

КОНЦЕПЦІЯ «ДАРУ» ЯК ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ КЛЮЧ ДО ГІДНОСТИ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ

Стаття присвячена проблемі розуміння гідності людської особи. Індивідуальний феноменологічний досвід себе, що виражається як досвід самовладання й самокерування, є основою поняття людської гідності і ключем до її пізнання. Це пізнання, у поєднанні з досвідом істини про відмінну від суб'єкта реальність і досвідом чогось, що має об'єктивну цінність і красу, приводить індивідуума до усвідомлення власної повноти буття. Однак такий досвід можливий лише в особовій зустрічі з Іншим, коли власне існування сприймається через призму буття з іншими та для інших.

Ключові слова: гідність, самовладання, людська особа, дарування, Інший.

Одна з ідей, що підносяться над будь-якими розбіжностями конфесійного, етнічного чи політичного порядку, – це ідея людської гідності. В певному цілком реальному сенсі ця ідея справді «екуменічна». Однак ця ж таки ідея, з огляду на її величезну силу, здатна штовхати окремих осіб, групи людей і навіть цілі народи у вир конфліктів, що ставлять під загрозу людську гідність як реалію. Така парадоксальність ідеї людської гідності зумовлена певним – більш чи менш явно сформульованим – розумінням того, що значить бути людиною і мати гідність людської особи. Наше розуміння гідності ґрунтується на нашому розумінні власного досвіду буття людською особою.

Зрештою, в самій людській природі є щось таке, що дає змогу двом різним індивідуумам, які поділяють ту саму природу, мати діаметрально протилежний досвід, і це робить проблему людської гідності особливо складною. Варто застановитися над досвідом, який уможливило оцю, скажати б, «діалектику» взаємосуперечних трактувань людської гідності. Для

цього скористаймося концепцією дару в руслі того, що Іван Павло II називає «герменевтикою дару».¹

Ми часто говоримо про «досвідне» сприйняття зовнішнього світу. Таким досвідом є, скажімо, споглядання сходу чи заходу сонця. Сонце дане нам у досвіді як таке, що сходить і заходить, і цей досвід відбивається в нашій мові, її лексиці й фразеології. Та от якогось дня ми робимо відкриття: виявляється, що на ділі сонце ні не сходить, ні не заходить і взагалі не рухається по небу. Воно непорушне, а рухається тільки спостерігач. Отже, нам стали відомі фактичні обставини, проте видимість сходу і заходу сонця від цього нітрохи не міняється. Такого роду розбіжність між фактами і досвідом формує свідомість «сучасної людини». Речі являються нам інакшими, ніж вони є. Або, інакше кажучи, речі не такі, якими вони здаються. Завдання науковця якраз і полягає в тому, щоб віднайти реальність, яка ховається за видимістю. Саме експерт-науковець розповідає невластивому в науку світові про те, який світ є насправжки. Для романтика любов – це одне, але на ділі, кажуть нам, – це щось зовсім інше, це просто вироблений у ході еволюції механізм, що забезпечує виживання певного набору генів. Бог для релігійного почуття – це всемогутня і доброзичлива істота, але на ділі, кажуть нам, – це породження людської безсилости й людської уяви.

Вислідом такої-от розбіжності між досвідом і так званим «науковим знанням» є знецінення суб'єктивного досвіду, який підпорядковується об'єктивній, тобто «науковій», істині або й цілком нею нівелюється. А це має свої наслідки для людського досвіду власної гідности. Самоствердження, перед лицем невпинного й дегуманізуючого поступу науки й об'єктивної істини, майже неодмінно викликає захисну реакцію – скепсис і релятивізм. Може здатися, що ствердження власної гідности неможливе без відкинення об'єктивної істини, яка надто сильно зв'язує суб'єкта. Тим-то поза сферою строгих емпіричних наук бачимо буйний розквіт теорій, що мали би стверджувати суб'єктність, але фактично плодять суб'єктивізм.² Прикладом такого суб'єктивізму є часто чувані фрази

¹ У своїх роздумах про творіння і Творця Іван Павло II вводить «новий вимір, новий критерій розуміння та інтерпретації [понять “творіння” і “Творець”], який ми називатимемо “герменевтикою дару”. Саме цей вимір визначає сутнісну істину й глибину значення первісної самотности, єдности й наготи людини. Отож, він є в осерді таїни сотворення...» (Іван Павло II. Загальна аудієнція 2 січня 1980 р.). <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/catechesis_genesis/documents/hf_jp-ii_aud_19800102_en.html>.

² Поп.: Karol Wojtyła. Subjectivity and the Irreducible in the Human Being // *The Person and Community* / пер. Theresa Sandock. New York 1993, с. 209-217. У цьому нарисі Войтила наголошує на потребі поважно трактувати людський досвід, а це передбачає визнання «внутрішности», суб'єктности людської особи. Можна бути так само «об'єктивним» щодо

типу: «Світ такий, яким ти його зробиш»; «Реальне існування – це стан свідомості»; «Що добре для тебе, не конче добре для мене» або, нарешті: «Не нав'язуй іншим своїх поглядів». Поряд із цілком слухним культурним плюралізмом виник специфічний релятивізм, що подається під маркою духовно-інтелектуального плюралізму в трактуванні істини. Може здатися, що цього вимагає людська гідність. Однак у підсумку жертвою такого плюралізму стає саме наше розуміння людської природи й гідності людської особи.

У спробі віднайти справжню гідність людини ми повинні зосередитися на досвіді іншого типу, – не на досвіді зовнішнього світу, а на тому, як ми сприймаємо власні дії і як здійснюємо їх «ізсередини». Все, що наявне в зовнішньому світі, дане нам як об'єкт, як щось, що стоїть перед нами і протистоїть нам. Натомість наші власні вчинки, наше власне буття й екзистенція доступні нам «із перших рук». У випадку власних учинків ми є не просто виконавці, а й суб'єкти. Це значить, що ми перебуваємо немовби «всередині» своїх учинків і дані собі зсередини – не як об'єкти, а як суб'єкти. Звідси й та безпомилність, з якою наші вчинки й наш досвід дані нам самим, що знаходимося всередині цих учинків і всередині свого буття³. Тут ми виступаємо як дійові особи, а не просто як спостерігачі певних зовнішніх феноменів. З огляду на це, отої розбіжності між досвідом і реальністю, якою характеризується наше відношення до світу зовнішніх речей, у сфері нашої власної діяльності не існує. Тут можна навести простий, але дуже важливий приклад.

суб'єкта в його внутрішності, як і щодо пізнання решти космосу, який даний нам завжди тільки «ззовні». Потвердження суб'єктності не тотожне суб'єктивізму, який заперечує об'єктивну істину, узалежнюючи все без винятку від свідомості суб'єкта. У Кароля Войтили в його есе «Особа: суб'єкт і спільнота», що входить до цитованої вище збірки (с. 219-261), можна знайти чудове пояснення, що таке суб'єктність: це те, як особа «дана» сама собі ізсередини – і в тих подіях, що з нею відбуваються, і, насамперед, у своїх власних учинках. (Див. також український текст: Кароль Войтила. Суб'єктність і «те, що не піддається редукції» в людині / пер. Ю. Підлісний // *Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології* / ред. кол. Д. Федорика, Т. Добко, В. Турчиновський, Ю. Підлісний [=Антропологія персоналістичної думки, 1]. Львів 2000, с. 19-27).

³ Декартове визначення *cogito* (присутнього в усіх свідомих актах і досвідах особи) як основи *достовірності*, ґрунтується на тому непомилному факті, що наше буття і наш свідомий досвід, на противагу до всіх інших об'єктів (відмінних від суб'єкта та його актів чи досвідів), дані нам «ізсередини», а не «ззовні». Це непомилне знання себе самого кардинально відрізняється від певності, яка ґрунтується на внутрішній конечності певної сутності або певного стану речей, даного нам як об'єкт, тобто «ззовні». Цю «об'єктивну певність», на противагу «певності суб'єктній», Декарт приносить у жертву в аргументі про злого генія. Навіть якби могутній зловбий геній зумів кардинальним чином похитнути нашу «об'єктивну певність», він не зміг би зробити цього з нашою «суб'єктною певністю» щодо самого акту *cogito* й щодо існування суб'єкта, даного в цьому акті.

Уявімо, що ми спостерігаємо певну подію в зовнішньому світі. Ми здригнулися, почувши, як розбилася шибка в нашому вікні. Ми знаємо, що ця подія мусить мати якусь причину, але не знаємо, яку саме: кажучи словами Берреса Скіннера, «причини нам невідомі». Якщо ми науковці (або детективи), то почнемо відслідковувати ланцюг причин у зворотному напрямку – і цей «редуктивний» процес у підсумку приведе нас до чогось, чим можна пояснити те, що сталося. Однак, може, ми ніколи не знайдемо такого пояснення. Можливо, ми приречені на невідання. Саме з такого невідання щодо причин наших власних учинків і народжується, на думку Скіннера, наша ілюзія свободи і, звичайно, гідності.⁴ Прийнятність Скіннерових аргументів ґрунтується на припущенні, що *суб'єкт спостерігає власні дії ззовні*, так, неначе дивиться на якийсь інший об'єкт у всесвіті. Цей підхід, мотивований прагненням зрозуміти себе самого так само, як ми розуміємо зовнішні об'єкти, зводить людину до статусу одного з багатьох об'єктів у всесвіті.⁵

На тому самому припущенні ґрунтується і прийнятність позиції детермініста, який вимагає від нас довести, що людина – вільна. Звісно, довести це неможливо, і детермініст гадає, що виграв спір. Та він забуває про дві речі. По-перше, ми не повинні доводити *йому*, що ми вільні, – ми повинні довести це тільки собі самим. По-друге, *він* завжди буде зовні щодо наших учинків і ніколи не матиме до них безпосереднього доступу, навіть коли ми матимемо достатні докази того, що наші вчинки справді вільні. *Він* зовнішній щодо наших учинків, і для нього їхня причина завжди лишатиметься невідомою, тоді як *ми* самі перебуваємо всередині своїх учинків і маємо непомилну очевидність того, що чинимо їх із власної вільної волі. Все, що може бачити *він*, – це те, як піднімається наша рука. Він припускає, що ми – маріонетки. Звісно, можна уявити, що невидимий лялькарь керує нашою рукою, смікаючи за прив'язану до неї ниточку. Але в такому разі *ми* знали б те, що в принципі недоступне *йому*, а саме відмінність між «зі мною діється» і «я дію»⁶, – точно так само, як ми бачимо відмінність між тим, коли мимовільно чхаємо, і тим, коли імітуємо чхання на театральній сцені, граючи роль застудженої людини. Якщо ж ми піднімаємо руку справді з власної вільної волі, то які докази можна було би – бодай теоретично – навести, щоб переконати *його*? Та жодних. Отож він і гадає, начебто переконливо довів свою думку.

⁴ Див.: Burrhus Frederick Skinner. *Beyond Freedom and Dignity*. New York 1971.

⁵ Пор.: Karol Wojtyła. *Subjectivity and the Irreducible*, с. 210.

⁶ Пор.: Karol Wojtyła. *The Acting Person* / пер. А. Potocki, ред. А.-Т. Tymieniecka [=Analecta Husserliana]. Dordrecht 1979, с. 66 і далі.

Навіть найпростіший досвід – скажімо, те ж таки піднімання догори руки – нехибно свідчить очевидність чогось такого, що є підставою нашої гідності, а отже й того, що ми звемо особовістю. У цьому контексті «очевидність» означає «доказ»⁷. Тут виявляється фундаментальна відмінність між нами і тваринами. Зміст поведінки тварин детермінує їхня природа: кіт поводить себе так, як поведуться коти, а собака – як собаки. Натомість у випадку нас існує можливість дій і вчинків, які ініціюємо ми самі. Наше «так» чи «ні» у відповідь на пропозицію випити чаю аж ніяк не визначається нашою людською природою⁸, бо інакше ми сприймали б це не як дію, а як щось, що з нами «діється». Коли ми кажемо: «Я дію», то маємо в досвіді непомильну очевидність, що цю дію визначили ми самі, а не наша природа. Використовуючи технічну термінологію, можна сказати, що в цьому сенсі людина має здатність до *самовизначення*, або *самодетермінації*, якої немає – або принаймні не помітно – у тварин. Тут можна також говорити про самовладання як ознаку особовості. Однак усі ці терміни й формулювання – просто вираження певного дотеоретичного

⁷ Термін «доказ» дещо двозначний у тому сенсі, що він може стосуватися двох сутнісно різних типів доказів. У випадку емпіричних наук, які мають справу з контингентними сутностями або станами речей, «доказ» означає уґрунтування певного факту в чомусь зовнішньому щодо самого цього факту – або в його причинах, або в наслідках. Можна довести, що річ є горюча, помістивши її в експериментальний, тобто причиново-наслідковий, контекст. Не можна просто ствердити, скажімо, що папір – горить. Це було б «догматичне», а отже ненаукове твердження. З іншого боку, якщо говорити про неконтингентні стани речей, які для свого існування й для того, чим вони є, не потребують чогось зовнішнього, то єдиним їх «доказом» є очевидність, тобто вони самі. Інакше кажучи, вони самоочевидні. А «бачити» те, що самоочевидне, дано саме суб'єктові. Йому, звісно, може забракнути ясності погляду, щоб схопити певний стан речей таким, який він є «сам у собі». Однак нема сенсу вимагати зовнішнього обґрунтування для певного самоочевидного стану речей.

⁸ Традиційну формулу *agere sequitur esse* («дія впливає з буття») можна розуміти дво-яко. Перше її значення полягає в тому, що природа певного буття причиново визначає наявність і зміст дії як наслідку. Згідно з другим значенням, природа буття визначає саму можливість дії, а не її зміст або наявність, які визначаються вже не природою, а усвідомленою діяльністю. Це друге значення належить до сфери особових актів, тоді як природа – сфера неособових сутностей. Усе значення такої особової дієвості можна краще зрозуміти шляхом зіставлення її з «метою» неособових істот, які нездатні «прагнути» або «не прагнути» до своєї мети, тобто до повної актуалізації свого буття як воно визначене їхньою природою. Натомість особові ества можуть вільно змагати до своєї мети. У випадку людини це означає, що вона не детермінована прямувати до своєї «остаточної» мети, а може цю найвищу мету вільно обирати. Така свобода як «володіння» власним буттям і здатність спрямовувати його до вибраної мети є істотним елементом особової гідності людини. Докладніше про це див.: Damian P. Fedoryka. *Ontological and Existential Dimensions of Human Dignity // Menschenwürde: Metaphysik und Ethik* / ред. M. Crespo. Heidelberg 1998, с. 119-144. (Див. також український текст: Дам'ян Федорика. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / пер. В. Турчиновський // *Досвід людської особи*, с. 123-151).

досвіду, який виявляється в таких простих речах, як радість дитини, що сама їде двоколісним велосипедом, або у вигуку: «Мамо, дай я зроблю це сам!». Досвід «самостійности», відчуття, що ти набув певного вміння, словом – розуміння, що ти «можеш сам», як і фундаментальне задоволення, що його приносить нам такий досвід, – усе це дане нам цілком очевидно. Однак усе це дано нам *тільки зсередини*.

Цей досвід *самовладання й самокерування* – основа як пізнання людської гідности, так і поняття «людська гідність». Він контрастує з будь-яким досвідом, у якому з нами «щось діється» внаслідок певних відомих або невідомих причин (а це цілий спектр досвідчень, починаючи від простого чхання й закінчуючи імпульсивними поривами). Цей досвід також різко контрастує із ситуаціями, в яких ми досвідчуємо *власне «рабство», поневоленість кимось іншим*. На відміну від простого чхання, такий досвід завдає нам духовного й емоційного болю і суперечить найглибшій природі людського буття. Деякі випадки такого досвіду є прикладами примусу або хворобливої залежности. Та особливе значення має досвід, подібний до «поневолености», коли ми знаємо, що нас використовує хтось інший. Про це ще піде мова далі.

Як уже було сказано, досвід самовладання й самодетермінації – це підставові даності свідомого людського життя. Технічною термінологією можемо назвати це метафізичним фактом, що характеризує особовий вимір людського існування. Утім, на відміну від фактів контингентного зовнішнього світу, як-от взаємних переміщень землі і сонця, що можуть бути заховані від нас за пеленою видимих явищ, але самі при цьому не зазнають змін, *підставовий факт людського самовладання може бути змінений у ході його здійснення, самим способом його здійснення*. Самовладання – фундаментальна здатність особи й осердя людської свободи, але в ході здійснення воно може стати прямою протилежністю свободі. Самовладання може здійснюватися таким чином, що неминуче перетвориться на власну діалектичну протилежність, тобто на заперечення себе самого, на втрату людиною власного «я». Якщо розглядати дану нам у досвіді здатність самовладання як основу людської гідности через такі поняття, як «самостійність», «незалежність», «керування собою» тощо, то в певних умовах реалізація цієї здатности матиме наслідком досвід «падіння», «втрати себе», «залежности» й «поневолення».

Ця парадоксальна обставина дедалі дужче виявляється в *сучасній культурі*, для якої характерна особлива зосередженість на *самовладанні як такому* й наполегливе змагання до нього. Сьогодні наполягання на тому, що він «робить своє і по-своєму», йдуть уже не від передового академічного мислителя. Назва відомої пісні Френка Сінатри *My way* відображає розмірковування обивателя над власним існуванням, і він цілком може

заявити: «Я зробив усе по-своєму». Академічні дискусії про моральний релятивізм і скептицизм чи відкидання об'єктивних стандартів та істини вже не містять у собі нічого радикального чи революційного. Вони просто відображають дух часу, згідно з яким *індивідуум не належить нікому іншому, як тільки самому собі*. Однак цей самий дух часу виявляється і в дедалі більшому відчутті відчуження й втрати самовладання. Трагічним, але промовистим свідченням того, у що виливається претензія людини бути господарем власного життя, є різноманітні форми хворобливих узалежнень.

Простого досвіду самовладання – хай яке задоволення і приємність він попервах справляє – аж ніяк не досить. Змагання до такого досвіду заради нього самого дає ключ до розуміння структури володіння і панування, яка лежить в основі стосунків індивідуумів одне з одним і зі світом. Систематичне й наполегливе прагнення досвідчити цілковитого самовладання заради задоволення, що його дає цей досвід, не тільки призводить до втрати самовладання, а й неминуче виливається в акт утвердження власного панування над іншими й над довкіллям. Таким чином, *позірне самоствердження в акті панування обертається використанням інших*. А використання інших людей рівнозначне їх приниженню – насильству над їхньою людською гідністю. В кожному випадку використання людської особи ми послугуємося еством, що покликане бути господарем себе самого й має здатність само ставити перед собою цілі, як засобом. Мабуть, ніхто з тих, хто сам досвідчив, що означає бути використаним, не уникнув одночасного досвіду приниження й насильства над собою.

Досвіду самовладання аж ніяк не досить. Не досить і того *задоволення*, яке може цей досвід супроводжувати. Щоб не стати самогубчим і не перетворитися на власну руйнівну протилежність, досвід самовладання повинен модулюватися двома іншими досвідченнями. Маю на увазі досвідчення *істини* про реальність іншу, ніж сам суб'єкт, і досвідчення чогось, що має *об'єктивну цінність і красу*. Далі ми коротко зупинимося на цих двох досвідченнях, щоб показати їхнє місце в структурі того досвіду власної гідності, який не переходить у самозаперечення.

1. Пізнання істини про буття, що існує поза нашим індивідуальним буттям, дає нам імпліцитне, але дуже потужне інтуїтивне розуміння. Коли я визнаю істину про певне буття, хай яке незначуще, – взяти хоча б таргана, – я імпліцитно дістаю інтуїтивне розуміння чогось більшого. Говорячи тут про пізнання істини, я маю на увазі пізнання буття таким, як воно є «саме в собі» (вислів «саме в собі» означає тут дійсність на противагу видимості, що існує «для мене»). Те, що пізнається, розглядається саме в собі, а не у *відношенні* до моїх потреб або цілей. І навпаки, щоб використати

щось для власних цілей, нам не конче знати його справжню природу.⁹ Досить тільки знати, що «це працює». Наприклад, якщо чоловік хоче використати жінку для власного задоволення або для продовження роду, йому не треба нічого знати про те, яка вона «сама в собі», про її мрії, надії, наміри – словом, що вона являє собою як особа з гідністю, що притаманна їй як жінці. Якщо кожний індивідуум сам є «мета» власного існування, то йому не треба нічого знати про реальний світ «сам у собі». І навпаки, вже сам досвід пізнання чогось, яке воно є «сама в собі», допомагає індивідуумові зробити певне відкриття, – адже нема сенсу «пізнавати реальність, як вона є сама в собі», якщо природа й мета людини полягає тільки в тому, щоб існувати задля власної самоактуалізації та самореалізації.

З перспективи індивідуума, який живе для себе самого й для власного задоволення, пізнання об'єктивної істини про що-небудь може бути пов'язане з неприємним відкриттям, що людина не має існувати виключно сама для себе. Визнання чогось як воно є «сама в собі» означає, що цю річ як вона є «сама в собі» треба шанувати принаймні в тому сенсі, що вона не може бути безумовно підпорядкована моїм цілям, але водночас не може бути й цілковито проігнорована. Річ, визнана такою, як вона є «сама в собі», вимагає від нас принаймні того, щоб ми потверджували її такою, якою вона є в собі. Справді, ця вимога має таку метафізичну силу, що «полонить» індивідуума й зобов'язує його в переконаннях.

Утім, самовизначення має ще один вислід. Чесний егоїст, який наполягає на тому, щоб самому визначати своє життя й самому бути своїм господарем, з власного досвіду знає, що таке самовизначення – свобідний акт. Та якщо самовизначення – це свобода, яка включає в себе принципову можливість вибрати або не вибрати себе самого метою свого існування, то що означає варіант «або не вибрати»? Яка альтернатива обранню себе самого за власну мету? Просто не робити вибору? І які міркування можуть спонукати людину утриматися від вибору себе самої за мету? Не вибрати власну самоактуалізацію рівнозначно виборові неіснування або смерті. Якщо людська воля вільна обрати таку мету, то це ставить під сумнів раціональність волі як *appetitus rationalis*, раціонального бажання. Свобода

⁹ Пор.: Josef Pieper. *Abuse of Language, Abuse of Power*. San Francisco 1992. Говорячи про лестощі, автор зазначає: «Інший [...] став для мене об'єктом, яким можна маніпулювати, який по змозі слід опанувати й контролювати. Отже, ситуація прямо протилежна до того, якою вона здається. Може здатися, – особливо тому, кому лестять, – що йдеться про вияв особливої поваги, а на ділі все зовсім інакше. Гідність того, кому лестять, цілком ігнорується; я зосереджуюсь на його слабкостях і на важелях, якими можна на нього вплинути, а все для того, щоб маніпулювати ним задля моїх цілей» (там само, с. 22-23). У нашому контексті прагнення зреалізувати власні цілі передбачає, по суті, ігнорування гідності іншого, невизнання повної суверенності іншого над його власним буттям, – тої суверенності, яка не дає мені використовувати його для моїх власних цілей.

обирати ту саму мету, яку й так поставила б перед нами наша природа, – це «зайва», непотрібна свобода, яка *нічого не додає* до того, що у тварин визначається їхнім природним змаганням до самоактуалізації. Така свобода не має сенсу існування, а її ірраціональність підтверджується й позаетичною реальністю нашого досвіду, який показує, що всі наші вчинки в ім'я нашої власної мети й актуалізації незмінно призводили до *втрати себе самих* і до *зазнання наслідків такої втрати*. Це становить протиріччя, а отже – й антираціональність у естві, що починає своє існування з досвідчення себе самого як призначеного бути *господарем всесвіту*, але скочується до *болісного становища невільника власних потреб*.

Та якщо констатація абсурду не здається нам задовільною відповіддю, нам однаково слід якось пояснити оту здатність вибирати «або не вибирати». Яка ж альтернатива виборів себе самого? Єдина альтернатива – це Інший.

Тут у поле нашої уваги одразу ж попадає нове питання мотивації: *Чому людина мала б обирати Іншого?* Отож треба доповнити згадане вище інтуїтивне розуміння й окреслити його інтелігібельну підставу. Пізнання буття іншого, ніж я сам, таким, як воно є «саме в собі», змушує усвідомити, що здобуте мною знання не має сенсу, якщо все існує тільки «для мене». З пізнання об'єктивної дійсності випливає висновок, що ми повинні «бути для іншого». Проте суть цього висновку слід дещо уточнити, і то під двома оглядами.

а) Якщо особа пізнала *неособові форми буття* і це знання фактів «зв'язує» її або формує в неї певне переконання та якщо сама вона сповна досвідчила себе саму як особу, то вона *не може не досвідчити радикальну негідність того, що її так чи інакше зв'язують неособові єства*. Когнітивне зіткнення з неособовим всесвітом із конечністю викликає в того, хто вже досвідчив себе самого як єство, здатне контролювати себе й керувати собою, відчуття безсилости й поневолености. Щоби спромогтися зрозуміти сучасний скептицизм і релятивізм, треба збагнути драму, що криється вже в самому акті когнітивного зіткнення з реальністю. Якщо це справжнє пізнання об'єктивної реальности, то воно справді «зв'язує» чи то пак переконує індивідуума. Як таке воно є досвідчуваною антитезою нашій свободі самовладання. Саме в такому ключі можна розуміти слова Ніцше про те, що певність, закладена в словах «Так!» і «Ні!», – це жереб слабких, і тільки сильні можуть дозволити собі сумнів.

б) Утім, сама можливість досвідчити власну зв'язаність об'єктивною реальністю, а отже й пониження власної гідности, потребує пояснення. Це підставове явище, коли досвід зіткнення з об'єктивною дійсністю приголомшує і пригнічує суб'єкта, *свідомого своєї особової суб'єктности*, не може залишатися на рівні простого досвідчення конфлікту. З огляду на

особовий вимір суб'єкта тут має місце фундаментальніше визнання певного *особового виміру, що криється за безпосередньо даною нам у зіткненні, але безособовою дійсністю*. Сама природа переконання як особової відповіді є метафізично неможливою в стосунку до безособового як безособового.¹⁰ Щоб переконання (або, аналогічно, сумнів) *щодо неособової реальності* чи певного стану речей було метафізично можливе, ця реальність або цей стан речей мусять бути *дані нам* у строгому розумінні цього слова. Систематичний скепсис щодо реальності – якщо він послідовний – з konieczністю передбачає *протистояння* певному особовому вимірові, укритому за даністю. Замість прийняти цю даність, людина привласнює її, вириває її з рук давця, якого вона відкидає. Об'єктивний статус *реальності як даності* виявляє присутність за цією реальністю певного особового виміру, і зосереджений на собі індивідуум, для якого зіткнення з даністю стало досвідченням насильства над собою, *неминуче сприймає цей вимір як ворожий*.¹¹

Перш ніж рухатися далі, можемо просто зазначити, що особове існування розгортається як *міжособова драма*. У випадку ніцшеанської «надлюдини» це існування виявляється передовсім у боротьбі особи проти

¹⁰ Це твердження можна розвинути й оперти на інтуїції про те, що особова природа суб'єкта як такого, що у своєму самовладанні здійснює над собою певний суверенітет, була б радикальним чином зневажена, якби він був «зв'язаний» неособовою реальністю, грубими фактами. Отже, на рівні досвіду зв'язаність реальністю імпліцитно тягне за собою свідомість того, що нас зв'язує певна особова сила, яка захована в об'єктивній реальності або стоїть за нею. Досвід власного буття саме як «свого власного» – якщо вжити тут гайдеггерівського формулювання – означає, що зіткнення з об'єктивною реальністю, яке зв'язує суб'єкта навіть у пізнавальному плані, становить радикальне заперечення суб'єкта. Абсолютна певність особового статусу нашого існування, а зокрема нашої здатності до самовладання, є підставою для висновку про метафізичну абсурдність, а отже й неможливість того, щоб особового суб'єкта зв'язували – хай навіть тільки в пізнанні – неособові в суті своїй факти. Виникає дилема: або ми відкидаємо метафізику й приймаємо грубу фактичність буття, нездатного самому вибирати, яким йому бути, або ми виявляємо, що дійсність іншого є даністю саме тому, що вона вже сама по собі є певне благо, яке також і «благословляє», тобто благо для суб'єкта, яке його потверджує.

¹¹ Можна припускати, що Гераклітові сентенції: *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν* («все виникає з боротьби», Фрагм. 81) і *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστίν, πάντων δὲ βασιλεύς* («війна є всьому батько і всьому цар», Фрагм. 53) – породжені зіткненням між реальністю, що зв'язує особу, і людиною, яка пробудилася до усвідомлення власної гідності, а кайдани реальності принижують цю гідність. Ключовим аспектом цього досвіду є те, що усвідомлення власної гідності не супроводжується таким самим усвідомленням особового виміру, який криється за даними людині неособовими реаліями космосу. Нема навіть усвідомлення того, що вони *дані*. Натомість вони сприймаються як накинута нам, як такі, що змушують суб'єкта до пасивності в той час, коли дедалі більша свідомість цього суб'єкта як особи противиться вській пасивності. Звідси й досвідчення власної самости як «породженої» конфліктом між людиною і космосом.

особи, а в підсумку – людини проти Бога. Структурно цей конфлікт бере початок із використання людиною своєї здатності до самовладання й самовизначення для того, щоб обрати своєю метою себе саму. Оскільки при такому виборі мети неможливо проігнорувати чи деперсоналізувати особовий вимір, який існує поза контингентним індивідуумом, цей вибір неминуче тягне за собою боротьбу проти інших осіб, а в підсумку й проти абсолютної особи – Бога. Це вибір «буття проти» інших як протилежності «буттю для» інших.

2. Другий аспект початкової інтуїції про те, що пізнання реальності включає в себе «буття для інших», полягає в тому, що ця дійсність має сприйматися не як нейтральна, а як *носії об'єктивної цінності*, тобто *добра й краси*. Однак тут ми знову стикаємося зі своєрідним парадоксом. Якщо ми живемо для себе самих і трактуємо всесвіт як засіб чи знаряддя нашої власної самореалізації¹², то ми не в змозі сприйняти об'єктивне добро й красу цього всесвіту. Щоби сприйняти добро й красу інших суцтв, треба бути вже звернутим до них як до інших і відкритим на них.¹³

Як же сучасній людині прийти до сприйняття об'єктивної цінності, притаманної реальності, а передовсім – іншим особам, якщо вона живе мантрою сучасної епохи – «самоактуалізацією» або «самореалізацією»? Тут, знову ж таки, треба звернути увагу на два моменти.

а) Перший із них може послужити нам теоретичною вихідною точкою, ключем до розуміння. Людина як *особова істота* починає своє існування *не як сфокусована на собі замкнута система*, центр своєрідної екосистеми, котра є засобом її власного виживання, а водночас потенційною загрозою – остільки, оскільки вона може бути засобом виживання для інших. Тут, знову ж таки, треба коротко сформулювати певну метафізичну передумову. Неможливо, щоб ество, яке самою своєю природою детерміноване змагати до власної самоактуалізації, звернулося до іншого як до своєї трансцендентної мети. Для такого це ество повинно вже володіти собою й детермінувати само себе на протигагу всім тим суцтвм, що їх детермінує їхня природа. Тарган або кіт не можуть існувати й діяти для «іншого»; вони здетерміновані своєю природою «бути для себе», і в цьому сенсі ними володіє й «рухає» їхня природа. *Особове людське існування*

¹² Важливо зазначити, що Мартін Гайдеггер розумів буття-у-світі не як «наявне», а як «підручне», а отже – як *Zeug*, знаряддя.

¹³ Цей парадокс, згідно з яким ми повинні *вже наперед* бути відкритими до трансцендентного буття як дару, знімається інтуїцією про те, що саме особове буття «відкриває» душу й «виводить» за її власні межі, не вчиняючи над нею насильства. Це значить, що людська особа як особове буття від самого початку існує в *сприйнятливому*, а не в пасивному модусі. У своїй «сотвореності» людська особа не є «наслідком» каузальної всемогутності, яка створила її «з нічого». Навпаки, від самого початку її існування є *дане* як дар.

починається саме як самовладання, дане особі в досвіді. Ми усвідомлюємо себе зсередини вже як таких, що звернені назовні, до зовнішнього світу, і *досвідчуємо себе самих і цей світ як дар*.

б) Проте досвід власного існування й досвідчення світу як дару *залежить від інших осіб*. Це другий момент, який є передумовою для відповіді на питання про те, яким чином людина приходиться до усвідомлення цінності й краси буття. Наше пробудження до усвідомлення добра й краси світу стається *завдяки зустрічі з особовістю іншої людини*.¹⁴ Не вдаючись у розлогий аналіз, розгляньмо в загальних рисах метафізичну структуру процесу усвідомлення людиною світу і себе самої.

Пізнаючи об'єктивну цінність і красу, особа сприймає їх не тільки розумом – добро й краса *зачіпають або зворушують людину також і на почуттєвому рівні*. Цей досвід наповнює індивідуума виразно позитивним змістом, який можна називати по-різному: радістю, задоволенням, щастям. Можна говорити також про індивідуальний досвід актуалізації або реалізації власного буття. Незалежно від того, яку термінологію ми вживатимемо, цей досвід включає – принаймні на першому етапі – усвідомлення себе як «отримувача» добра і як його «адресата». Як «отримувач» особа досвідчує, що це добро є «для мене», а як «адресат» – що це добро «звертається до мене». Це особливий момент, якого не відображають терміни «актуалізація» і «реалізація». Те, що певне добро є «для мене», однак певним чином

¹⁴ Для Едіт Штайн сприйняття добра і цінностей має особливе значення в контексті відношення особи до світу й до інших. Це сприйняття пов'язане з емоціями й уможливає духовну активність, яка виводить інших з їхньої замкнутости в собі. У випадку жінки таке сприйняття є характерною ознакою її жіночності й уможливає внутрішню чутливість до власного буття. Афективний контакт із світом добра й краси – це умова унікальної чутливості до себе й інших, здатності входити в їхню особову сферу. «Здається, жінка краще за чоловіка здатна відчувати благоговійну радість за живі створіння. А для такої радості потрібне особливе сприйняття добра, що як певна суто жіноча духовна функція геть відмінне від раціонального сприйняття. Очевидно, ця якість пов'язана з покликанням жінки як матері, адже воно передбачає розуміння як буття в цілому, так і окремих цінностей. Це дає жінці змогу розуміти й плекати органічний розвиток, це особливе, індивідуальне призначення кожного органічного ества» (Edith Stein. *Collected Works*, т. 2: *Essays on Woman*. Washington 1996, с. 73-74). Пор. також: «Адже душа сприймає власне буття в бурліній емоцій. Через емоції вона пізнає, що це таке і яке воно. Через емоції вона пізнає також стосунок інших суцх до себе, а відтак і значення внутрішньої цінности зовнішніх речей, незнайомих людей і особових речей. Емоції – суттєвий засіб пізнання суцього в його цілості та його особливостях – становлять саме осердя її буття» (там само, с. 96). Штайн говорить тут про особливу роль емоцій у бутті жінки, але її слова можна слушно прикласти до афективної сфери всіх людей: і чоловіків, і жінок. Ця сфера охоплює як інтенціональну, так і неінтенціональну афективність, але саме інтенціональне афективне ставлення до цінностей відіграє визначальну роль у самоусвідомленні й пізнанні іншого, а у випадку жінки є ключовим аспектом її жіночності й основою для її материнства.

спрямоване «до мене», «звертається до мене», є предметом окремого акту інтуїції («прогляду»). Ще один спосіб підкреслити цей аспект нашого досвіду – сказати, що індивідуум досвідчує себе як «потверджуваний іншим».

Поняття «отримання блага» і «потвердження» вводять нас у сферу міжособового. Коли я досвідчую, скажімо, красу природи як щось, що є благом для мене й потверджує моє буття, відбуваються дві речі. По-перше, розуміння того, що це благо – благо для мене, дає поштовх до усвідомлення себе самого. Це своєрідний вступ у володіння собою, я немовби приймаю сам себе. Те саме має місце й у випадку потвердження іншим. Таке потвердження означає пробудження, народження власного «я» в його особовому, свідомому існуванні. А по-друге, всім ідеям і всякому мисленню передує інтуїція про особове єство як джерело й діяча нашого блага й нашого потвердження.

Як можлива така інтуїція, наприклад, у випадку досвідчування краси природи? Беручи до уваги, що всесвіт сповнений сутими, кожне з яких має власне специфічне добро й красу, як можливо досвідчити отримання блага й потвердження від сущих, котрі не є особами? Відповідь та, що ці сущі не є джерелом і діячами нашого блага й потвердження. Лише особове буття може бути таким джерелом і діячем.

Тут ми торкаємося таємниці людського існування, що її можна збагнути й досвідчити як таємницю, закорінену в природі особового буття. Ця таємниця тільки недавно привернула увагу таких мислителів, як психолог Конрад Баарс¹⁵ чи папа Іван Павло II¹⁶. Баарс говорить про те, що ми дані самі собі тільки тоді, коли нас потверджує інша особа. У потверджуючому дотику іншого ми дані собі самим як дар. Натомість Іван Павло II пояснює людські нещастя й страждання, які він окреслює терміном «культура

¹⁵ Conrad W. Baars. *Born Only Once, The Miracle of Affirmation*. Quincy 2001. Головну тезу цієї праці можна сформулювати так: індивідуум народжується або є даний сам собі тоді, коли його потверджує інша особа. Коли інші – передовсім батьки – не потверджують індивідуума, а використовують його, він є нездатний досвідчити власну цінність і вступити у володіння самим собою. Доступно написана, книжка Конрада Баарса присвячена тому, що він разом з Анною Теруве називає неврозом браку потвердження. Цей невроз полягає, просто кажучи, в тому, що через брак дотику, імпульсу з боку інших осіб людина стає нездатною до адекватної афективної відповіді на іншого. Докладніше про це див.: Conrad Baars, Anna A. Teruwe. *Healing the Unaffirmed, Recognizing Emotional Deprivation Disorder*. Staten Island 2002 (це переглянута й скорочена версія ранішого видання: *Loving And Curing the Neurotic*. New Rochelle 1972).

¹⁶ І до обрання на папський престол, і згодом, уже як понтифік, Іван Павло II зосереджувався на ідеї дару як на ключовому понятті своєї персоналістичної антропології. Найдокладніший аналіз цієї теми можна знайти в циклі його промов під назвою «Первісна єдність чоловіка і жінки», опублікованих у вид.: John-Paul II. *The Theology of the Body*. Boston 1997.

смерти», нашою неспроможністю чи то пак небажанням прийняти світ, і особливо нашого «ближнього», як дар. Замість цього ми привласнюємо все це, беремо те, що пропонується нам як дар, але відкидаємо дарувальника і його любов.

Наведене вище теоретичне формулювання в найстислішому вигляді відображає ту таємницю, що на природному рівні людина народжується двічі: першого разу – фізіологічно, з лона матері, а вдруге – духовно, немовби виходячи з лона власної темноти. І друге, духовне народження може відбутися тільки тоді, коли інша особа «входить» у цю внутрішню сплячу темряву й торкається її ніжним дотиком любови. Жінка стає матір'ю щойно тоді, коли бере свою новонароджену дитину на руки. Тільки тоді її душа входить у душу дитини й пробуджує її своїм ніжним дотиком.

У цьому сенсі кожна людина є «матір'ю» кожної іншої особи, даної їй як дар. Тільки тою мірою, якою ми бачимо онтологічну цінність і красу, що належна кожній людині за правом народження і передує таким ознакам, як раса, віровизнання, національність, обставини народження чи життєві здобутки, ми можемо прийняти іншого, а тим самим – potwierдити його.

Саме ствердження з боку *іншої особи* дає нам змогу визнати, що зовнішня дійсність – це дар, і дар цей – добрий, а тому несе в собі благо й слугує potwierдженню нашого власного буття. Цей досвід виводить пробуджену до свідомости особу на драматичну арену міжособового діалогу, де кожен покликаний приймати запропоновані йому дари й відповідати на них *даруванням себе самого*. Саме в контексті такого покликання до взаємности первинна здатність, про яку йшлося на початку наших розмірковувань, а саме *здатність до самовладання*, знаходить метафізичне виправдання і пояснення. Ніхто не може дати того, чим не володіє. Ми дані собі для того, щоб ми могли віддавати себе у відповідь. Та це був би банальний і в підсумку нічим не виправданий легалізм, якби ми не додали, що ми дані собі як дар від того, хто любить нас, і віддавати себе іншому ми повинні з любови до іншого.

Стрижень людської гідности – це саме ота здатність, яку можна називати по-різному: «самостійність», «самовладання», «панування над собою». В силу того, що це здатність особова, її можна належно й автентично заaktuалізувати тільки в даруванні себе самого. Покликання особи з любови дарувати себе іншому становить таку велику тайну, що навіть у контингентному людському бутті вона має характер абсолюту. Навіть Бог не може «заволодіти» людською особою, якщо людина вільно не віддасть себе Богові. І навпаки, прагнення зберегти себе для себе самого має наслідком утрату себе.

У нехтуванні цієї таємниці – джерело людської трагедії, яку ми називаємо «смерть». Використання інших для нашого – тут можна висловитися по-різному – щастя, радості, задоволення чи нашої власної актуалізації та реалізації є антитезою ніжному й потверджуючому дотикові любови. Використання іншої особи – це акт насильства і привласнення, у якому ми намагаємося заволодіти іншим. Іван Павло II називав це «вимаганням» і «незаконним привласненням» дару,¹⁷ внаслідок якого особу, дану собі самій як суверенний суб'єкт, обертають на раба.

Усю міру цього трагічного потоптання людської гідності можна краще зрозуміти, якщо розглянути його метафізичну структуру, що присутня в усіх випадках використання іншого, але особливо явно – коли об'єктом такого використання стає молодь. Коли молоду людину любляче приймають і потверджують, вона стає сприйнятливою до зовнішнього світу й щирою радістю відповідає на світ, особливо ж на ту, яка пробудила її до усвідомлення цього світу, цебто на свою матір. Ми вже зазначали, – і це була наша вихідна точка, – що людська особа починає своє свідоме існування зверненою назовні, до світу, а не всередину себе. Тепер же слід додати, що саме люблячий дотик іншого *виводить* (або, якщо вжити латинського відповідника, «едукує») пробуджувану до свідомости особу поза межі неї самої. Саме таке любляче потвердження з боку іншого допомагає їй стати сприйнятливою до інших осіб і до решти неособового всесвіту в їхній цінності та красі. Дотик любови вчить молоду людину бути самостійною, а це перший крок до того, щоб піднятися над собою.

Трагедія часто починається з того, що, замість прийняти й потвердити дитину як дорогоцінний дар, інші, а передовсім батьки, використовують її задля власного задоволення. Таке використання ранить молоду людину й зневажає її гідність. Рана, завдана таким використанням, змушує дитину перелаштуватися, сфокусуватися на собі й теж шукати власного задоволення¹⁸, і це вельми ускладнює або й унеможлиблює для

¹⁷ Пор.: Іван Павло II. Загальна авдієнція 6 лютого 1980 р.

¹⁸ Тут не місце докладно зупинятися на моментах, які, на нашу думку, мають кардинальне значення для персоналістичного оновлення психологічної науки. Мова йде про теорію мотивації і розрізнення двох сутнісно різних типів мотивів, що їх у західній традиції ніколи не розрізняли з належною чіткістю (вперше це розмежування запровадив Дітріх фон Гільдебранд у своїй «Етиці»: Dietrich von Hildebrand. *Christian Ethics*. New York 1952; українське вид.: Дітріх фон Гільдебранд. *Етика*. Львів 2002). Західна традиція, починаючи ще від Аристотеля, вважала, що «все суще», включаючи й людину, спрямоване до добра. Попри деякі спроби показати відмінність людини від усіх інших живих істот, цей підхід завадив належному усвідомленню того, яке значення має особовий характер людського буття. Людське буття пояснювали – зі структурного погляду – так само, як і буття тварин, з тою різницею, що у випадку людини під увагу брався такий чинник, як розум: і людина, і тварина

неї досягнення справжнього самовладання. Внутрішній простір, який міг бути, а може, попервах і був заповнений її контактами з добром і красою, залишається порожнім і перетворюється в певну динамічну потребу, яка в підсумку починає керувати індивідуумом і заволодіває ним із середини. Тепер внутрішній світ індивідуума являє собою екзистенційну порожнечу, яка починає засмоктувати суб'єкта у свою бездонну глибину. Нема нічого болючішого за цей досвід, який деякі мислителі слушно називали екзистенційною тугою або відчаєм – неможливістю всіх можливостей¹⁹.

Можна зробити висновок: внутрішня здатність до самовладання не тільки набуває сенсу, а й актуалізується у виборі «метою» власного існування – якщо вжити традиційної формули – особового іншого. А якщо точніше, то особова здатність володіти власним буттям набуває сенсу тільки тоді, коли її використовують, щоб приймати дар інших. Приймаючи цей дар, людина починає володіти сама собою, і це володіння стає повним тільки в щирому даруванні себе іншим.²⁰ Це і є життя. І це одна з підвалин людської гідності: здатність володіти собою і бути своїм суверенним господарем. Однак таке самовладання має сенс, тільки якщо воно основане на свободі волі. А свобода пов'язана з жахливим ризиком, – ризиком зробити вибір на користь заволодіння іншими задля того, щоб зберегти себе для себе, ризиком відмовитися від щирого, продиктованого любов'ю дарування себе іншим. Саме тут ми бачимо трагічну альтернативу самодаруванню – втрату себе в намаганні залишити себе для себе. Це та смерть, та смертельна хвороба, яка стає дедалі характернішою для духовної культури наших часів. Належно діагностувати цю хворобу можна, тільки протиставивши їй те, що здатне її подолати й відкинення чого стало її причиною, – готовність померти заради іншого. А це і є любов.

Переклав з англійської мови Роман Скакун,
наукова редакція Петра Гусака.

детерміновані своїм буттям прямувати до повної актуалізації своєї специфічної природи, а отже, людина не має свободи вибирати свою остаточну мету. Гільдебранд у своїй «Етиці» показує, що між двома сутнісно різними типами «цілей» або мотивів існує така відмінність, що означення їх обох терміном «добро» створює двозначність і призводить до систематичного непорозуміння.

¹⁹ Для Гайдеггера це *буття-до-смерти*, екзистенційний стан ества *Man* або *Dasein*, що визначається як неможливість усіх можливостей.

²⁰ Див.: II Ватиканський собор. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes*, п. 24.

Концепція «дару» як герменевтичний ключ до гідності людської особи

Damian P. Fedoryka

**The Concept of “Gift” as the Hermeneutical Key
to the Dignity of the Human Person**

The article discusses the concept of human dignity that is based on the phenomenological experience of the self as the experience of self-possession and self-mastery. Combined with the experience of a reality other than the subject and the experience of something of objective worth and beauty, it leads the individual to discover the fullness of his own existence. However, such experience is possible only through a personal encounter with the Other, in which the personal existence is conceived through the perspective of being with and for others.

Keywords: human dignity, self-possession, self-mastery, human person, self-giving, the Other.