

Добко Т. Метафізика свята, або про метафізичні передумови людського щастя / Тарас Добко // Релігія та соціум. - Чернівці: ЧНУ, 2013. - № 1. - С. 5-11.

Тарас Добко

МЕТАФІЗИКА СВЯТА, АБО ПРО МЕТАФІЗИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ЛЮДСЬКОГО ЩАСТЯ

Розглянуто метафізичні передумови досвіду людського щастя у формі свята і торжества. Розкрито зміст феномену святочності і його зв'язок з неутилітарною діяльністю людини, її жестом зречення плодів прагматичної установки, досвідом любові й радості. Показано залежність людського щастя від усвідомлення людиною змістовності свого життя, її спроможності надавати смисл болю і терпінням, що випадають на її долю. Обстоюється думка про потвердження людиною світу в цілому як необхідну передумову досвіду щастя у святочний і «фестивальний» спосіб. Подано аргументи про тісний зв'язок щастя із здатністю людини поцінювати окремі речі та дійсність загалом.

Ключові слова: щастя, свято, радість, особа, біль, терпіння, смисл, любов, Піпер.

Метафізика празднества, или о метафизических предпосылках счастья человека

Рассмотрено метафизические предпосылки опыта счастья в форме празднества и торжества. Раскрыто содержание феномена празднования и его связи с неутилитарной деятельностью человека, его жестом отречения от плодов прагматической установки, опытом любви и радости. Представлено обоснование зависимости счастья человека от осознания им смысла собственной жизни, его способности придавать смысл страданию, которое подстерегает человека на его жизненном пути. Обосновано мнение о «ратификации» человеком мира в его целостности как необходимой предпосылке опыта счастья в форме праздника и торжества. Представлены аргументы в пользу существенной связи счастья со способностью человека ценить отдельные вещи и реальность в целом.

Ключевые слова: счастье, праздник, радость, личность, боль, страдание, смысл, любовь, Пипер.

Metaphysics of Festivity, or On the Metaphysical Presuppositions of Human Happiness

The article discusses metaphysical preconditions of the human experience of happiness in its festive modality. It exposes the phenomenological content of the experience of festivity and its relation with non-utilitarian activity of the human person, the person's abandonment of the advantages of the pragmatic attitude to life, and his experience of love and joy. The article also offers an argument in support of the essential relation between the human person's happiness and his ability to discover the meaning of the pain and suffering that fall to his lot. It offers evidence in support of the attitude of appreciation of the world in its entirety as a necessary condition of the human person's experience of happiness in a festive and superabundant way. It is also argued that an essential relationship exists between happiness and the human person's capacity to appreciate particular things and the reality as a whole.

Key words: happiness, festival, joy, person, pain, suffering, sense, love, Pieper.

Вступ

Кожна наукова розвідка, предметом якої стає щастя людини, чи то в практичному значенні вдалого життя (*eudaimonia*), чи в психологічному сенсі глибшого емоційного стану, неминуче стикається з проблемою «ложки дьогтю в бочці меду». Яким чином інтегрувати в концепцію людського щастя факт болу і терпіння? Крапля кричущого незаслуженого страждання дитини слугує для Івана Карамазова з роману «Брати Карамазови» Федора Достоевського достатньою причиною, щоб повернути Богові виданий йому квиток у життя. Чи можна по-справжньому *бути* щасливим чи *жити* щасливо з усвідомленням крихкості і вразливості людини на тлі численних і глибоких страждань, що випадають на долю людського роду?

Кожна теорія щастя, що коли-небудь була запропонована на суд людства, не хоче бути наївною і пропонує певні стратегії для практичного життя людини з метою мінімізації її страждання або його трансформації. Детальніший розгляд цих стратегій вимагає окремої статті. Тут наше завдання дещо скромніше. Нас цікавить питання *досвіду* щастя в контексті людського життя, вразливого на свої власні страждання і біль інших людей. Це саме той випадок, коли досвід щастя, а також особлива форма цього досвіду як переживання *свята* чи *торжества*, підводить людський розум до метафізичних запитань. Досвід щастя має не лише етичні, антропологічні, соціальні і психологічні передумови. Він передбачає певну метафізику, певні уявлення про онтологічну глибину цього світу та його зв'язок з остаточною підставою буття. У цій статті феноменологічне дослідження досвідного переживання щастя у його святочній і «фестивальній» формі допоможе нам виявити метафізичні умови його можливості.

Не йдеться про те, щоб позбавити антиметафізично налаштованого атеїста чи нігіліста можливості бути щасливим. Не йдеться також про обґрунтування відносних переваг релігійного способу життя, хоч окремі приклади для ілюстрації поданих тез і почерпнуті з релігійного контексту. Йдеться про те, щоб бути вірним людському досвіду. Якщо, скажімо, уважніше придивитися до тих відхилень у душевному благополуччі людини, що їх окреслюють рубрикою депресія, цей досвід змусить будь-кого хоч на мить стати метафізиком. Глибина, тривалість, симптоми депресії можуть бути різними, а іноді й досягати катастрофічних і навіть руйнівних для людини проявів [6]. Та для будь-якої її форми характерне переживання людиною пустоти, безвартісності свого життя, його цілковитої беззмістовності. Депресія висмоктує з людини спроможність любити, цінувати будь-що у житті; позбавляє її здатності й ресурсів впорядковувати своє життя у моральну цілість, осмислену і змістовну. Людина втрачає здатність отримувати задоволення від будь-якого контакту зі світом, відчуває пекло екстремальної самотності, вона *нещасна*. Нігілізм депресії – найпереконливіше свідчення, що для людини не буває щастя без досвіду змістовності свого життя, без приналежності до морального порядку. Щастя передбачає наявність *ordo amoris*, певного порядку любові в людській душі. І напевно чи знайдуться у житті людини енергії більш «метафізичні» і «пророчі» за своїм характером, ніж любов!

Феномен свята: як і чому ми святкуємо?

У своїй праці «Євхаристія. Таїнство Царства» російський богослов Олександр Шмеман висловлює цікаву думку про одне з головних завдань богослов'я. На його думку, один з найкращих Божих дарунків людині – це мова. Після гріхопадіння цей дарунок, як і багато інших (свобода, розум, тіло), зазнав спотворення. Зокрема, полягає воно в тому, що мова відірвалася від дійсності, яку була покликана являти і до якої призначена прилучати людину. Одне з основних завдань богослов'я полягає у

спасенні людського слова, поверненні йому значення й смислу, в якому воно перестане бути лжею, тобто тим самим словом лише за формою і зовсім іншим чи навіть протилежним за змістом. Спасення слова здійснюється через *віднесення* його до досвіду дійсності, у стосунку до якої воно є *символом*, пов'язаним з цією дійсністю не просто логічно, а епіфанічно [1]. Символ не лише вказує як знак на іншу дійсність, а являє її. Тож слово може знову стати самим собою не через лінгвістичні дослідження, а у взаємодії з дійсністю, яка надає йому не тільки його значення, а й силу. Слова, не віднесені до такого досвіду, відірвані від нього, стають лише словами – двозначними й піддатливими на перекручення.

Одним з численних прикладів такого «падіння» слів є доля слова «свято» чи його дієслівної форми «святкувати». За прикладами не треба далеко ходити. Іноді про людей кажуть: «Вони люблять святкувати». За цими словами вчувається закид щодо їхніх лінощів, вродженої чи набутої схильності до неробства. Що в цьому випадку може означати «святкувати», як не втечу від «святого обов'язку» праці, прагнення прожити своє життя безтурботно й весело, не зрушивши для цього й пальцем? Невже це може бути справжнім значенням слова, яке на лінгвістичному рівні виявляє свою спорідненість із словом «святий» (подібну ситуацію маємо в англійській мові із словами *holiday* – *holy*)?

Що таке свято? І що означає *святково відсвяткувати* свято? В хибному назагал ототожненні словосполучення «любити святкувати» з висловом «жити трутнем» є один момент правдоподібності, який стосується формального взаємозв'язку свята з працею. Святковий і робочий дні виключають один одного. Проте в цьому випадку взаємного виключення є щось особливе, притаманне лише йому. Робочий день має буденний характер, тоді як свято – особливе, неповторне, незвичайне. Як пише у своїй праці «У злагоді з світом: теорія святочності» німецький філософ і богослов Йозеф Піпер, «святочність свята залежить від його винятковості» [4, р. 3]. Святковий день виступає не як один з багатьох подібних днів, а як зміна у звичній послідовності часу, а саме часу робочого. Чи належить ця винятковість свята до його природи, а чи все ж таки є сенс говорити про щось таке, як «вічне свято»? [4, р. 3] Це питання поки що залишимо без відповіді, оскільки воно вимагає відхилення від наміченого шляху. Принаймні в теперішніх умовах людського існування виглядає на те, що свято може народитися лише на ґрунті такого життя, в якому чимось звичайним є саме праця, а не свято.

Щоб усунути можливі непорозуміння щодо відношення святочності до праці, варто розглянути ще один аспект їхнього взаємозв'язку. Чи свято – це лише вихідний день, день відпочинку від праці? Чи свято, скажімо, неділя, – це лише науково розрахований день, коли треба перевести дух, набратися нових сил для ефективної праці? Будь-яка машина має свої особливості, свій коефіцієнт корисної дії, а отже, треба це вміло врахувати, щоб отримати найбільшу ефективність від її дії. Як вважає Шмеман, зведення свята до суто вихідного дня, простого дня без праці, призвело до викривленого ставлення людини до часу, його прагматизації. В християнському контексті це далось взнаки через втрату розуміння духовного значення неділі як першого дня нового творіння, а не просто першого дня чергового тижня, через секуляризацію річних і добових літургійних циклів як чогось архаїчного і позбавленого змісту [2].

Як наслідок, ототожнення свята з вихідним веде до сприйняття святкового дня як чогось несерйозного, чогось, що не має значення у собі самому, без чого людська істота запросто могла б існувати як повноцінна людина. Людина не сприймається як

індивідуальна особа, а зводиться до статусу «працівника». Подібні погляди зраджує й споживацький менталітет, для якого свято стає днем розслаблення, звільнення від набутих за тиждень стресів за допомогою індустрії розваг. Для такого менталітету людина теж є не більше, ніж «найманий працівник», який за гроші продає свою працю, а потім витрачає ці ж гроші на відпочинок від праці, щоб знову набути товарного вигляду і вигідно продавати свою працю.

Важко не погодитися, що свято передбачає звільнення від праці, проте слід уточнити саме значення праці, щоб зрозуміти природу святковості. Як зазначає Піпер, свято є день, вільний від так званої «сервільної» праці [4, р. 7]. Йдеться про відомий класичний поділ між двома видами людської активності: *ars servilis* і *ars liberalis* [4, р. 7]. Перший вид стосується діяльності, яка служить якимось цілям поза нею самою. Таку дію називаємо ще корисною чи утилітарною. Її значення і призначення цілком визначається чимось іншим, аніж вона сама, наприклад життєвою необхідністю. Другий вид людської діяльності охоплює ті дії, які мають внутрішнє значення, які є ціллю самі по собі, а не визначаються лише як функція чи засіб для чогось іншого.

Так от, досвідові справжнього свята чужа свідомість «для того, щоб». Людина покидає світ калькуляцій, розрахунків, думок про успіхи і невдачі. Вона піднімається над своїм середовищем, в якому першу скрипку грають потреби її фізичного життя. Це не означає, що із забуттям про необхідність заробляти гроші на харчування, житло тощо людина залишається немов у порожнечі, стає пасивною і бездіяльною. Було б хибно визначати свято суто «негативно», тільки через заперечення чогось іншого. Свято має позитивний зміст. День є лише тоді святом, коли він наповнений такою «діяльністю», яка має внутрішнє значення. Бо, як справедливо стверджує Піпер, існує лише одна прийнятна для людської совісті причина, щоб не працювати, – це присвятити дозвілля чомусь важливому само по собі [4, р. 13].

Яка ж природа цієї «діяльності», що становить матерію свята? Чи, може, слід говорити не про матерію, а про матерії, тобто в множині? Можливо, не потрібно зводити свято до якогось спільного знаменника, а слід говорити про свято і тоді, коли художник творить мистецький твір, і тоді, коли хтось зізнається в щирому коханні, і тоді, коли люди збираються в неділю на богослужіння, адже, всі ці дії мають у собі внутрішній смисл.

Щоб знайти відповідь на ці питання, треба усвідомити, що святкування свята включає в себе не просто припинення праці, а свідому відмову від неї. Або, ще точніше, слід говорити про *зречення* праці. З давніх-давен свято пов'язувалося з жертвним кроком з боку людини. Вона не просто відмовлялася від праці, від певного проміжку утилітарного часу, який могла використати з якоюсь користю і вигодою для себе. Утилітарність життя людина *перемагала* через пожертву з доробку своєї праці. І саме тут знаходимо перший натяк на відношення свята до релігії, натяк на те, що у своєму оригінальному значенні свято мало відношення до релігійних практик. Свято – це в першу чергу релігійна реальність.

У цьому зв'язку, свято стає також проявом внутрішнього, екзистенційного багатства. Облудна думка, начебто святкувати вміють лише матеріально багаті люди, а люди, які перебувають у матеріальних нестатках, приречені на розпач. Справжнього свята ніколи не купиш за гроші. Купити можна лише «наркотик» у вигляді розваг, тілесної приємності, що лише тимчасово можуть відвернути погляд людини від її внутрішньої порожнечі. Жертва, дар – це завжди прояв життєвої, а не матеріальної повноти. Згадаймо притчу про вдовину лепту. Без такого жесту зречення відмова людини від чогось свого більше скидається на ринковий обмін чи хабар.

Зрозуміло, що акт зречення чи жертви як істотний елемент свята не робиться навмання. Повинна бути відповідна підстава для такої дії. Будь-яка жертва має характер дарунку, а в дарунку людина дарує не тільки якусь річ, а передусім себе. Існує лише одне справжнє джерело, звідки беруть початок всі дії, в яких люди дарують себе іншим, і це любов. «Людина не жертвує речей інакше, ніж з любові» [4, р. 16]. Інакше це буде не жертва, а розрахунок.

Чи роль любові, без якої не може бути справжнього свята, обмежується лише її жертвним жестом, в якому людина покидає сферу життєвих турбот, де її думки зайняті прожиттям і безпекою? Чи все ж любов значно глибше входить в матерію свята, ніж це може здатися на перший погляд? Її жертвенний жест – лише прелюдія до святкування. Саму суть святочності треба шукати деінде.

Кожне без винятку свято – це день *радості*, досвід *радості*. Саме радість становить зміст свята. Усвідомлення цього виявляється, скажімо, в тому, що поряд з побажаннями здоров'я, благополуччя, духовних і матеріальних благ, ми в першу чергу бажаємо іншій людині радісно відсвяткувати чи день народження, чи іменини, чи Різдво. «Веселих Свят!» – дійсно універсальне святочне побажання. Всього решта ми бажаємо з нагоди свят, тоді як радість бажаємо як чогось, без чого свято ніби й не свято. Радість – інтенційне пережиття, тобто для радості має бути мотив чи підстава. І такою підставою є ніщо інше, як посідання чи отримання чогось, що людина любить. Радість є вираження любові. Той, хто не любить, не може по-справжньому радіти. Згадаймо слова св. Івана Золотоустого: «Де любов радіє, там і свято» (ἢ χάρις ἐστὶν ὅπου ἀγάπη χαίρει).

Проблема страждання

Перш ніж перейти до з'ясування того, який є метафізичний фундамент будь-якого святкування, самої його можливості, мусимо перш за все визнати часткову рацію за людьми, які почуваються незатишно чи навіть вбачають протиріччя у співіснуванні справжньої радості й того страшного терпіння, яким наповнене життя людини у світі. Чи можна щиро радіти з будь-якої специфічної нагоди, радіти по-справжньому, якщо довкола панує насильство, бідність і смерть? Чи не буде така радість отруєна якимсь глибшим розпачем?

Розпач буває «виправданий» як відповідь на уявлення людини про невиліковну хворобу світу і навіть може мати за передумову усвідомлення об'єктивності добра, хоч і передбачає зневіру щодо можливості його остаточного тріумфу. А проте навіть такий шляхетний розпач суперечить людському щастю, якщо не в моральній, то феноменологічній і метафізичній площинах. Він суперечить не лише об'єктивним підставам щастя, а й моментові *delectatio*, що притаманний досвіду щастя.

У філософському доробку людства більшість спроб раціоналізувати й «приручити» біль та терпіння були скеровані на проблему *беззмістовного* болю. З досвіду нам відомо, що страждання стає нестерпним, а отже справжнім терпінням, коли людина не може надати йому якогось задовільного сенсу. Терпіння – це завжди пережиття безглуздості, відсутності будь-якого смислу в досвіді болю. Не всякий біль стає джерелом терпіння. Буває біль, який виконує цілком конкретну фізіологічну функцію, який «попереджає» організм про якусь небезпеку і який з цієї причини має певний зміст. Але буває також біль, який переходить усі межі можливої змістовності, як, наприклад, біль безнадійно хворих, приречених на смерть людей. Людська істота опиняється перед обличчям безглуздості життя. І саме це, як правило, підштовхує її до самогубства.

В античності існувало два підходи до досвіду болю: *героїчний* і *стоїчний*. Героїчний полягав у намаганні перемогти біль, стати понад ним і його впливом, протиставити його вимогам крицеву волю й опір. Таке прометеївське ставлення до болю слугувало ознакою мужності й чоловічої відваги. Гордіня спонукала окремих героїв свідомо брати на себе тягар болю і страждання як нагоду продемонструвати свою непохитну силу. Стоїчний підхід полягав у намаганні дистанціюватися від болю через його трансформацію. Зокрема, стоїки сповідували ідеал апатії, намагаючись уникнути болю, джерело якого вбачали у фрустрації прагнень, через зміну *ставлення* людини до речей у зовнішньому світі. Інша стратегія полягала у спробі «приручити» біль через вчення про *oikeiosis*, процес осягнення людиною самовладання шляхом слідування *розумним* цілям, закладеним в її естві і природі космосу. Вважалося, що навіть на дибі праведний мудрець може залишатися незворушно щасливим у своїй добродетності. А з досягненням такого рівня терпіння, яке могло б поставити під загрозу праведність мудреця, він, на думку стоїків, має моральне право позбавити себе життя.

Християнство також вважає біль злом, бачить у ньому наслідок первородного гріха й відпадиння людини від Бога. Проте у своїх стратегіях «приручення» болю воно немовби використовує його негатив на добро. Терпіння слугує шляхом постійного повернення людини до центру, ядра її особового існування. Воно є сила *очищення*. В чому полягає це очищення? Людина як особова істота покликана жити у світі з глибин свого існування. Вона покликана усвідомлювати свій вищий потенціал, щоб жити у повноті своєї гідності. Часто людина, навпаки, замешкує поверхові рівні свого ества, де її цікавить лише приємне і неприємне, самозбереження і комфорт. Людина опускається з висоти свого особового покликання.

Саме тут розкривається смисл болю. Інколи кажуть, що через біль і терпіння Бог прагне розбудити людину. Пробудження має відбутися на найглибших рівнях її існування, де людина справді стає сама собою, починає усвідомлювати свою глибину. На думку Шелера, кожне негативне відчуття на периферійних емоційних рівнях, наприклад той-таки біль, має свою цінність як джерело акту, в якому особа *усвідомлює* глибші рівні свого існування [5]. Навіть більше, виникає певний динамізм, який підштовхує людину відступити на ці глибші рівні, де вона прагне «сховатися» від негативних відчуттів, знайти захист і притулок від них. Вона починає відкривати для себе цей глибинний світ. У цьому очисна сила болю.

Це, звісно, стосується передусім того болю чи терпіння, які перебувають у тілі чи є наслідком фрустрації вітальних цінностей, а тому не зачіпають серцевини особи. Є, однак, страждання, яке здатне пронизати і затопити людське серце до дна. Це відчай. Перебування людини в розпачі свідчить про її неспроможність віднайти будь-яке пояснення своєму стражданню і змиритися з ним. Такий відчай може штовхнути людину до самознищення. Здебільшого людина в полоні відчаю не здатна самостійно приборкати його, надавши своєму пережиттю певного значення. Її внутрішні ресурси любові виснажені. І в пошуках виходу вона потребує опертися на плече іншої особи.

Людина в розпачі зневірюється в можливості будь-якого сенсу. Її вражає досвід повної абсурдності її власного життя, який часто буває сильніший навіть за страх перед фізичною смертю. Майже неможливо вибратися з цієї ями самостійно. Для цього поруч має бути інша людина. Любов, прихильність, присутність, лікоть іншої людини – це найкращі й чи не єдині ліки у такій ситуації. Найсучасніша техніка, найефективніші знеболюючі засоби не здатні на чудо, яке може здійснити людське серце. Любов немовби знаходить під нашаруванням болю, в який перетворюється

життя людини, глибше добро. І це добро вона проголошує перед цілим світом і в першу чергу перед тією людиною, яка сама терпить. Цим добром є неповторна цінність людської особи. Недарма в енциклопедії Івана Павла II «Відкупитель людини» любов названо «глибоким подивом перед цінністю та гідністю людини». Той, хто терпить, може віднайти сенс свого життя лише завдяки зустрічі із щирою любов'ю іншого.

Психолог Віктор Франкл стверджує, що «людина може знести будь-яке як, якщо тільки знає чому» [3, р. 24]. Людське щастя невіддільне від досвіду сенсу, і тією мірою, якою людина може пояснити свій біль, терпіння чи навіть неминучу загрозу смерті, негативні сторони її буття не можуть затьмарити її щастя.

Метафізика свята

Відкриття сенсу і змістовності власного життя, будучи визначальним для досвіду щастя, напряду залежить від зустрічі людини зі світом справжніх цінностей та їх сприйняття нею як співзвучних з її найглибшим особовим ядром. Цей хід думок спонукає замислитися над метафізичними передумовами змістовності людського життя, щастя та його особливого досвіду у формі свята чи торжества. У своїй праці «У злагоді зі світом: теорія святочності» Йозеф Піпер пропонує один з найбільш блискучих викладів цієї теми.

Для Піпера свято, торжество, «фестиваль» – це найвластивіший контекст для вияву людського щастя (пор. [7, р. 89]). На його думку, окремих святкових okazji, таких як одруження, день народження, повернення додому чи інші органічні джерела досвіду щастя, недосить для того, щоб святкувати свято по-справжньому *святочно*. Святочність є щось більше, ніж ізольована радість, яку людина відчуває при нагоді конкретних святкових подій свого життя. Справжня святочність і торжество передбачають надлишок (*superabundance*) радості й щастя.

У цьому зв'язку Піпер слушно цікавиться, що може слугувати засадничою підставою для того, щоб такі специфічні й особисті події, як день народження чи одруження, могли стати джерелом святочності у «фестивальній» формі, публічною нагодою для вибуху радості й щастя [4, р. 19]. Щоб краще пояснити, про що тут іде мова, скористаймося підказкою Піпера, який запитує: «Чи можливо взагалі святочно святкувати день народження дитини, якщо погодитися з Сартром, що “абсурдно, що ми народилися”? Кожен, хто серйозно переконаний, що “все наше існування є щось, чого краще б не було” (Шопенгауер) і що, відповідно, життя не вартує того, щоб жити, не може святкувати народження ні своєї дитини, ні будь-який день народження взагалі, ні свій, ні чужий, ні п'ятдесятий, ні шістдесятий» [4, р. 19].

Цей «аргумент від песимізму» слід сприймати серйозно. Якщо визнавати за щастям трансцендентний характер, його істотну залежність від стосунку людини до світу в цілому, та локалізувати його осідок в найглибшому ядрі особового ества, тоді щастя може видатися недоступним у світі, сповненому несправедливості. Тільки «щастя» у значенні егоцентричного самовдоволення, якому притаманна амнезія щодо лиха, може бути досяжне в такому лихому світі. Якщо людина перебуватиме в полоні метафізичного песимізму, кожна її радість буде позначена цим глибинним розпачем. Вона може виявитися «песимістичною» радістю, хай що це може означати.

Надлишок радості, характерний для справжньої святочності, закорінений в глибокому й обґрунтованому переконанні про фундаментальну *Доброту* скінченного буття, переконанні, що «в своїй основі *все, що є, добре, і добре, що воно є*» [4, р. 20]. Піпер наводить слова Ніцше, які передають суть того, про що йдеться: «Щоб радіти в

чомусь одному, треба потвердити все» [4, р. 20]. Не може бути справжньої радості ні в чому, якщо вона не черпає своєї сили з потвердження світу в цілому, з беззастережного «так», згоди людини на все творіння. Це універсальне потвердження світу в його цілості є субстанція святковості. Святкувати означає жити і черпати з цієї згоди на світ і існування в цілому, які виявляють свій *засадничо доброзичливий* характер щодо буття людини в кожній специфічній нагоді досвідчення нею радості.

На тлі цих роздумів можна збагнути слушність твердження Роберта Шпемана, що «щастя є справа уваги. Чимало речей можуть стояти йому на заваді. А тілесний біль, турботи і навіть приємності можуть йому зашкодити. Бувають, однак, моменти підвищеної уваги, коли життя збирає себе у цілість, [...] коли людина пробуджується і зауважує, що завжди була щаслива, що жити власне означає бути щасливим і що говорити про щасливе життя – це тавтологія» [8, с. 103].

Щастя нерозривно пов'язане із здатністю людини цінувати речі й дійсність у цілому. Біль і терпіння можуть набути значення лиш в тому разі, коли усвідомлювати їх як нагоду для пробудження людини до вищих цінностей і сприймати їх на тлі засадничої доброти буття. Щастя як досвідчення змістовності власного життя невіддільне від схвалення людиною реальності в цілому. «Життя є поцінування», вважає Честертон. Життя, побудоване на такому поцінуванні, – це життя щасливої людини.

Література

1. Шпеман О. Євхаристія. Таїнство Царства. – Львів: Свічадо, 2007. – 271 с.
2. Шпеман О. За життя світу. – Львів: Львівська Богословська Академія, 2000. – 47 с.
3. Frankl V. Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy / Trans. by Ilse Lash. – New York: A Touchstone Book, 1962. – 189 p.
4. Pieper J. In Tune with the World: A Theory of Festivity / Trans. by Richard and Clara Winston. – Chicago: Franciscan Herald Press, 1973. – 81 p.
5. Scheler M. Vom Sinn des Leides // Scheler M. Liebe und Erkenntnis. – München: Lehnen Verlag, 1955. – S. 29-68.
6. Solomon A. The Noonday Demon: an Atlas of Depression. – New York: Scribner, 2001. – 569 p.
7. Spaemann R. Happiness and Benevolence / Trans. by Jeremiah Alberg, S.J. – Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 2000. – 229 p.
8. Spaemann R. Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben // Spaemann R. Philosophische Essays. – Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1983. – S. 80-103.