної етики взаєморозуміння, яка вберегла би їх від небезпечної схильності приймати необґрунтовані погляди за незаперечно доведені істини, подекуди створює загрозу нової глобальної катастрофи.⁷ (Пригадайте непохитну інтелектуальну впевненість стількох європейців та американців ув існуванні зброї масового знищення спочатку в Іраку, а тепер, мабуть, і в Ірані).

Однак належна етика взаєморозуміння має містити в собі щось більше, ніж неослабне, але надто загальне й надто фаталістичне софоклівське усвідомлення фундаментальної обмеженості людської природи й людських можливостей. Етика взаєморозуміння повинна по-новому сформулювати суть не тільки практичного самовладання, а й продуманого самообмеження.

Саме в такому світлі я хотів би подивитися на важливе й непросте питання, що стало темою цієї конференції*, – питання «Європа: об'єднавчі процеси і християнські цінності». Для початку варто згадати про певний зв'язок, що існує між двома приблизно одночасними й однаково давніми подіями: появою нового мистецтва класичної скульптури і нового філософського розуміння чесноти. Це нове розуміння – яке, власне кажучи, не можна назвати ні суто європейським, ні суто християнським – стало згодом одним із головних чинників християнізації грецької філософської мудрости, а тоді – й остаточного формування самої європейської цивілізації. Звернувши увагу на деякі важливі моменти з історії мистецтва та філософії, я спробую поставити три тісно пов'язані між собою питання про те, як окремим особам і цілим спільнотам поступувати в тому, чого вимагає від нас сьогодні ота етика взаєморозуміння, оновлений європейський етос.

Р. McCormick, A. Bhalla. *Poverty among Immigrant Children in Europe*. London 2009) і водночас більш спекулятивна, коли йдеться про метафізичні проблеми (див.: Р. McCormick. *Eco-Ethics and an Ethics of Suffering: Ethical Innovation and the Situation of the Destitute*. Heidelberg 2008; його ж. *Eco-Ethics and Contemporary Philosophical Reflection: The Technological Conjunction and Modern Rationality*. Heidelberg 2008).

⁷ Див., наприклад, статтю ядерного фізика й колишнього директора Стенфордського лінійного прискорювача Вольфганга Панофські: Wolfgang K. H. Panofsky. *Nuclear Threats // Foreign Affairs* 86 (2007/вер.-жовт.) 109-118.

* Конференція «Європа: об'єднавчі процеси і християнські цінності» відбулася 27-28 лютого 2009 року у Львові, в Українському католицькому університеті.

Етична інновація і чеснота

Деякі визначні історики давньогрецького мистецтва, що досліджували перехід від архаїки до ранньокласичної скульптури, звертали увагу, серед іншого, і на присутній у цьому переході момент не просто мистецької, а й, можна сказати, «етичної інновації».⁸ Саме тоді, кажуть вони, з'явилася нова ідея етичної чесноти.

Утім, перш ніж критично застановлятися над цим умоглядним здогадом щодо шляхів розвитку етичної думки й пробувати, опершись на цей здогад, дещо глибше дослідити проблему етики взаєморозуміння, треба позбутися двозначности в розумінні двох ключових термінів – «етична інновація» і «чеснота».

Вислів «етична інновація» може означати дві цілком різні речі: запровадження чогось нового в уже усталену систему етичних ідей і методів або певні зміни в самих цих методах і підходах. Тут ми зосередимося на першому розумінні, тобто на «етичній інновації» як запровадженні в етику чогось зовсім нового, – скажімо, нової етичної чесноти, – а не як внесенні змін у щось уже наявне.

Однак тут з'являється ще одна двозначність. Чого більше стосується вислів «етична інновація»: запровадження чогось цілком нового в методологію етики чи нових етичних ідей? Ми зупинимося на останньому варіанті, на етичних інноваціях як запровадженні чогось нового в плані ідей – наприклад, ідеї про те, у чому могла б полягати нова етична чеснота.

Отже, ми зійшлися на тому, що неоднозначний вислів «етична інновація» стосується передовсім появи на певному історичному етапі як нової етичної чесноти, так і нового уявлення про те, що таке етична чеснота в принципі. Але як же розуміти друге фундаментальне поняття – саму «чесноту»?

Тут варто мати на увазі три значення слова «чеснота» (*virtue*) в англійській мові: його загальнозживане розмовне значення, широке філософське значення та вузьке, спеціальне значення, яке ми знаходимо в більшості сучасних філософських праць про етику чесноти. Розгляньмо коротко кожне з цих значень, а тоді спробуймо окреслити полівалентне поняття чесноти в контексті етики взаєморозуміння.

По-перше, у сучасній розмовній англійській мові слово «чеснота» означає здебільшого будь-яку людську поведінку, котра має незмінно «високі моральні якості». А вислів «високі моральні якості» стосується якраз тих постав щодо себе самого та щодо іншого, котрі більшість суспільств і спільнот вважають за надзвичайно бажані й гідні захоплення.

⁸ Див., наприклад: J. J. Pollitt. *Art and Experience in Classical Greece*. Cambridge 1972, с. 15.

По-друге, в англomовних філософських працях слово «чеснота» означає, здебільшого, певну похвальну й незмінну в часі моральну «установку»⁹ або певну тривку рису характеру, рису морального порядку, яка робить людину морально кращою. Крім того, іноді це слово може стосуватися особливої історичної концепції чесноти, як-от, наприклад, досі впливові аристотелівська, томістська, юмівська, кантівська чи утилітаристська концепції.

Треба, проте, зауважити, що обидва ці значення слова «чеснота» – як загальноновживане, так і суто філософське – досить широкі. Отож між загальноновживаним і суто філософським розумінням «чесноти» лишається певний концептуальний простір для розрізнення між широким і вузьким філософськими значеннями цього слова.

Отже, і по-третє, у вузькому філософському розумінні слово «чеснота» двояким чином уживається у двох головних течіях етики чесноти, що представлені в сучасних англomовних працях із моральної філософії.¹⁰

Більшість філософів моралі й далі орієнтуються на аристотелівську етику чесноти. Назагал вони вважають, що «чеснота» означає певну тривку й узвичаєну здатність «відчувати» (*perceive*), як слід правильно поводитися в тій чи іншій ситуації, а тоді й справді чинити так, як правильно.¹¹ За основу тут береться не певне загальне знання, а певне сприйняття конкретної ситуації, тому це перше вузько філософське розуміння чесноти можна, мабуть, назвати не епістемологічним, а «епістемічним».¹²

Інші філософи надихаються платонівськими поглядами на чесноту. Загалом вони тримаються думки, що слово «чеснота» вказує передовсім

⁹ «Установка» (*disposition*) – це спеціальний і досі суперечливий термін. Див., наприклад: A. Bird. *Review of Dispositions: A Debate* / ред. T. Crane. London 1996; S. Mumford. *Dispositions*. Oxford 1998 (рецензія в: *British Journal for the Philosophy of Science* 52 (2001) 137-149).

¹⁰ Ще один напрям античної етики чесноти, що в наш час набуває дедалі більшого значення, – стоїчна етика. Див., наприклад, дві статті Джулії Аннас: J. Annas. *My Station and Its Duties: Ideals and the Social Embeddedness of Virtue* // *Proceedings of the Aristotelian Society* 102 (2002) 109-123; її ж. *Seneca: Stoic Philosophy as a Guide to Living* // *The Practice of Virtue* / ред. J. Welchman. Indianapolis 2006, с. 156-169. Див. також: С. М. Gueye. *Late Stoic Cosmopolitanism: Foundations and Relevance*. Heidelberg 2006; E. Leontini. *Community* // її ж. *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*. Athens 2007, с. 49-74.

Завважмо, що сучасна етика чесноти не зводиться до розвитку й поглиблення етики античної. Про основи кантівської етики чесноти див., наприклад: N. Sherman. *Perfecting Kantian Virtue: Discretionary Latitude and Superlative Value* // його ж. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge 1977, с. 331-361.

¹¹ Значення «відчуття», або «перцепції» (*perceiving*), у цьому контексті не зовсім очевидне. Див.: A. Noë. *Action in Perception*. Cambridge, Mass. 2004; S. Schellenberg. *Action and Self-Location in Perception* // *Mind* 116 (2007) 601-631.

¹² Див.: J. Greco. *Virtues in Epistemology* // *The Oxford Handbook of Epistemology* / ред. P. K. Moser. Oxford 2002, с. 287-315.

на певний набір незалежних від ситуації, внутрішніх, інтуїтивно ерархізованих і морально похвальних станів душі – наприклад, таких ментальних станів, як внутрішня душевна гармонія та душевна сила.¹³ За основу тут береться сама природа цих внутрішніх станів, а не той чи інший їх прояв або прояви, тому цей другий різновид вузько філософського розуміння чесноти можна назвати «метафізичним».¹⁴

На відміну від двох вужчих філософських розумінь «чесноти», що побутують у сучасній філософії,¹⁵ особливе філософське значення, якого ми надаватимемо цьому слову в історичному контексті гіпотетичної появи нової чесноти, інтегрує (а не просто механічно поєднує) обидва елементи – як епістемічний, так і метафізичний.

Отже, з епістемічного погляду будь-яка нова чеснота, котру ми сьогодні можемо окреслити на підставі аналізу давньогрецької практики, буде чеснотою в сенсі особливого, узвичаєного й утриваленого сприйняття певних незалежних характеристик морально значущої ситуації, як, наприклад, особлива етична чуйність до загрози ядерного конфлікту, що в наш час знову вийшла на порядок денний. А з метафізичного погляду така нова чеснота буде особливим, узвичаєним та утриваленим виявом певної ерархії етично позитивних ментальних станів, таких як, наприклад, урівноваженість у ситуації безнастанних провокацій з боку певних держав.

Народження ідеї самообмеження

Тепер, пам'ятаючи про всі ці термінологічні роз'яснення, можна зауважити, що, на думку деяких визначних істориків давньогрецького мистецтва, етична інновація в сенсі виникнення нової моральної чесноти відбулася десь у той самий час, що й вирішальне стилістичне зрушення в грецькому мистецтві, тобто близько 480 року до нашої ери.¹⁶

¹³ Див.: С. McGinn. *Mental Content*. Oxford 1989, особл. с. 169-211.

¹⁴ Див.: Н. Robinson. *The Ontology of the Mental* // *The Oxford Handbook of Metaphysics* / ред. М. J. Loux, D. W. Zimmerman. Oxford 2003, с. 527-555.

¹⁵ Значно, що всі сучасні напрями етики чесноти є предметом безперервних філософських суперечок. Див., наприклад, емпірично зорієнтовані критичні зауваги: К. А. Appiah. *The Case against Character* // його ж. *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass. 2008, с. 33-72.

¹⁶ Крім праці Дж. Поллітта 1972 року (див. прим. 8), я спираюсь головню на: J. J. Pollitt. *The Art of Ancient Greece: Sources and Documents*, 2-ге вид. Cambridge 1990; J. M. Hurwit. *The Art and Culture of Early Greece, 1100-480 B. C.* Ithaca 1985. В обох працях висловлюється та сама підставова ідея, яку я взяв за основу для своїх міркувань. Ще дещо на цю тему див. у: J. Boardman. *Greek Sculpture: The Archaic Period*. London 1991; B. S. Ridgway. *The Archaic Style in Greek Sculpture*, 2-ге вид. Chicago 1993; R. Osborne. *Archaic and Classical Greek Art*. Oxford 1998.

Десь у період між Фермопільською і Саламінською битвами, у яких грекам на чолі з афінянином Фемістоклом протистояли перси під проводом царя Ксеркса, жителі Афінів поховали в землі фізичне свідчення появи нової моральної чесноти – *софросіне*. Серед вигорілих руїн Акрополя вони викопали величезний рів, у якому закопали рештки будівель і скульптур, що їх понижили або осквернили перси. У розкопках цього «кладовища» було знайдено кілька прикладів переходу від пізньоархаїчної статуї до ранньокласичної скульптури.¹⁷ Деякі елементи тогочасних скульптур, як стверджують історики мистецтва, свідчать про зародження нової класичної чесноти – *софросіне*.¹⁸

Софросіне – одна з класичних моральних чеснот, що їх згодом, років за сто, розглядатиме Платон у своїй «Державі».¹⁹ У найавторитетніших перекладах Платона англійською мовою *софросіне* перекладають як «стриманість» (*temperance*) або «поміркованість» (*moderation*). Іноді *софросіне* перекладають описово – як добродієсні вчинки, продиктовані усвідомленням меж, котрих нам не переступити. У такому філософському контексті *софросіне* означає вияв поміркованості або самообмеження.

Утім, традиційний переклад *софросіне* як поміркованості й стриманості наводить на думку, що цю чесноту можна розуміти не тільки як моральну, а й як інтелектуальну. Інакше кажучи, ми можемо говорити про *софросіне* не лише як про поміркованість в індивідуальних або громадських діях, а також і як про стриманість в індивідуальних або колективних судженнях.

Ця двозначність може виявитись дуже плідною для того, хто хотів би глибше застановитися над питанням «оновленого європейського етосу» в сенсі «етики взаєморозуміння», адже така етика могла би включати в себе й певну оцінку ролі, яку відіграють окремі чесноти й риси характеру в наших сумнівах, переконаннях та інших так званих «докрастичних» станах. Отож, як пише один філософ: «Особа докрастично добродієсного характеру уникає таких пороків, як скептицизм або догматизм,

¹⁷ У 1880-х роках німецькі археологи вперше провели систематичні розкопки на Акрополі й віднайшли ці статуї. Однак іще за багато століть до того грецький мандрівник Павсаній звертав увагу на важливість «перського сміття» та інших фрагментів архітектури й декору, що їх можна було бачити в той час на території Акрополя. Див.: С. Habicht. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley 1985.

¹⁸ Архаїчну культуру, на ґрунті якої постала грецька класика, докладно схарактеризовано в: D. Preziosi, L. A. Hitchcock. *Aegean Art and Architecture*. Oxford 1999.

¹⁹ Крім «Держави», Платон говорить про чесноту загалом і про *софросіне* зокрема також у «Кратилі» (411d4-415a7), «Протагорі» (330b4) та «Федрі» (247d7). Див.: D. Sedley. *Plato's Cratylus*. Cambridge 2003, с. 156-158. Останні дослідження в царині давньогрецької етики див. у: *The Virtuous Life in Greek Ethics* / ред. В. Reis. Cambridge 2006.

виявляючи водночас такі чесноти, як інтелектуальна чесність і відвага».²⁰ Крім того, можна додати, що така особа стримана в судженнях.

Назагал, у класичній грецькій мові протилежністю до *софросіне* є *акрасія*,²¹ тобто слабкість волі як у філософському, так і в повсякденному розумінні слова. Головне повсякденне значення слабковольності як протилежності до *софросіне* – це брак «сили характеру, потрібної для того, щоб триматися власних рішень, переконань або принципів; нерішучість». А головне філософське значення слабковольності – це «вада характеру, що виявляється передовсім у свідомій поведінці, яка суперечить цінностям або принципам самого суб'єкта».²² Зауважмо, що наголос тут більше на практичному, ніж на теоретичному, – не так на мисленні, як на діянні.

Згадаймо, однак, що в класичній греці *софросіне*, або стриманість, – це не зовсім те саме, що енкратія, або самовладання. У IV столітті до нашої ери Арістотель пов'язував відмінність між цими поняттями з тим, має індивід непомірні бажання чи ні.²³ Стримана особа не має надмірних бажань. Натомість людина, якій притаманне самовладання, має надмірні бажання, але – діючи добродібно – успішно їх погамовує.

У сучасних англійських філософських працях аналіз стриманості (*temperance*) дуже часто зводиться до обговорення самої тільки поміркованості (*moderation*). А поміркованість зазвичай розуміють як уникання надмірності, особливо ж крайнощів (іноді – тільки крайнощів). Ба більше, сучасні філософи моралі дуже часто заступають аналіз чесноти поміркованості аналізом поняття «самовладання», розуміючи самовладання як «здатність суб'єкта поводитися так, як він вважає правильним, навіть у тих випадках, коли є спокуса повестись інакше».²⁴ Крім того,

²⁰ P. H. Hare. *Virtues, doxastic* // *The Oxford Companion to Philosophy* / ред. T. Honderich, 2-ге вид. Oxford 2005, с. 948.

²¹ «Назагал» – тому що в Арістотелевій «Нікомаховій етиці» (далі – НЕ), 1119a33-b19, протилежністю до *софросіне* як стриманості є не *акрасія*, а нестриманість, *аколасія* – вада тих, «чийм бажанням бракує стриму й направи, потрібних, щоб підпорядкувати їх поправному розумові» (T. Irwin. *Glossary // Aristotle. Nicomachean Ethics* / пер. T. Irwin, 2-ге вид. Indianapolis 1999, с. 336). У *койне*, тобто грецькій мові новозавітної доби, слова *софросіне* чи *акрасія* трапляються рідко. Зберігаючи свої класичні протиставні значення, вони набули тут дещо ширших конотацій. Див.: *Akrasia* // W. C. Tranchard. *A Concise Dictionary of New Testament Greek*. Cambridge 2003.

²² A. R. Mele. *Akrasia* // *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / ред. R. Audi, 2-ге вид. Cambridge 1999. Арістотелеві міркування про *акрасію* як слабковольність і про її протилежність – *енкратію*, або силу волі, див.: НЕ, 1152a25-27.

²³ Див.: НЕ, 1168b34.

²⁴ A. R. Mele. *Self-Control* // *The Oxford Dictionary of Philosophy* / ред. T. Honderich, 2-ге вид. Oxford 2005, с. 861. Див. також: його ж. *Agents: From Self-Control to Autonomy*. Oxford 1995.

сучасні філософи зазвичай аналізують стриманість переважно в сенсі поміркованості у вчинках, забуваючи про поміркованість у судженнях.

Отже, сучасне розуміння *софросіне* як поміркованості у вчинках в сенсі узвичаєного самовладання, або *енкратії*, свідчить про розширення первісного значення цього терміна. На відміну од Арістотелевого – може, надто обмеженого – розуміння *софросіне* як стриманості виключно в моральній сфері, у багатьох сучасних філософів *софросіне* трактується як самовладання, що доречно й потрібне не тільки в справах моралі, а й у далеко ширшій царині людської практики загалом,²⁵ наприклад у теперішній лиховісній *Realpolitik* між Росією і Україною.

Етична інновація, що відбулася в Афінах близько 480 року до нашої ери, не полягала – доводять історики мистецтва – у винайденні *софросіне* в цьому сучасному, істотно розширеному значенні стриманості як поміркованого самовладання у вчинках, що стосуються всього кола людської практики. Афіняни розуміли нововідкриту чесноту *софросіне* по-іншому. І наскільки мені відомо, для цього розуміння досі не було спеціального термінологічного відповідника.

Можливо, це давньогрецьке розуміння *софросіне* можна було б умовно назвати «раціональним самообмеженням» [*reasoned self-restraint*], котре однаковою мірою стосується як інтелектуальної, так і моральної царини. Звісно, самовладання [*self-control*] і самообмеження [*self-restraint*] з багатьох поглядів тісно пов'язані. Однак у цих наших розмірковуваннях ми розумітимемо «самовладання» передовсім у зв'язку з його конотативним значенням погамовування таких скалярних ментальних явищ, як чуття, емоції, бажання, пристрасті, мотивація тощо – з тим, щоб вони не досягли крайніх форм вияву. Натомість «самообмеження» ми розумітимемо як іще свідоміше обмеження й так уже досить поміркованого вияву цих ментальних явищ. У такому значенні «раціональне самообмеження» – це обдумане, відрефлексоване посилення вже наявного поміркованого самовладання.

Отже, раціональне самообмеження передбачає самовладання й поміркованість, але не навпаки. *Софросіне*, потрактоване в широкому значенні як самовладання, – це арістотелівська моральна чеснота, що розуміється як засіб, тоді як *софросіне* у вузькому розумінні самообмеження – це

²⁵ Відповідно, як пише Альфред Меле: «Самовладання може здійснюватися в будь-якій сфері, у котрій мотиваційні стани заходять у суперечність із цінностями суб'єкта, його принципами або практичними судженнями, у тому числі з його практичними або теоретичними міркуваннями, з добром та оцінюванням доводів на підтримку мотиваційно привабливих або непривабливих гіпотез (наприклад, гіпотези про власну популярність або про невірність власної дружини)» (A. Mele. *Self-Control*, с. 861).

не просто моральна чеснота й аж ніяк не засіб. *Софросіне* як раціональне самообмеження, а не просто свідоме самовладання – це чеснота не тільки моральна, а й інтелектуальна, і це щось далеко більше, ніж засіб.

Дві афінські статуї

У 490-480 роках до нашої ери, коли Афіни стримували шалений натиск персів, у грецькій культурі відбувався перехід від пізньоархаїчного до ранньокласичного періоду: в письменстві це був перехід від Піндарових образів людини до Сімонідових; у кераміці – від Онесіма з його розписними чашами до вазописця Кліофрада, творця славнозвісної чаші із зображенням Касандри, що шукає порятунку від несамовитого Аякса коло статуї Афіни Паллади; у трагедії – від Есхілових драматичних образів до Софоклових. Інакше кажучи, спосіб мистецького зображення людини зазнав кардинальних змін.²⁶ Нові форми відтворення людського тіла, особливо ж людського обличчя, в афінській скульптурі свідчили як про неминучість надмірних бажань, так і про конечну потребу не тільки самовладання, а й того, що ми назвали раціональним самообмеженням.

Підстави для таких далекосяжних висновків було знайдено на кладовищі статуй. Повернувшись до свого випаленого міста, афінські біженці розчленували понівечені статуї, а тоді закопали їх разом з іншим «перським сміттям», тобто рештками архітектурних деталей і скульптур, що їх понищили або осквернили перси. Зневажені й розбиті статуї оголених юнаків, що колись гордо стояли на повен зріст, опинилися під землею.²⁷ У XIX столітті, під час розкопок на Акрополі, серед «перського сміття» знайшли й дві статуї юнаків, що згодом стали відомі на весь світ. Першу з них, за іменем її здогадного творця, назвали «Крітієвим хлопчиком»,

²⁶ Цей перехід уже був предметом наукової дискусії, див. насамперед: С. Н. Hallett. The Origins of the Classical Style in Sculpture // *Journal of Hellenic Studies* 106 (1996) 71-84. Хронологія цього переходу досі залишається не встановленою напевно, однак див.: R. Tölle-Kastenbein. Bemerkungen zur absoluten Chronologie späarchaischer und frühklassischer Denkmäler Athens // *Archäologischer Anzeiger* (1983) 573-574.

²⁷ Наукова реконструкція цих скульптур допомогла зрозуміти ще одну важливу обставину – значення, якого надавали не просто розмірові, а «структурованому розмірові» ранньокласичних статуй. Цей параметр має ключове значення і в аналізі тогочасної кераміки. «Різке зростання структурованого розміру, – пише Пітер Грін, – видно також і на прикладі велетенських поховальних урн пізньогометричного періоду, які походять десь із гомерівської епохи: великі, візерунчасті, органічної форми, вони з'являються немовби нізвідки – після того, як протягом віків у Греції продукувалися звичайні скромного розміру глечики» (Peter Green. The Great Marathon Man // *The New York Review of Books* 55/8 (2008/15 трав.) 34). У примітці Грін додає, що «ці урни зберігаються в Археологічному музеї Керамікосу та в Національному музеї в Афінах. Ілюстрації можна знайти в: M. Hirmer, P. E. Aris. *A History of Greek Vase Paintings*. London 1962, іл. I, 4, 9».

а другу – «Золотоволосим хлопчиком», через яскраво-золоту фарбу, рештки якої збереглися на голові статуї.²⁸

На думку Джеффри Гарвіта, одного з найавторитетніших істориків давньогрецького мистецтва, ці дві скульптури наочно ілюструють зародження нової моральної чесноти:²⁹

Ці юнаки [тобто статуї Критієвого та Золотоволосого хлопчиків] мають щось, чого в [давніших] *куросів* не було: *душевне* життя, внутрішню якість, характер (*етос*). Щось ваготить у них на душі, і це «щось» позначається на тому, як вони стоять: тепер тіло має свою мову. Скажімо, Золотоволосий хлопчик поринув у меланхолійні роздуми. Мабуть, обидві статуї увічнюють атлетів-переможців, і може здатися дивним, що їхні думки про власну перемогу – про свою особисту *арете* – породжують не впевненість, не піднесення, а тільки свідомість своєї смертельної боротьби за «досконалість» і своєї неспроможности пересягнути власні рамки. Вони діяли, світ діяв на них, і на це діяння вони відповіли, замкнувшись у собі. Скульптори немовби вирішили розвінчати претензії давніших *куросів*, – претензії на позачасовість та автоматичне аристократичне ототожнення добра з красою (*калокагатія*). Ці двоє юнаків, що як ніколи гостро свідомі власної людської суті, немовби приймають і накладені на них обмеження, і відповідальність за власні вчинки, і можливість вільного вибору, і повсякчасну мінливість та швидкоплинність речей – усе це одночасно. Критіїв хлопчик і Золотоволосий хлопчик, фактично, проголошують новий ідеал, нову чесноту – *софросіне*, або

²⁸ Обидві статуї достовірно датовані десятиліттям між першою перською навалою та Марафонською битвою (490 р. до н. е.) і другим перським вторгненням, що почалося з битви під Фермопілами (480 р. до н. е.). Див. іл. 149 та 150 в: J. Hurwit. *The Art and Culture of Early Greece*, с. 341-342, а також – для порівняння – ілюстрації та аналіз у: Alan Johnston. *Pre-Classical Greece // The Oxford History of Classical Art* / ред. J. Boardman. Oxford 1993, с. 11-82. Згодом Дж. Гарвіт присвятив Критієвому хлопчикові окрему статтю: J. M. Hurwit. *The Kritios Boy: Discovery, Reconstruction, and Date // American Journal of Archeology* 93 (1989) 41-80.

²⁹ Загальний огляд історії тогочасної грецької скульптури як чоловічих (*куроси*) та жіночих (*кору*) образів див.: Gisela M. A. Richter. *Kouroi: Archaic Greek Youths*, 3-тє вид. London 1970; її ж. *Korai: Archaic Greek Maidens*. London 1968. Обидва типи грецької скульптури вже докладно вивчені: відомо, як різняться їхні пропорції порівняно з єгипетськими статуями, яке значення мали одягнуті й оголені постаті, бородаті й безбороді юнаки, надмогильні й вотивні статуї, як працювали скульптори, яка система образів була прийнята в тогочасному грецькому мистецтві. З філософського погляду найбільший інтерес становить праця: C. Souviniou-Inwood. *Reading Greek Death to the End of the Classical Period*. Oxford 1995. Тут я зосереджуся на особливостях двох статуй перехідного періоду з афінського Акрополя. Як зразки перехідного стилю, вони, строго кажучи, не є *куросами*. Утім, ретельний аналіз подібностей і відмінностей між скульптурним зображенням людського обличчя в цих статуях і в давніших *корах* та *куросах* – предмет для окремого дослідження.

поміркованости, типово класичну доктрину самопізнання й пізнання людської обмежености [курсив автора, виділення розрідженням мої – П. М.].³⁰

Коли розглядаєш задля власного задоволення ці витвори античного мистецтва або їх сучасні високоякісні фотографії, такі-от висновки істориків мистецтва можуть попервах здатися аж надто суб'єктивними. Проте застановімося ближче над найважливішими ідеями, що лежать в основі такої інтерпретації.

Головна ідея в тому, що в грецькому мистецтві відбувся глибокий стилістичний зсув, перехід від пізньоархаїчних до ранньокласичних форм скульптурного зображення людини, а саме: 1) від фронтальности до округлости; 2) від симетрії до асиметрії; 3) від безпристрасности до певної експресивности; 4) від анатомічної складности до простоти; 5) від геометризму форм до органічної, тілесної конкретности; 6) від холодної застиглости до теплої пластики; 7) від формалізму до чуттєвости; 8) від зрівноваженого розподілу об'єму до нерівномірного, але при цьому все одно зрівноваженого.³¹ Можемо, мабуть, сказати, що ця зміна стилю пов'язана з фундаментальнішою трансформацією давньогрецького різьбярства в мистецтво скульптури.³²

Перший момент, на якому наголошує Гарвіт, полягає ось у чому: хоч архаїчні статуї й містили окремі елементи, покликані показати, що зображена особа – жива (наприклад, незворушна кам'яна посмішка), дві згадані вище ранньокласичні скульптури значно реалістичніші, бо їхні обличчя та постави відображають стан душі, «внутрішню якість або характер (етос)».³³

Другий момент пов'язаний з враженням, яке справляє образ людини в ранньокласичній скульптурі, і думками, які він навіює. І тут історик мистецтва висловлюється в категоріях «немовби». Спершу він вказує на те, що архаїчні статуї немовби втілювали людську претензію на позачасовість та ідею тотожности добра і краси: «Скульптори немовби вирішили розвінчати претензії давніших *куросів...*» Далі він говорить уже не про самі скульптури, а про їхні прототипи, характеризуючи їх як гостро

³⁰ J. Hurwit. *The Art and Culture of Early Greece*, с. 344.

³¹ Найдокладнішим дослідженням стилістичних змін, що ознаменували перехід від пізньоархаїчної до ранньокласичної скульптури, й досі є «Строгий стиль» Б. Ріджвея (B. S. Ridgway. *The Severe Style in Greek Sculpture*. Princeton 1970).

³² У бесіді зі мною історик мистецтва Анніка Венерберг вказала мені на важливість технічного поступу, який уможливив таку радикальну зміну стилю. Цей поступ полягав, зокрема, у появі залізних різців на зміну бронзовим і мідним. Це дало грецьким скульпторам більшу свободу: вони не мусили більше боятися випадкового розтріскування мармурової брили.

³³ Про первісне значення ключового тут поняття *emos* див.: F. Woerther. *L'Ethos aristotélicien: Genèse d'une notion rhétorique*. Paris 2007.

свідомих того, хто вони й що вони (self-conscious): «Ці двоє юнаків, що як ніколи гостро свідомі власної людської природи, немовби приймають» цілу низку обставин: «і накладені на них обмеження, і відповідальність за власні вчинки, і можливість вільного вибору, і повсякчасну мінливість та швидкоплинність речей – усе це одночасно».

Третій момент – це, може, надто широке, зате продуктивне тлумачення *софросіне* не просто як поміркованости, а й як «самопізнання» та «пізнання людської обмежености». Інакше кажучи, поза різницею в реалістично-зображальному потенціалі та поза тими висновками, на які наштовхує нас трактування скульптур як уособлень, Гарвіт робить сміливе твердження, підсумовуючи свої міркування: «Фактично, ці два курси проголошують новий ідеал, нову чесноту – *софросіне*».

Отже, незважаючи на перше враження щодо надто суб'єктивної інтерпретації, ключова ідея – доцільність і плідність творчого сприйняття цих скульптур як персоніфікацій – цілком переконлива. Інакше кажучи, на Гарвітову думку, ці скульптури створювалися не тільки для того, щоб зобразити певні історичні постаті – осіб, що здобули перемогу на змаганнях атлетів. Їхня мета – відобразити в мистецтві скульптури, а не просто в статуй певні абстрактні якості, властиві реальним людським істотам.

Мистецький та етичний прорив

Декого може спантеличити думка, що афінське суспільство відреагувало на страшну катастрофу, якою стала війна з персами, сформулювавши новий моральний ідеал, тобто створивши нову моральну чесноту *софросіне*. Поданий вище аналіз глибоких змін в основних мистецьких способах зображення людської фігури наводить на думку про те, що не менш глибокі перетворення мусили відбутися також у тому, як давньогрецьке суспільство й культура розуміли себе самих. Утім, далеко не очевидно, яким чином ота гіпотетична персоніфікація, присутня в новаторських скульптурних творах, у поєднанні зі суто інтерпретативними судженнями може проливати світло на процеси соціальної та культурної інновації, особливо ж у сфері етики. Інакше кажучи, як переконатися в тому, що виникнення в Стародавній Греції нового мистецтва скульптури справді свідчить про появу чогось такого далекого й відмінного від мистецтва, як нова етична чеснота *софросіне*?³⁴

³⁴ Можна було б припускати, що деякі з тогочасних грецьких скульпторів зробили мистецький прорив, навчившись по-новому зображати людську істоту. Інакше кажучи, досягнення цих грецьких скульпторів можна було б порівняти з досягненнями деяких ранньоренесансних художників, які зробили такий самий мистецький прорив, навчившись відтворювати на полотні перспективу (див.: P. Hills. *The Light of Early Italian Painting*. New Haven 1987, с. 129). Щось подібне звершили й перші художники-імпресіоністи, які

Застановімося на мить над одною з характерних рис отого перехідного стилю в античній скульптурі – асиметричною поставою фігур та експресивністю облич. Це результат зовсім безпрецедентного явища – «нового підходу, нового значення, наданого центральному образу грецького мистецтва – одиничній постаті оголеного чоловіка, що стоїть на повен зріст».³⁵ Гарвіт пояснює:

Перемістивши вагу на одну ногу, невимушено схиливши голову й плечі, Крітіїв хлопчик немовби ожив. У ньому всі частини тіла взаємопов'язані й підпорядковані ритмічному вигинові цілості. Та кам'яна брила, що завжди проглядалась у вугластих *курсах* і задавала всі їхні параметри, була нарешті розбита; бар'єр між обмеженим простором статуї і безмежним простором спостерігача впав. Крітіїв хлопчик – це аж ніяк не демократична «звичайна людина», як описують його декотрі вчені, це все ще аристократичний образ. Але в умовах демократії аристократ мусить поводитись інакше, ніж було за часів аристократичного правління. Становлення демократії в Афінах змусило аристократів скорегувати власне уявлення про себе самих і свою систему цінностей. Відповідно, мусили змінитися й ті образи, в яких аристократія відображала своє уявлення про себе й презентувала себе загалові. Тепер архаїчний *курос* був не просто мистецькою скам'янілістю, – то був образ, обтяжений політичним і соціальним підтекстом, численними «неправильними» асоціаціями, що виражали «неправильні» ідеали. Ось чому він більше не годився. У кожному разі, Крітіїв хлопчик здається наділеним вільною волею; він немовби займає той самий простір, що й ми, і робить це так само, як ми, дихає тим самим повітрям. Аристократичний *курос* далекий і неприступний. Натомість Крітіїв хлопчик – доступний, зрозумілий, ба навіть вразливий.³⁶

Найважливішим у цих міркуваннях є соціальна й політична вага, – можна навіть сказати: те ідеологічне навантаження, – що надається тут стилістичним змінам.³⁷ Зважаючи на все, що вже сказано вище про появу нової моральної чесноти як реакцію афінського суспільства й культури на

навчилися поєднувати фарби на полотні таким чином, щоб, коли їх розглядатимуть зоддала, ці фарби зливалися й утворювали зовсім інший колір (див.: M. Kemp. *The Impressionists' Bible // Science* 453 [2008] 37). Проте найвизначніші характеристики ранньокласичної грецької скульптури не є вислідом новоздобутих умінь. Адаже деякі з цих характеристик були притаманні ще значно ранішим архаїчним статуям, знайденим на Акрополі.

³⁵ J. Hurwit. *The Art and Culture of Early Greece*, с. 343.

³⁶ Там само, с. 343.

³⁷ Див.: J. K. Davies. *Democracy and Classical Greece*, 2-ге вид. London 1993; див. також: I. Morris. *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*. Cambridge 1987.

спустошливу перську навалу та як форму соціально-культурної адаптації до нових обставин, спробуймо побачити в цьому процесі етичної інновації певний додатковий елемент.

Гарвіт стисло визначає суть цього елемента, кажучи, що «становлення демократії в Афінах змусило аристократію скорегувати власне уявлення про себе самих і свою систему цінностей». Деякі з цих коректив можна розглядати як в естетичному, так і в філософському плані. З естетичного й культурного погляду ці зміни полягали в появі нового ранньокласичного стилю в мистецтві, а з погляду філософського та соціального – у зародженні задовго до Сократа, Платона й Арістотеля нової етичної чесноти, водночас і моральної, й інтелектуальної – чесноти *софросіне*, яку ми домовилися розуміти не як помірковане самовладання, а як раціональне самообмеження.³⁸

Отже, Гарвітова інтерпретація такого кардинального моменту в історії європейської культури, як поява нової чесноти раціонального самообмеження, – це не просто вправління в суб'єктивізм. Ця інтерпретація може дати нам багато поживи для роздумів над предметом цієї конференції.

Ранньокласична грецька скульптура та етика взаєморозуміння

Після такого побіжного огляду проблеми взаємозв'язку мистецтва й етики я спробую подати для дальшого обговорення певні ідеї щодо оновленого європейського етосу й етики взаєморозуміння. Та спершу варто коротко підсумувати хід наших міркувань.

Ми відштовхувалися від спекулятивного припущення про те, що близько 480 року до нашої ери в Стародавній Греції одночасно виникли певні мистецькі й етичні інновації. У цей час у давньогрецькій скульптурі відбувся перехід від цілковито екстерналізованих, позбавлених і натяку на глибину статуй пізньоархаїчної епохи, так званих *куросів* та *кор*, до скульптур на зразок Критієвого або Золотоволосого хлопчика. Тільки ці останні, на думку дослідників, відображають мистецькими засобами душевний стан людини, її усвідомлення власної обмеженості, а можливо,

³⁸ «На відміну од *куросів*, Золотоволосий хлопчик чи Критіїв хлопчик репрезентують не абстрактну ідею юнака, а ідеального юнака. Та навіть попри “ідеальність” у них є іскра думки. *Курос*, замкнутий у схематичності, у своїх просторових рамках, дивиться кудись повз нас; він ігнорує і тим самим трансцендує всяку людську обмеженість, усяку мінливість. Натомість Критіїв та Золотоволосий хлопчики застановляються, їхні погляди спрямовані не назовні, а всередину, і сама ця їхня інтровертованість – не меншою мірою, ніж їхня постава – робить їх “класичними”» (J. Hurwit. *The Art and Culture of Early Greece*, с. 343).

і протокласичну етичну чесноту, яку ми називаємо *софросіне*, або – у приблизному перекладі – раціональним самообмеженням. Ця нова чеснота, як було вже сказано, поєднує в собі як перцептуальну основу (епістемічний аспект), так і ментальний зміст (метафізичний аспект).

Утім, цитований вище мистецький аналіз скульптур перехідного періоду, знайдених серед уламків зруйнованого Акрополя, показує, що, аналізуючи чесноту виключно в категоріях «перцептуальних основ» та «ментального змісту», навряд чи можна сповна зрозуміти таке складне явище, як поява *софросіне*.

Епістемічне поняття «перцептуальної основи» в розумінні звичаєної схильності діяти правильно (у цьому випадку – добродібно) надто обтяжене небажаним підтекстом, бо ж у ньому передбачається, що ми знаємо про певні конкретні кореляції між тим, як влаштований світ, і тим, як працює людський розум. Наприклад, чи можна вважати, що суб'єкт, який діє морально правильно, просто «відчуває» (у сенсі «дізнається»), що існує якась відповідність між неконкретизованими «зовнішніми» характеристиками певної ситуації, котра вимагає від нього моральних вчинків, і так само неконкретизованими «внутрішніми» характеристиками, котрим зумовлюється добродібний учинок? Якщо зважити на обставини виникнення в давніх Афінах того, що ми назвали новою етичною чеснотою раціонального самообмеження, то таке трактування етичної «перцепції» видається в даному контексті проблематичним.

Так само проблематичне й метафізичне поняття «ментального змісту», оскільки воно теж переобтяжене – цим разом небажаними імплікаціями щодо існування певної конкретно зумовленої структури розуму включно з апіорною ієрархією моральних цінностей. Наприклад, чи можна стверджувати, що морально добродібні суб'єкти – це ті, хто успішно зумів привести до гармонії конфлікт між різними варіантами ментального ранжування конкуруючих етичних цінностей? Але знов-таки, деякі емпіричні деталі виникнення в давніх Афінах такої важливої етичної чесноти, як раціональне самообмеження, ставлять під сумнів ідею про те, що моральні суб'єкти можуть вибирати з-поміж множини апіорно заданих моральних ієрархій.

Переходячи тепер від проблем взаємовідношення розуму і тіла до питання про те, чим сьогодні має бути етика взаєморозуміння, треба зробити два розмежування: з одного боку, між етикою правильних вчинків і етикою суб'єкта, а з іншого – між етикою добродібною і етикою чесноти.³⁹

³⁹ Див.: R. M. Adams. *A Theory of Virtue*. Oxford 2006, с. 5-6.

Етика правильних учинків – це критичний філософський аналіз принципів вибору одного або іншого з-поміж можливих добровільних учинків, це аналіз, що має на меті «подати загальне визначення того, які вчинки правильні, а які ні». У цьому розумінні етика правильних учинків зводиться до філософського аналізу проблеми ухвалення моральних рішень. Як правило, англomовні філософи моралі – скажімо, Бернард Вільямс, Томас М. Скенлон, Алан Гіббард або Девід Вітгінс – аналізують морально правильне і неправильне передовсім у категоріях діяльності. Головне етичне питання в їхньому формулюванні – це найчастіше: «Що нам слід зробити?»

Натомість етика суб'єкта – це критичне філософське дослідження морального характеру особи, тобто сукупності узвичаєних, тривких моральних рис, як добрих, так і поганих. Під цим оглядом етика суб'єкта досліджує не моральний вибір як такий, а моральне життя в широкому розумінні слова, яке включає подекуди також і моральні установки й моральні орієнтири. Філософи, що тримаються такого підходу, – наприклад, Алістер Макінтайр, Крістін Свонтон, Розалінд Герстгавс і Роджер Крісп, – як правило, аналізують моральний характер особи в категоріях чесноти. Головне питання, котре вони ставлять: «Якими нам слід бути?»

Тепер, на тлі всіх цих мистецтвознавчо-історичних і філософських розважань про мистецькі й етичні інновації та у світлі зробленого тільки що розмежування двох типів етики, можна подати для подальшого критичного обміркування й обговорення перше питання щодо оновленого європейського етосу як етики взаєморозуміння. Чи можна стверджувати, що будь-яка сучасна «етика взаєморозуміння» повинна бути передовсім етикою суб'єкта, а не етикою правильних учинків? Які підстави має під собою таке твердження?

Тут доводиться зробити ще одне розрізнення: між етикою добродісного (*virtue ethics*) і етикою чесноти (*ethics of virtue*). Перша зосереджується на філософському аналізі конкретних учинків, тобто здебільшого на судженнях про зобов'язання, тоді як друга полягає у філософськи обґрунтованих оцінках морального характеру суб'єкта, тобто в судженнях не про зобов'язання, а про потенційні й актуалізовані моральні схильності.

Одразу постає питання: чи можна стверджувати, що оновлений європейський етос як етику взаєморозуміння слід розуміти як етику чесноти, а не як етику добродісного? До істотних завдань нової етики взаєморозуміння не належить зведення всіх форм моральної відповідальності – чи то давніх, чи то нових – до питань морального обов'язку, зобов'язання або правильності вчинків, хай які важливі ці питання самі по собі. У самій ідеї етики взаєморозуміння йдеться про щось далеко глибше й тонше, ніж моральні аспекти взаєморозуміння.

Ці два розрізнення: між етикою суб'єкта й етикою правильних вчинків, з одного боку, та між етикою добродесного й етикою чесноти, з іншого боку, в поєднанні породжують ще одне питання – про те, яке саме розуміння чесноти має фігурувати в оновленому європейському етосі, помисленому як етика взаєморозуміння.

Оскільки поняття «чесноти» ширше за поняття «вчинку», чесноту не варто розглядати виключно в категоріях, пов'язаних із моральними вчинками, тобто в таких категоріях, як обов'язок, зобов'язання чи поправність. Можливо, етика взаєморозуміння має включати в себе й певне розуміння суті чесноти, сформульоване не просто в категоріях морально правильного й морально правильних учинків, а й – на фундаментальнішому рівні – у категоріях етично доброго й етично добрих суб'єктів.

Чесноти виявляються у вчинках, але чеснота як така – це щось більше, ніж сукупність добродесних учинків. Чесноту творять, крім учинків, також емоції, мотиви, переконання. Відповідно, щоб сформулювати етику взаєморозуміння, варто розглядати чесноту не просто як свого роду підставову моральну поправність (з усіма супутніми епістемологічними проблемами), а як підставову форму етичної доброти (з усіма супутніми проблемами метафізичного порядку).⁴⁰

І тут нарешті можемо поставити третє, й останнє, запитання щодо нового європейського етосу як етики взаєморозуміння: які є підстави для того, щоб трактувати етику взаєморозуміння з перспективи чесноти, розуміючи під чеснотою передовсім етичну добрість, а не моральну правильність?

⁴⁰ Зрештою, це дає нам певні концептуальні переваги. Наприклад, Роберт Адамс у «Теорії чесноти» доводить, – хоч, як на мене, не до кінця переконливо, – що оцінювання чеснот у категоріях доброти краще узгоджується з певними логічними моделями, ніж їх оцінювання в категоріях поправності: «Логічна модель, що лежить в основі оціночних суджень про чесноту, типовіша для суджень про добрість, ніж для суджень про поправність. Поняття доброго і правильного передбачають різні системи оцінювання, і поняття добра під цим оглядом допускає більшу неоднозначність і різноманітність» (R. Adams. *A Theory of Virtue*, с. 10).

Оцінювання чесноти в категоріях доброти, а не поправності створює простір для більшої різноманітності поглядів: «Якщо певний вчинок правильний, то він не може одночасно бути неправильним, – веде далі Адамс. – Однак той самий вчинок може бути з одного погляду добрий, а з іншого – лихий... Деякі важливі форми чесноти можуть виявлятися в діях, що присутньо добрі, проте з урахуванням усіх обставин не можуть уважатися за правильні в даній ситуації. Розуміння чесноти як доброти, а не як поправності допомагає побачити, що існують дуже різні способи бути правдиво добродесним. І це немаловажний момент у нашому світі культурного, релігійного та етичного різноманіття» (там само, с. 11).

Нові орієнтири?

Якщо погодитися з таким незвичним кутом зору й поглянути на сучасну етику взаєморозуміння з перспективи мистецтва та його історії, то на перший план виходять три питання. По-перше, чи мусить сучасна «етика взаєморозуміння» бути передовсім етикою суб'єкта, тобто етикою особи,⁴¹ – етикою, покликаною відповісти на питання про те, «якими нам слід бути», а не етикою правильних учинків, яка дає відповідь на питання про те, «що нам слід робити»? По-друге, чи є підстави розуміти цю етику взаєморозуміння як етику чесноти, тобто етику характеру, що оцінює передовсім тривкі й актуалізовані риси особистості, а не як етику добродісного, що оцінює головню вчинки певної особи? По-третє, чи повинна ця етика взаєморозуміння включати в себе трактування чесноти не просто як свого роду поправности, а в далеко глибшому (й відраднішому) сенсі – як своєрідної доброти, згідно з яким певна підставова добрість породжує поправність, а не навпаки?

Якщо ці питання виходять на перший план, то що ж у нас на другому? А там лишаються набагато складніші питання, що й спонукали мене, власне кажучи, до цих розмірковувань. Ці питання стосуються того, як може бути сприйнятий оцей оновлений європейський етос, що його ми розуміємо в двоякому сенсі. По-перше, цей оновлений етос – сподіваюсь, я показав це вище – можна частково витлумачити як етику взаєморозуміння. А по-друге, цю нову етику взаєморозуміння можна, принаймні частково, витлумачити як необхідну в наш час відповідь на ту безмірну інтелектуальну гордість і зарозумілість, – як індивідуальну, так і спільнотну, – котра вже завтра може стягти на наші голови страшну розплату, жахіття «негативно-піднесеного»,⁴² безмір особистих і громадських лих, що їх ми навряд чи можемо уявити.

Задовго до того, як Імануїл Кант зіставив моральний закон усередині нас із «зоряним небом над нами», Софокл нагадав нам про те, що й «зоряне небо» над нами не вічне. Нехай же його зникнення буде відсунуте в безмежно далеке майбутнє, а до цього нехай причиняться, бодай почасти, й наші намагання по-новому та дієво скористатися з наявних сьогодні можливостей для творення оновленого європейського етосу як етики взаємного розуміння.

Переклала з англійської мови Галина Пастушук.

⁴¹ Див. недавню працю про метафізику людської особи як іще один предмет зацікавлень сучасної англійської філософії: R. Sokolowski. *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge 2008 (особливо цікавий аналіз взаємозв'язку між людським тілом і людською діяльністю на с. 191-270).

⁴² P. McCormick. *The Negative Sublime: Ethics at the Dark Borders of Reason*. Heidelberg 2003.

Πίτερ Μακ-Κορμικ

Peter McCormick

A Renewed Ethos for Europe Today?

The article focuses on two principal issues: the nature of the classical and Christian virtue of moderation and self-restraint, and the necessity in the new Europe today for renewed philosophical reflection on which virtue Europe needs in this complex modern era. After discussing the origins and the nature of the ancient Greek notion of σωφροσύνη, it suggests that a renewed European ethos or the “ethics of mutual understanding” must include personal and community commitments aimed at developing not only practical but also theoretical moderation. This ethos demands self-control as well as self-restraint primarily in our thinking, which then gets translated into our deeds. Renouncing intellectual pride and realizing the inevitable limitations in our thinking and acting should once again become an ethical necessity.

Keywords: Europe, ancient Greece, ethics, virtue, moderation, self-control, self-restraint.