Добко Т. Ентелехія чи трансте лехія: чим керується людина у своєму практичному житті? / Тарас Добко // Наук. вісн. Чернівец. ун-ту : зб. наук. пр. – Чернівці, 2013. – Вип. 646/647 : Філософія. – С. 163–168.

УДК 141.319.8-185

ЕНТЕЛЕХІЯ ЧИ *ТРАНСТЕЛЕХІЯ*: ЧИМ КЕРУЄТЬСЯ ЛЮДИНА У СВОЄМУ ПРАКТИЧНОМУ ЖИТТІ?

Розглянуто засадничі антропологічні передумови людського практичного життя. Обґрунтовано погляд про важливість інтеграції етики і моралі у цілості практичної філософії. Напруга між етикою і мораллю, ентелехією і трансте лехією не є щось штучне, а відображає «двозначність» людського єства, виражену у розрізненні між двома вимірами буття людини: особою і природою. Обґрунтовано твердження про те, що людина як особа здатна ставити перед собою трансцендентні цілі, жити для інших заради них самих. З іншого боку, будучи частиною середовища, вона прагне до життя, яке веде до здійснення потенціалу, закладеного в її природі. Людське життя розгортається між горизонтами самоздійснення і самотрансценденції, на перетині світу і середовища.

Ключові слова: *практична філософія, етика, мораль, людина, особа, ентелехія, трансте лехія, само-здійснення, самовіддання, персоналізм.*

Энтелехия и трансте лехия: о чем заботится человек в его практической жизни?

В статье рассмотрены фундаментальные антропологические предпосылки практической жизни человека. Обосновано мнение о важности интеграции этики и нравственности в едином целом практической философии. Напряжение между этикой и нравственностью, энтелехией и трансте лехией не является чем-то искусственным, а отображает «двузначность» человеческого естества, выражающуюся в отличии между двумя измерениями человеческого бытия: личностью и природой. Человек как личность способен полагать трансцендентные цели, жить для других ради других. С другой стороны, будучи частью среды, он небезразличен к форме жизни, которая ведет к реализации потенциала, заложенного в его природе. Человеческая жизнь разворачивается между горизонтами самореализации и самотрансценденции, на пересечении мира и среды.

Ключевые слова: *практическая философия, этика, нравственность, человек, личность, энтелехия, трансте лехия, самореализация, самоотдача, персонализм.*

Entelechy and transtelechy: what the human person cares about in his practical life?

This article discusses the fundamental anthropological presuppositions of the human person's practical life. It argues for the integration of ethics and morality in the wholeness of practical philosophy. The tension between ethics and morality, entelechy and transtelechy is not a conjecture but reflects the double-sidedness of the human condition that reveals itself in the distinction between the two dimensions of the human person: person and nature. It is argued that the human being as a person can set for himself transcendent goals and lead a life in affirmation of others for their own sake. On the other hand, as an inhabitant of the environment, the human being cares for, and pursues the enhancement of life as it is implied by his human nature. Human life develops between the horizons of self-fulfillment and self-transcendence, at the intersection of our common world and a specific environment.

Key words: *practical philosophy, ethics, morality, human being, person, entelechy, transtelechy, self-fulfillment, self-transcendence, personalism.*

Вступ

Чим керується людина у своєму практичному житті? В історії філософії є два напрямки інтелектуального пошуку, які визначають загальний концептуальний горизонт для цього запитування. Перший цікавився насамперед практичними *цілями* задля орієнтації людини у світі та організації її взаємодії з ним та іншими людьми. Другий більше цікавило питання *мотивації* людської поведінки: чому людина діє так, а не інакше, чим керується у визначенні свого життєвого шляху і що її надихає у досягненні обраних нею цілей. Важливо пам‟ятати, що відповідь на запитання про цілі не обов‟язково означає наявність відповіді на запитання про мотивацію, і навпаки. Водночас, важко уявити практичну філософію, яка вважатиме себе завершеною, залишивши одне з цих питань поза сферою своєї уваги.

В певному наближенні можна сказати, що поділ практичної філософії на етику і мораль відображає згадані центри філософського тяжіння у практичному житті людини. Етику більше цікавить об‟єктивна *форма* цього життя, його зміст і предметне наповнення, *що* людина робить зі своїм життям, *які цілі* намагається досягнути, *куди* прямує. Мораль більше стосується *способу* практичного життя і поведінки, *як* людина веде своє життя, яка його *якість*. З погляду етики, життя людини *добре*, якщо людині вдається осягнути поставлені цілі і зреалізувати життєві пріоритети, що відповідають певному ідеалу доброго життя – окресленого чи то в категоріях загальної людської природи, чи то в категоріях індивідуальної автентичності. «*Добре жити*», однак, ще не означає «*красиво*, або *гарно жити*». Відмінність між «добрим» і «гарним» життям була відома ще античній філософії з її категоріальним розрізненням між «*kalon*» і «*agathon*». Одне з головних завдань практичної філософії – зрозуміти, як *прожити добре життя красиво*.

Назагал вважається, що в практичній рефлексії античних авторів панувала етична складова, на відміну від їх модерних нащадків, у яких провідне місце на порядку денному займала моральна тематика [6]. З одного боку, є сократівське питання «Як я повинен жити?», а з іншого, кантівське – «Який мій обов‟язок?» і «Як я повинен діяти?» Без етики та її питомої рефлексії про «життя в цілому» практична філософія може втратити з поля зору реальну живу людину у її скінченності й обмеженості, обумовленості й історичності, а отже перетворитися на менторство й моралізаторство, наразити себе на звинувачення у практичній неспроможності, що лунатимуть від психоаналізу, філософії життя, евдемоністів і інших. Без уваги до моральної рефлексії практична філософія може виродитися у пруденційне визначення найкращих засобів для досягнення кінцевої мети, а отже, наражатиметься на критичні закиди про те, що вона зводить практичне життя до формули «мета виправдовує засоби». В кожному разі, філософська традиція багата на різні спроби побудови практичної філософії, яка б інтегрувала в собі обидві форми практичної рефлексії – етику і мораль. В античному світі одним з найвідоміших синтезів є практична філософія Арістотеля, а в модерний час – Канта.

У цій статті відповідь на запитання, чим керується людина у своєму практичному житті, ми спробуємо дати не так із спеціалізованої перспективи етики чи моралі, скільки крізь призму висвітлення *засадничих антропологічних передумов* людського практичного життя. Ми також побачимо, що напруга між етикою і мораллю, ентелехією і транстелехією не є чимось штучним чи надуманим, а відображає «двозначність» людської ситуації у світі. Відповідь на нашу дилему ми будемо шукати із залученням концептуальних і методологічних ресурсів двох відомих напрямів філософії XX сторіччя: персоналізму і феноменології. Практична філософія тісно пов‟язана з антропологією, тобто уявленнями про людину, її місце у світі, форми її взаємодії з оточенням, доступні для неї духовні, психічні й матеріальні ресурси для організації свого досвіду та перебування у світі. На нашу думку, персоналізм дає унікальну перспективу людського буття, яка має бути зважена і врахована у практичній рефлексії про життя і діяльність людини. У свою чергу, феноменологія дозволяє вийти за межі суто спекулятивного постулювання «істин», нейтралізувати недоліки умоглядно-абстрактного стилю моральної рефлексії та унаочнити міркування й аргументи через самоданість їх предметних корелятів, доступних у феноменологічному досвіді.

Два підходи до розуміння людини

У своїй статті «Суб‟єктність і “те, що не піддається редукції в людині”» Кароль Войтила виділяє два найпоширеніші в історії філософії підходи до розуміння людської сутності. Їх він називає *космологічним* і *персоналістичним* [1]. Перший шлях осмислення природи й місця людини в бутті полягає у тлумаченні людської істоти крізь призму універсальних метафізичних категорій, придатних для опису не тільки людини, а й решти сущого. Цими категоріями є метафізичні трансценденталії, субстанція і акциденти, матерія і форма, потенція і акт тощо. В такому підході, на думку Войтили, людину зводять до світу, сприймають лише як один з його численних елементів. При цьому не виявляється сокровенна суть людини як істоти, природу й життя якої неможливо ні зрозуміти, ні пояснити за допомогою простого порівняння чи аналогії з рештою сущого.

Антична філософія рясніє прикладами, що унаочнюють особливості космологічного підходу до розуміння людини. Хтось буде готовий заперечити таку оцінку античної думки, посилаючись на загальновідому зміну перспективи в самій античній філософії, що почалася із софістами, була поглиблена Сократом і досягла кульмінації у філософії Платона й Арістотеля. Йдеться про тематичне зміщення фокусу філософського зацікавлення з проблем онтології і метафізики на проблематику людини та її життя. Все це так. Проте цей безперечний факт звернення у філософській рефлексії до людини й раціонального осмислення проблем етики, політики, антропології і психології, не повинен відвернути увагу від того, що цей тематичний зсув був скоріше зміною фокусу всередині самої космологічної перспективи. Це була іманентна зміна всередині космологічного світобачення. Філософські запити звернулися до людини як одного з елементів буття. Антична думка немовби прагнула випробувати відкриті нею універсальні метафізичні закони на одному з найскладніших і найцікавіших випадків сущого.

Очевидно, що античні мислителі усвідомлювали неоднорідність сущого, а отже, й існування різних його рівнів, і розташовували їх за певною ієрархією.

Вони усвідомлювали докорінну відмінність людини від тварини і намагалися розкрити її зміст, вдаючись до відповідних філософських категорій, у яких ключову роль відігравало поняття раціональності. Знову ж таки, все це вірно. Проте не слід забувати й те, що ця відмінність між різними рівнями сущого взагалі й між людиною і твариною зокрема не вважалася, якщо можна так висловитися, *метафізичною*. Іншими словами, усвідомлення цієї відмінності чомусь не наводило на думку про необхідність доповнення *космологічної метафізики* цілком новим розділом – *метафізикою людини*. Це чомусь не вело до усвідомлення того, що все, що людина робить і що з нею відбувається, є чимось більшим, ніж просто однією з модифікацій, на основі людської природи, тих універсальних метафізичних закономірностей, під які також підпадають у притаманний для їх природи спосіб усі інші речі та істоти в світі. Відмінність між людиною і твариною мислилась як така, що не вимагає для розуміння людини осмислення якихось нових, притаманних лише людській істоті, законів буття і перебування людини у світі, а здебільшого задовольняється пристосуванням загальних метафізичних законів до поодинокого, людського, випадку цього буття.

Як згадувалося, можна навести багато яскравих прикладів, що свідчать про космологічну настанову античної філософії і в етиці, і в антропології, і в метафізиці. Скажімо, метафізика арістотелівського зразка полюбляє говорити про Бога як Першо*причину* людського буття. Людина править за ефект, наслідок цієї Причини. Людське існування осмислюється в інструментальних категоріях причини і наслідку. Та чи відкривається в цьому причиново-наслідковому зв‟язку щось, що можна було б назвати не просто зв‟язком, а радше стосунком між людиною і Богом? Звісно, що ні. Чи передає ця мова «наслідку і причини», скажімо, християнське уявлення, що людське буття, існування і життя є *дані*, подаровані, зрештою вручені й *доручені* людині Богом, що вони є змістом особової дії з боку Бога, зверненої до людської істоти як до *особи*?

Хоч св. Августин і був правий, кажучи, що Бог не питав нас, коли творив, а проте, потверджуючи особову гідність людини, Бог залишає для неї своєрідний «простір», в якому вона покликана і вільна немовби «завершити» це творіння шляхом свідомого і вдячного прийняття Божого дарунку життя. Термінологія «причини і наслідку» не в змозі передати цю динаміку особових стосунків між Богом і людиною. Причиновий ефект вже має певну завершеність, визначеність, оформленість через факт його спричинення. За логікою причиновості наслідок перебуває в інструментальному відношенні до причини. Те, що спричинене, має суто функціональне значення, вичерпує свій зміст у причиновій доцільності. В мейнстрімі античної традиції, а також часи модерного раціоналізму, домінувало уявлення про Бога як Деміурга, Архітектора, Ремісника, Будівничого всесвіту, яке тісно пов‟язане з твердженням про байдуже ставлення Бога до людини і світу. Якщо справжній мистець творить картину не задля того, щоб її продати, прикрасити чиюсь стіну чи задовольнити чиїсь смаки, а прагне оживити і втілити у фарбах красу та гармонію, розлиту серед всесвіту й доступними йому засобами приєднатися до біблійного «добре», то ремісник не творить деталі, а виготовляє її й робить. Якщо художник є творець картини, в певному сенсі навіть її «батько», то ремісник порівняно з ним є радше причина свого виробу,

його «вітчим». Християнство вносить докорінну зміну в розуміння зв‟язку Бога з людиною. Вона виражається передусім в уявленні про Бога-Творця й людину-творіння. Відповідно, зв‟язок між Богом і людиною осмислюється як стосунок між двома особами. В документах Другого Ватиканського собору це розуміння виражене у твердженні, що людина – єдина істота, яку Бог захотів заради неї самої.

Іншим відомим прикладом космологічного підходу до розуміння людини в античному світі є арістотелівська дефініція людини як «розумної тварини». У філософії цей тип дефініції має назву «за найближчим родом і видовою відмінністю». Для Арістотеля найближчий до людини рід – це тварина, а людська раціональність – це те, що відрізняє людину від інших видів тварин. Рід виступає чимось фундаментальнішим, ніж вид. З християнством відбувається зміщення акцентів. Людина є «втілена особа», тобто передусім *особа*, а від інших осіб, Божих й ангельських, вона відрізняється тим, що має *тіло*.

Персоналістичний підхід до розуміння людини якраз і полягає у виділенні та осмисленні тих сторін буття людської істоти, які виокремлюють її як *особу*, роблять її *докорінно* неподібною до усього світу, «метафізично» відмінною від решти сущого. Свідомість, інтенційність, суб‟єктність, свобода, самовизначення, самовладання, самостійність, трансценденція тощо стають центральними категоріями філософської антропології. Одразу впадає в око обмеженість космологічного уявлення про людину як раціональну тварину. З перспективи персоналізму людина як особа з її тілесністю та біологічним виміром її буття кардинальніше відрізняється від тварини, ніж тварина відрізняється, скажімо, від каменя.

Войтила слушно наголошує на необхідності й доцільності поєднання двох описаних підходів для адекватного розуміння природи людини. Вони можуть і повинні доповнювати й збагачувати один одного. В персоналістичній космології можна отримати повнішу й адекватнішу картину людини й всього сущого. Взаємопроникнення двох підходів повинно поширитися на всі сфери філософії, де йдеться про людину. Не повинна залишатися осторонь і практична філософія.

Космологічний підхід в античній практичній філософії

В античній етиці теж панує космологічний підхід. В своїх засадничих тезах вона є проекцією на людину античної онтології. В чому ж ця онтологія полягала? Буття не статичне, а динамічне. Цей динамізм греки називають еросом, маючи на увазі певну онтологічну категорію. Буття не просто є, воно має певну цілеспрямованість. Це завжди буття-до-чогось. Якщо у сфері матеріального сущого універсальна цілеспрямованість буття виявляється в його здатності до певним чином визначеного руху під дією природних законів (наприклад, кінематичних законів руху чи закону тяжіння), то в сфері живих організмів спостерігаємо по-справжньому цілеспрямований «рух», що його Арістотель окреслює терміном «ентелехія». Цей термін поєднує в одне значення три грецьких слова: *en* (в), *telos* (кінець) і *echein* (мати). Таким чином, етимологічно це поняття висловлює два моменти: цілеспрямованість всього живого, і розташування цієї цілі в самому організмі. Ентелехія, отже, означає «мати у собі свою ціль».

Куди прагне суще під дією універсального еросу, який в органічному житті набуває вигляду ентелехії? Відповідь за аналогією знаходимо в природі. Жолудь прагне стати дубом, дитина – дорослим, камінь – зайняти відповідне місце у просторі. Жолудь націлений перетворитися у повноцінне дерево. Його ціллю є повна актуалізація його власного життя. Рух у бутті відбувається від потенції до акту, від певної потреби до повноти. Джерелом цього руху, як вже згадувалося, є ерос. Але який його принцип?

Принцип руху – це *природа* відповідного буття. Кожне суще має власну специфічну форму або суть. Тож кожне динамічне суще не просто націлене на те, щоб «бути», а радше прагне «бути тим чи іншим видом сущого». Жолудь прагне стати дубом, бо це відповідає його природі. Під силою тяжіння камінь падає із скелі й котиться вниз, бо така природа матеріального предмета. Іншими словами, весь рух і всяка зміна в бутті спрямовані до повної актуальності буття сущого як його досконалості, до сповнення сущого відповідно до його природної форми. В античній традиції остаточна ціль кожного сущого визначена як його *добро*, його досконалість. Отже, суще рефлексивно звернене на себе. Зовнішній світ постачає засоби й ресурси, які можуть прислужитися для досягнення іманентної цілі або для усунення перешкод на шляху її реалізації.

Ці онтологічні поняття переносяться у сферу етики. Що є остаточне добро людини? Повнота її буття. Що визначає, чи вчинок людини добрий? Головне питання, чи веде він до сповнення її природи як людини. Ідеалом практичного життя стає *евдеймонія*, самореалізація [2]. Схожі категорії застосовуються до суспільного життя і його підстав. Люди об‟єднуються з метою здійснювати вчинки, які не під силу їм самим, але необхідні для повного й інтегрального здійснення людської природи.

Чим відрізняється під цим оглядом людина від тварини чи рослини? Людина не запрограмована на інстинктивному рівні на реалізацію своєї природи. Вона повинна підключити свій розум. З одного боку, людина не обирає своєї остаточної мети. Свобода її вибору обмежена до засобів, які можуть виявитися придатними для досягнення цієї мети. Людина не може не прагнути сповнення своєї природи і свого життя. Але на відміну від тварини, якій не потрібно знати, в чому полягає її самореалізація, людина має скористатися раціональністю, щоб пізнати правдивий зміст своєї природи. Тварина не може помилятися на шляху до своєї іманентної цілі, а людина може.

Як слушно зазначає Роберт Шпеман: «Античності невідоме уявлення про “заступ” людини за межі її природи. Античність не уявляє ніякої об‟єктивації цієї природи. Природа для неї – щось остаточне як у фактичному, так і в нормативному сенсі» [7, s. 31]. Природа визначає все, що відбувається і діється з сущим. Щодо позбавлених раціональності істот – фактично, а раціональних створінь – фактично й нормативно.

У цьому зв‟язку повчально порівняти античне потвердження природи з її децентралізацією чи навіть запереченням у екзистенціалізмі. Основний принцип цієї філософії проголошує, що існування передує сутності. В понятті сутності чи природи екзистенціалізм вбачає щось негативне, що обмежує і сковує суще в його самовизначенні. В основі цього переконання лежить, по суті, античне

уявлення, що мати якусь природу чи сутність означає бути детермінованим, а отже невільним щодо своєї остаточної мети. В ім‟я абсолютної свободи Жан Поль Сартр бажає за всяку ціну відкинути людську природу, в понятті якої вбачає обмеження свободи. Ціною такої свободи стає нігілізм.

Як назвати ідеал практичного життя, що закликає людину до повноти реалізації власного єства згідно з її природою? Витонченим і шляхетним? Адже повнота людської природи, принаймні в її арістотелівському розумінні, включає доброчесне життя і спонукує людину бути справедливою, мужньою, щедрою тощо. Чи все-таки цей ідеал – різновид егоїзму, хай навіть і шляхетного? Хай там як, незаперечне те, що практична філософія Платона й Арістотеля розкриває свій внутрішній зміст лише в контексті їхньої метафізики, в якій все без винятку суще прагне до повноти свого буття у невпинному змаганні й конкуренції, а мета людського життя – іманентна.

Ентелехія чи трансгелехія?

Звернімося тепер до персоналістичного погляду на людину. Що означає для людини бути *особою* і як це впливає на засадничу форму її практичного життя? Роберт Шпеман визначає особу як «когось, хто є тим, чим є, інакшим способом, аніж є тим, чим є, інші речі або істоти» [7, s. 15]. Ця суха формула набуває інтуїтивної наочності, коли замислитися над мовною практикою. Іноді іншій людині закидають, що вона поводиться нелюдяно, так, як не личить людині – наприклад, коли зводить наклеп чи очорнює невинну людину, коли вистрибує з ногами на стіл для пожадливого наповнення свого шлунку. Ким є той, хто, вже будучи людиною, може поводитися не по-людяному?

Шпеман говорить про феномен внутрішньої відмінності людини від себе самої. Ми зовсім по-іншому уявляємо собі той зв‟язок, в якому конкретна жива людина перебуває зі своєю людськістю, ніж, скажімо, зв‟язок конкретного пса з його псячістю. На думку Шпемана, «конкретна людина не є людиною в той самий спосіб, у який якийсь пес є псом, тобто безпосереднім окремим випадком свого видового поняття» [7, s. 16]. Конкретна людина – це не просто поодинокий екземпляр універсальної людської природи. Вона є чимось або, краще сказати, *кимось* більшим. Вона є *особа*, і тут вона належить тільки собі самій. Її особовий вимір – її монополія, і саме він визначає неповторність і унікальність її способу буття.

В людині існує певна внутрішня дистанція між тим, *хто* вона є, і тим, *що* вона є, між її *особою* і *природою* [7, s. 19]. Ця дистанція пояснює, чому людина може перебувати у певному відношенні до своєї природи, до всього, що певним чином визначає її чи то зовні, чи зсередини. В будь-яких обставинах залишається простір, у якому людина може зайняти *власну* позицію щодо того, що з нею відбувається. Цей простір допомагає людині в її опорі всім спробам оречевити її. Це – засадничий простір свободи, завдяки якому можна сказати, услід за Шпеманом [7] і Кросбі [3], що не людина *є* своєю природою, а навпаки, людська природа – це щось, що людина *має*. Її природа стає немовби роллю, яку людина може виконувати більш чи менш успішно у своєму житті. Саме в цьому значенні стають зрозуміліші твердження про те, що людина може поводитися *природно*, *проти*природно і навіть *над*природно.

Отже, особа – це той, хто не є своєю природою, а радше її «носієм», хто здатен «поводитися» щодо своєї природи і не є детермінований нею. Зрозуміло, чому пес не може виходити за рамки своєї «псячості» в сенсі остаточної мети свого існування. В якомусь сенсі він є своєю природою, а не посідає її. Природа визначає іманентність його існування. А людина як особа, не «розчиняється» в людській природі як її одиничний екземпляр, не детермінована в її існуванні прагненням до іманентної мети власного самосповнення і самозбереження. Як особа, вона здатна ставити перед собою *трансцендентні* цілі, жити для інших *заради них самих*.

Можна сказати, що людська особа є радше транстелехією, ніж ентелехією. Передусім в трансцендентному стосунку до дійсності, інших людей і Бога вона може досвідчити свою особову гідність, пережити себе як особу. Промовисту «дефініцію» людини як особової істоти подає Макс Шелер: «Саме націленість і спрямованість людини поза себе і поза все життя становить її справжню суть. Саме в цьому полягає властиве поняття "людини". Людина – це річ, що трансцендує себе, своє життя і все життя взагалі. Її істотним ядром є саме цей рух, цей духовний акт самотрансценденції» [4, s. 293].

У цьому зв‟язку корисно провести розрізнення між світом і середовищем. Середовище – це функціональне продовження людських життєвих потреб. А світ визначається неутилітарним сприйняттям дійсності як чогось незалежного від суб‟єктивних бажань і потягів людини. У цьому значенні людина перебуває в цілком інакшій області буття, ніж тварини, навіть якщо вона і тварина «бачать» і «чують» «ті самі» речі. Людина живе не тільки в середовищі, а у світі, тоді як тварина обмежена до свого навколишнього середовища.

Коли людина перебуває в середовищі, а коли у світі? Сприймаючи речі через призму своїх вітальних потреб, вона занурюється в середовище. Займаючи дистанцію до цих потреб і відокремлюючи від них об‟єкти своїх дій, людина стає відкритою до взаємодії із світом. Є багато середовищ, але один спільний світ. Середовища – функція біологічних і психофізичних потреб живої істоти, і змінюються так, як змінюються ці потреби. Тільки речі, здатні задовольнити потреби істоти, формують зміст її середовища.

На думку Шпемана, людина – це «істота, яка всьому, що трапляється на її шляху, надає того значення, яке відповідає її вітальним інтересам. З іншого боку, це істота, яка усвідомлює таку свою поведінку. Вона розуміє, що речі, тварини і люди на її життєвому шляху є не тільки тим, чим вони є для неї. Людина усвідомлює, що вони є центрами своїх власних середовищ, а також розуміє, що вона й сама є частиною їхніх середовищ […]. Речі, тварини і люди існують для нас не тільки як [залежні від нас] об‟єкти, а й як [самостійні] *сущі*» [5, s. 31]. Тому відповідь на питання про засадничу орієнтацію практичного життя людини треба шукати не в протиставленні ентелехії і транстелехії, а в рамках концептуальної системи координат, визначеної цими двома фундаментальними тенденціями людської істоти.

Життя людини розгортається між двома горизонтами самоздійснення і самотрансценденції, на перетині середовища і світу. Людина здатна вести *добре* життя, бо їй вдається второпно і під началом чеснот досягати принципових для її

людської природи життєвих цілей. Водночас вона спроможна жити *красиво*, бо, як *особа*, здатна на самовіддання і трансценденцію в любові. Немає протиріччя між особовим виміром буття людини та її природою. Людина здатна на самовіддання як особа, чий спосіб існування є активним здійсненням її *природи*. Людська природа уможливлює реалізацію трансцендентних цілей, що їх ставить перед собою *особа*. І водночас у цій особовій самопосвяті й трансценденції людина сповнює себе, найменше думаючи чи шукаючи цього сповнення. «Хто своє життя зберігає, той його погубить, а хто своє життя погубить задля мене, той його найде» (Мт. 10:39).

Література

1. Войтила К. Суб‟єктність і “те, що не піддається редукції в людині” // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – 386 с.

2. Aristotle. Nichomachean Ethics / Trans. by Martin Ostwald. – Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1962. – 316 p.

3. Crosby J. The Selfhood of the Human Person – Washington: The Catholic University of America Press, 1996. – 313 p.

4. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. – Bern: Francke, 1980. – 659 p.

5. Spaemann R. Die Zweideutigkeit des Glücks // Zweckmäßigkeit und menschliches Glück. – Bamberg: Verlag Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, 1994 – 112 p.

6. Spaemann R. Happiness and Benevolence / Trans. by Jeremiah Alberg, S.J. – Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 2000. – 229 p.

7. Spaemann R. Personen: Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1996. – 275 p.