

Віталій ДАРЕНСЬКИЙ

ЕТИКО-ОНТОЛОГІЧНИЙ СМИСЛ КАТЕГОРІЇ «ЩАСТЯ»

Слово "щастя" належить до тієї групи слів, які використовуються і в повсякденній свідомості, й у філософському дискурсі для означення однієї з основних характеристик цілісного життєвого стану людини. На жаль, поняття щастя в наш час дуже мало досліджується з філософської точки зору - саме як *екзистенціальна категорія*. Частіше за все щастя розуміється як суб'єктивний за своєю природою емоційний стан людини, й тому суцільно відноситься до предмета психології емоцій. Щоправда, щастя також розглядається і як етичне поняття в досить вузькому його розумінні, як правило, відірваному від фундаментальної філософсько-антропологічної проблематики. Однак така редукція смислу категорії щастя до її похідних - психоемоційних та етико-практичних - феноменів відвертає нашу увагу від її онтологічного осмислення в контексті універсальної сутності людини. А це, у свою чергу, збіднює і розуміння названих феноменів щастя в їх сутнісній повноті.

Отже, осмислення саме екзистенційної глибини категорії щастя, безпосередньо пов'язаної з онтологією людської істоти, виявляється вельми цікавим і суттєвим. Зрозуміло, що воно аж ніяк не може бути абстрагованим від конкретно-етичних і психологічних аспектів категорії щастя, й тому в цілому йдеться саме про аналіз етико-онтологічного смислу щастя як "екзистенціалу" людського буття. М. Гайдеггер, який запропонував останній термін, "не побачив" щастя серед ключових "настроїв" *Dasein*. Але *справжнє* буття людини виходить за межі індивідуалістичного абсурду *Dasein* - і тому щастя все ж таки існує не тільки на рівні примарних емоцій і бажань, але має і свою онтологічну глибину. Тому в класичній філософській традиції щастя розумілось, насамперед, як буттєвий стан людини й не зводилося лише до емоційних ефектів або етико-практичних імперативів. Щастя як мудрість (Сократо-Платонівське розуміння), щастя як "евдемонія" (версія Арістотеля), щастя як

"атараксія" або "апатія" у стоїків, щастя як задоволення в Епікура, не кажучи вже про розуміння щастя як вічного блаженства безсмертної душі в християнській філософії - все це саме онтологічні характеристики, сутнісно-буттєві ознаки певного стану людини. Звичайно, всі вони мали свої емоційні й етичні "кореляти", - але саме як форми щодо цього внутрішнього змісту.

З іншого боку, незмінний онтологізм у розумінні щастя в класичній філософії водночас припускав співіснування радикально різних конкретних "онтологій" щастя, які можна об'єднати у три типи. Перший, що домінує в античній і новітній філософській думці, можна визначити як *іманентний*, оскільки тут щастя розуміється як результат ефективної реалізації вже наявних в умовах тільки земного буття сутнісних сил людини (від розуму до чуттєвості), без врахування перспективи безсмертя душі й того стану, в якому вона може опинитися після смерті. Зрозуміло, що йдеться саме про домінування як типу, оскільки вже Сократо-Платонівське розуміння щастя, наскільки це взагалі можливо в рамках язичництва, відбувається "в горизонті" вічності. Другий тип може бути визначений, як *трансцендентний*, оскільки принципово орієнтує розуміння щастя на перспективу вічного життя, акцентуючи сприйняття земного життя як важкого випробування, сповненого спокус і страждань. Цей тип домінує у патристиці, він є необхідним моментом релігійної свідомості як такої, хоча завжди тією чи тією мірою (навіть і в патристиці) зрівноважується іншим, третім типом. Третій тип можна визначити як *субординаційний*, оскільки в ньому визнається наявність якісних ступенів щастя, які має пройти людина у процесі духовного зростання - від суто земного (іманентного) задоволення життям до *досконалої радості* (ή χαρά ή πεπρωμένη) (Посл. Іоанн. 1.4) у Богові, спасіння душі й дару вічного блаженства. Вимога досягнення досконалої радості, що неодноразово присутня в Посланнях апостолів, фактично є однією із християнських заповідей.

Останній тип має досить складний і навіть парадоксальний характер і тому потребує детальнішого розгляду. Ця парадоксальність двояка. По-перше, виявляється неможливим безпосередній і "безпроблемний" перехід від суто земного, самодостатнього у своїй завершеності щастя - до досконалої радості в Богові, у перспективі вічності, - він завжди необхідно опосередкований трагічним поруйнуванням, катастрофою цього первісно-інфантильного "щастя", станами відчаю, спустошеності,

нудьги тощо. Останні, аби не стати "нормальним" станом "нещасної свідомості", мають переростати в самозасудження й покаяння, в екзистенційну відкритість Божому Слову, через які тільки й можливий перехід до тієї радості, яка вже не залежить від емпіричних обставин життя й визначається виключно ступенем духовної зрілості людини. По-друге, навіть найменший досвід "щастя у перспективі вічності" починає радикально змінювати смислові й емоційні диспозиції світовідношення людини: тепер земне щастя дедалі більше починає визначатися не задоволенням від свого актуального життєвого стану й оточення, а реальним переживанням живого зв'язку з Богом і нетлінних глибин власної душі. (Причому, як правило, чим важче життєвий стан, тим гостріше, глибше й реальніше це переживання - "Чем глубже скорбь, тем ближе Бог".) Як писав у листах до мирян св. Феофан Затворник, "Будущее счастье, коим стараетесь утешить себя, какое это? Здешнее или загробное? Коли здешнее, то, конечно, от этого нечего ожидать. А если будущее, то не понимаю, как оно может быть неутешительно?" У цих рядках яскраво окреслено логічний зв'язок між трансцендентним і субординаційним уявленнями про щастя - останнє з них ґрунтується на живому передчутті життя вічного з Богом, яке може наповнювати людину справжнім щастям ще в житті земному, повному випробувань і страждань. З іншого боку, *sub speciae aeternitatis* виправдане, і є природним суто земне бажання щастя кожною людиною, про що св. Феофан в іншому листі зазначає: "Желание счастья совсем не лишнее слово. Весь свет бьется из-за него. Надо только так говорить: желаю, чтобы не прекращалось чувство счастья; а в чем оно, этого - этого решить, чай, не удалось еще никому. И те, кои всегда живут в Господе, не всегда счастливы. На земле не было его и не бывать ему. Это Бог даст в другом образе бытия. А здесь без хрену и редьки нельзя..."¹. Не можна не помітити загостреної парадоксальності автентично-християнського розуміння земного щастя. З одного боку, не треба шукати земного щастя, бо воно оманливе й химерне - натомість, шукаючи щастя вічного, ми по-справжньому втішаємося й на землі. З іншого боку, прагнення до щастя - великий дар Божий, адже без цього людина не шукала б спасіння. Нарешті (і це впливає з попереднього), треба завжди шукати щастя, - але саме тому, що ніхто не знає, в чому воно полягає - це примушує людину до постійного неспокою та нудьги, не дозволяє їй зупинитися, аж доки вона не знайде справжньої втіхи в Богові, Який є Любов. Фактично

св. Феофан тут висловлює щось на зразок Кантівських антиномій, які вирішуються, зрозуміло, не на рівні свідомості, а лише реальною практикою християнського життя й доброчесного, воцерковленого розуму.

У західній філософській традиції цікавими прикладами субординаційних концепцій щастя є, наприклад, трактат М. Фічіно "У чому полягає щастя, які воно має ступені, про його вічність"², а також етика раннього Канта. У лекціях з етики 1762-1764 років Кант дає конкретне визначення щастя, яке полягає в *ідеалі святості*. "Цей ідеал, - пише Кант, - передбачає не тільки найбільшу моральнісну досконалість - гідність мати щастя, а й найбільшу спонукальну силу, і нею є саме щастя, але не в цьому світі. Таким чином, ідеал Євангелія має найбільшу чистоту моральності, а також найбільшу спонукальну силу - щастя або блаженство... У цьому ідеалі все - у повноті, і це є найбільша чистота і найбільше щастя. Моральнісні принципи... означають наступне: ти маєш бути святим. Але, оскільки людина недосконала, то цей ідеал має і допоміжний засіб, а саме: божественну допомогу"³. Втім, пізніше, у "Критиці практичного розуму" поняття щастя втрачає цей смисл і вживається у своєму звичному розумінні - як просте задоволення від життя. "Чим більше, - зокрема, пише Кант, - розум віддається думці про насолодження життям і щастям, тим далі людина від істинної задовільненості"⁴. Розрізняючи "істинну задовільненість", тобто *радість духовну*, і щастя у звичному смислі цього слова, Кант повертається до традиційного слововживання, від якого, на нашу думку, не треба відступати для унеможливлення двозначностей і плутанини між секулярним та релігійним розуміннями щастя. Категорія щастя має вживатися саме для означення певної задовільненості земним життям, але для "щастя" у вічності й духовній радості існують свої, біблійні за походженням, терміни, які не можна, хоча б і метафорично, підмінювати секулярним.

Парадоксальність останньої із цитованих тез Канта більше розкриває свій глибинний смисл не в контексті його "категоричного імперативу", а, скоріше, в контексті наведених висловлювань св. Феофана Затворника. А яким чином "знімається" ця парадоксальність у реальному житті добре сказано в наступних міркуваннях С.Л. Франка над феноменом любові, який є центральним для християнської етики та світогляду: "...байдужий в якомусь сенсі щасливіший або, принаймні, спокійніший від того, хто любить, адже він вільний від турбот і хвилювань; не випадково грецька

філософська мудрість визнавала найвищим благом незворушність (атараксію) і нечутливість (апатію). У предметі любові багато чого нам може не подобатися, усвідомлюватися як недолік... бути пов'язаним із багатьма стражданнями і хвилюваннями... *Любов є щастя служіння іншому що осмислює для нас і всі страждання хвилювання, котрі нам завдає це служіння*" [Підкреслено мною - В.Д.]. До цього підкресленого і, на мою думку, надзвичайно вдалого визначення хотілося б лише додати, що любов, власне, і є тим надприродним "дивом", яке не тільки осмислює, а й *реально* перетворює страждання на щастя; а щастя, на відміну від інфантильного "задоволення" - це завжди результат *подолання страждань через любов*. Подібно до того, як гносеологічні антиномії Канта долаються вірою, так і парадоксальність щастя долається любов'ю. В обох випадках відбувається сутнісна реалізація людської свободи - перехід у нееоцентричний режим буття та свідомості, з його відкритістю надемпіричним реаліям духовного світу.

Отже, якщо християнська любов є позитивним наповненням і "зняттям" парадоксальності земного щастя, то її трагічний, навіть темний бік, проявляється в тому екзистенційному стані людини, який у філософській традиції набув назви "нещасної свідомості". Остання виникає на ранніх етапах, а також у кризових ситуаціях духовного зростання, або ще гостріше - в ситуаціях повної втрати релігійної "вертикалі" життя, але при збереженні енергії прагнення за межі повсякденності. Дослідження "нещасної свідомості", як відомо, було розпочате Гегелем і К'єркегором. Щодо первісно-інфантильного задоволення життям у межах пласкої повсякденності Гегель висуває жорсткий імператив - *"Розум повинен вийти з цього щасливого стану"* (інакше він втратить свою субстанційну гідність, залишаючись недорозвиненим, сплячим). Утім, виходячи звідти і втрачаючи первісну гармонію зі світом і самим собою, розум спочатку стає одержимим "божевільною зарозумілістю", яка "проголошує загальний порядок речей спотворенням закону серця та його щастя", а відтак, "замість небесно сяючого духу всезагальності знання та діяльності в нього входить дух землі, для якого має значення істинної дійсності тільки те буття, яке складає дійсність одиничної свідомості". Якщо ж при цьому така одинична свідомість зберігає в собі ідеал і "горизонт" всезагальності, вічності - то це лише поглиблює її "нещасний" стан, адже *"для нього самого... його реальна діяльність залишається злиденною, його насолода - скорботою, а їх позбуття у позитивному значенні - чимсь потойбічним"*⁶.

Характерно, що підрозділ "Нещасна свідомість" завершує розділ "Самосвідомість" у "Феноменології духу" і безпосередньо передує розділу "Абсолютний суб'єкт", у якому досліджується подолання негативної одиничності "розірваної" свідомості та сходження до її конкретно-всезагального змісту в єдності з Абсолютом, у процесі якого знімається і негативність даного "порядку речей". Для нашої теми важливо також, що у "Філософії духу" цей ентелехічний стан свідомості, в якому зняті як її власна негативна одиничність, так і відповідна негативність "порядку речей" визначається через поняття "щасливість" (Gluckseligkeit)⁷, а отже, можна стверджувати, що у філософії Гегеля міститься своєрідний гносеологічний еквівалент субординаційної концепції щастя та її парадоксів.

С. К'єркегор, попри свою загальну відразу до філософії Гегеля, дуже високо цінував його концепцію "нещасної свідомості" і навіть присвятив їй інтерпретації окреме есе під назвою "Найнещасніший". У ньому він, зокрема, пише: "Нещасний... той, чий ідеал, чий зміст життя, чия повнота свідомості, чия справжня сутність так чи інакше перебувають поза ним. Нещасний завжди відірваний від самого себе, ніколи не єдиний із самим собою. Але відірваний від самого себе може, очевидно, жити або в минулому, або в майбутньому часі"⁸. У порівнянні із власними визначеннями Гегеля неважко помітити, що данський мудрець акцентує саме ті аспекти "нещасної свідомості", які пізніше стануть предметом екзистенціального філософування. Це "відірваність" людини від своєї сутності та її часовість, сутнісна "розірваність" у часі як вираз розпаду цілісності душі, внутрішнього світу людини. На відміну від Гегеля, К'єркегор не вважає цей стан лише "побіжним моментом" у незворотному русі до возз'єднання з "абсолютним духом", а вбачає в ньому глибинне усвідомлення суті смертного існування людини. Однак треба зрозуміти, твердить К'єркегор, що саме таке усвідомлення й відкриває шлях до справжнього щастя, оскільки лише воно звільнює людину та її розум від влади цього світу і плінного життя. Тому "найнещасніший", за К'єркегором, парадоксальним чином, і виявляється найщасливішим⁹.

Екзистенціалізм XX століття, одним із сутнісних принципів якого був пошук онтологічного змісту емоційно-психічних станів людини, хоч як це дивно, майже не звертався до аналізу того стану, який має назву щастя. Навпаки, основним предметом екзистенціального мислення у всіх його напрямках були стани людського буття та свідомості, які загалом можуть бути визначені як "нещасні".

Екзистенціалісти, увівши у філософію багато понять з арсеналу буденної свідомості, відтворюючи їх первісний онтологічний зміст, чомусь "не помітили" такого звичного та важливого з них, як щастя. Це, у свою чергу, пояснюється тим, що вихідним предметом їх аналізу були кризові та конфліктні стани людини, стани "спустошеності" і втрати гармонії зі світом і людини самої із собою. Той стан, який повсякденна свідомість визначає як щастя, з "екзистенціальної" точки зору взагалі може трактуватися двояко. Це або стан інфантильної безпроблемності життя, який свідчить про незрілість і пристосуванство, або навпаки: стан остаточної зрілості, яка позитивно здолала спустошеність і трагізм життя. Однак останній визначається залежно від світоглядної орієнтації мислителя: або як граничний збіг екзистенції та трансценденції - в релігійних варіантах екзистенціалізму; або в атеїстичних - як "проект" (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр), "бунт" (А. Камю). В будь-якому разі поняття щастя виявляється "зайвим", хоча імпліцитно напевно мається на увазі як "емоційний корелят" названих кінцевих станів. (Характерно, що одне з досліджень філософії А. Камю має назву "Метафізика щастя"¹⁰, хоча в "арсеналі" самого філософа такої категорії немає.) Отже, не можна не зазначити, що радикальна акцентуація феноменів "нещасної", кризової свідомості в екзистенціалізмі, попри свою очевидну предметну обмеженість, дала цінний досвід розуміння перехідних і деструктивних станів душі, які є необхідними моментами становлення зрілої особистості, але в основному залишилися поза увагою класичної філософії.

У ХХ столітті найпоширенішим у філософії був "факторний" підхід до розуміння феномена щастя, прикладами якого є "феліцитологія" неопозитивіста О. Найрата, "конкордизм" В. Винниченка та концепція В. Татаркевича¹¹. Суть цього підходу полягає у дослідженні окремих факторів, що призводять до задоволення від життя, а також способів їх найефективнішого поєднання між собою. Витоки і сам принцип "факторного" підходу очевидним чином лежать у буденній свідомості, і тому його, власне, філософська "вага" є невеликою. Крім того, він може розглядатися як результат експансії "технократичного дискурсу", з характерною для нього «науково-інженерною картиною світу» в царину антропології й етики, з його намаганням "алгоритмізувати" всі феномени людського буття¹². У даному випадку така робота має певну прагматичну цінність, але для прояснення первісної сутності щастя дає дуже мало. Існують також і теоретичні побудови в рамках

технологій маніпуляції свідомістю та поведінкою людей з метою виникнення у них станів стійкого задоволення від життя, яке, втім, стає катастрофічно беззмістовним і формує ціннісно zdeградований тип особистості, примітивну "машину бажань" із редукованими або повністю заперечуваними трансцендентними вимірами своєї сутності. Для такої істоти, зрозуміло, слово "щастя" може означати не більше, ніж вдалий збіг життєвих обставин, за яких егоцентрична "машина бажань" не знає перешкод і працює з "повним навантаженням". Як іронічно писав із цього приводу Е. Фромм, "Щастя сучасної людини полягає у спогляданні нескінченних вітрин магазинів і придбанні усього того, що вона може отримати за готівку або в кредит"¹³. Своєрідним квазіфілософським еквівалентом такого типу людини і такого розуміння "щастя" є концепція "шизоаналізу" Ф. Гваттарі і Ж. Дельоза.

Навіть цей короткий огляд місця категорії щастя у філософській традиції свідчить про суттєвий розрив між загальноонтологічним рівнем розуміння та концептуалізації щастя й рівнем конкретно-життєвим, екзистенційним. Саме внаслідок такого розриву стає можливою його вульгаризація і "технологізація". Отже, на нашу думку, мало б велику плідність дослідження такої *конкретно-життєвої структури* самопереживання й діяльності людини, яка найбезпосереднішим чином містить у собі граничну "метафізику" щастя, а отже, завдяки цьому набуває *етичного* виміру як певна модель життя. Яким чином можна віднайти таку структуру? Має сенс, насамперед, звернутися до по-справжньому глибоких психологічних спостережень за феноменами щастя, які являють його онтологічну природу. Таких спостережень в історії людської думки багато, але серед них можна визначити два найпринциповіших і, водночас, - найпарадоксальніших.

Перше з них висловив ще Сенека: "Чим більше прагнеш щастя, тим більше від нього віддаляєшся"¹⁴. У XX столітті В. Франкл спробував дати цьому парадоксу науково-психологічну інтерпретацію. Він, зокрема, писав: "Досягнення цілі створює причину для щастя. Інакше кажучи, якщо є причина для щастя, то *щастя впливає з неї автоматично і спонтанно*. І тому *немає потреби прагнути щастя...* Більше того, *прагнути його не можна*. Адже тією мірою, якою людина робить щастя предметом своїх прагнень, вона робить його об'єктом своєї уваги. Але тим самим відволікає увагу від причини для щастя, і воно втрачається... Воно втікає від "гіперінтенції", як я це називаю. Ніде це так не очевидно, як у переживанні щастя: воно

має виникати, але не може бути викликаним навмисно. Щастя має з'явитися само, і ми маємо дати йому з'явитися. І навпаки, чим більше ми робимо його ціллю, тим менше у нас можливості її досягнути"¹⁵. Отже, за цим спостереженням, спростовувати яке наважиться хіба що дуже наївна людина, щастя є *дар*, який трапляється внаслідок певного режиму й культури життя, але аж ніяк не внаслідок прагнення *як такого*. Щастя є результатом "включення" якихось до кінця не зрозумілих і невідконтрольних свідомості феноменів самовідчуття людини, які виявляються "надлишковими" щодо її окремих інтенціональних структур свідомості. У цьому відношенні щастя подібне до християнського поняття *благодаті*. Якщо ж "прагнення щастя" є самозаперечувальним із психологічної точки зору, то, може, цей імператив має інший, суто етичний смисл? Така точка зору є загальноновизнаною, але, як ми покажемо далі, однобічною й оманливою.

Інше глибоке психологічне спостереження змістовно пов'язане з першим, але навіть поглиблює його. "Завжди треба чогось хотіти, аби не стати нещасним у своєму щасті", - писав ще Б. Грасіан¹⁶. Це всім дуже знайома річ, але що це означає? Це означає, насамперед, те, що щастя має характер не стану, а *процесу*, причому процесу глибоко парадоксального за своєю сутністю, який полягає у взаємодії протилежностей, одна з яких (переживання щастя) має домінувати, але не настільки, щоб остаточно знищити іншу, оскільки в цей момент зникне і вона сама. Перефразовуючи відомий вислів М. Мамардашвілі про людину, можна сказати, що щастя - це акт, а не факт. Як чудово довів свого часу Плотін, щастя не залежить від попереднього самовідчуття і тривалості його попередніх факторів, але завжди є суто актуальним станом¹⁷. До того ж, як бачимо, це така актуальність, яка необхідним чином має містити в собі самозаперечення та його іманентне подолання. Така природа щастя спонукає до роздумів щодо "природи" самої людини, її онтології як специфічної істоти.

Навіть якщо спробувати зрозуміти людину як суто природно-соціальну істоту, без будь-яких нетварних, трансцендентних вимірів, то пояснити названі особливості того, що вона називає своїм "щастям", можна лише за допомогою концепції сутнісної *незавершеності* людини, внаслідок якої вона і не може задовольнитися ніяким станом, навіть і найприємнішим у певний момент. Але саму незавершеність у рамках такого підходу можна "пояснити" досить умовно й не дуже переконливо - наприклад, як прояв незавершеності

еволюції суспільства і самої людини як "біологічного виду" (втім, і те, й інше - лише гіпотези). Натомість, у релігійному розумінні людини така незавершеність, - а звідси і специфіка її земного щастя - набувають принципового для неї значення. Людина в умовах свого земного життя є сутнісно, онтологічно незавершеною - оскільки вона ще не є спасенною і обоженою, ще не досягла вічного життя (а дуже часто цього і не бажає). А отже, ця неможливість досягнення остаточного й самодостатнього щастя в земному бутті, його необхідна опосередкованість моментами страждання та нещастя є проявом цієї глибинної онтології людини, і сама по собі вона *велике благо* для неї, оскільки не дозволяє людині зупинитися у самостановленні - і, або підніматися до спасіння, або деградувати до остаточної загибелі. *Tertium non datur*. Великим художнім символом у цьому відношенні є "договір" Фауста з Мефістофелем. Останній як представник темних сил згоден дати Фаустові будь-які земні можливості для задоволення бажань з однією лише метою, - аби той хоча б на одну мить відчув себе в земному бутті щасливим "абсолютно", без будь-якого присмаку нещастя та нудьги. І саме тому, що це йому насправді так і не вдалося, він і був спасеним.

Однак, людина не пасивно приречена на неможливість "абсолютного" щастя на землі, але, більше того, її сутнісна гідність вимагає *свідомо йти на страждання*, без яких вона не може по-справжньому відбутися як богоподібна істота, покликана до вічного життя. Хресні страждання Спасителя є не тільки абсолютним і недосяжним моральним взірцем, але й онтологічно задані людині як те, без *потужної причетності* до чого вона не може по-справжньому відбутися, не може народитися вдруге й назавжди. Отже, можна говорити про існування двох морально-етичних імперативів, що парадоксальним чином, але нерозривно пов'язані між собою. Перший вимагає: "Будь щасливим! Адже, щастя - це той стан людини, без причетності до якого вона просто не винесе свого земного життя". Другий вимагає: "Бережись оман земного щастя! Йди на страждання, бо без них не можна народитися для Царства Божого!" Можна сказати, що *щастя втримує людину від самогубства фізичного, а страждання - від самогубства духовного*.

Водночас, ці два протилежні стани можна зрозуміти не тільки антиномічно, а й як співвідношення двох *послідовних етапів* становлення людини. Щодо сутності першого з них є продуктивними такі міркування В.А. Малахова: "Якщо щастя... за самим своїм визначенням є певним задоволенням від життя загалом, цілком

очевидно, що людина не може бути щасливою, поки її існування залишається роздрібненим, розпорошеним на ті чи інші часткові функції, поки, виконуючи їх, вона сама постає як "частковий індивід" (К. Маркс). В основі такого роздрібнення людської цілісності можуть лежати як об'єктивні соціальні суперечності..., такі недоліки власне даної людської особистості, її нездатність зібрати себе воедино. Так чи інакше, можна твердити, що подібний розпорошений стан душі протилежний людському щастю"¹⁸. У цьому зв'язку вельми характерно, що у багатьох слов'янських мовах етимологія слова "щастя" розкривається через смисл "поєднання частин": це найяскравіше має прояв у російській, де слово *с-частье* безпосередньо відображає цю внутрішню смислову форму. (На жаль, в українській мові ця етимологія майже непомітна внаслідок фонетичного принципу відображення слів у письмі.) Отже, з точки зору структури людської психіки, категорія щастя тут набуває досить концептуалізованого визначення як такий стан, у якому її елементи не є "розпорошеними", але поєднані й гармонізовані, що, у свою чергу, передбачає наявність такого смислового та діяльнісного центру, який "збирає воедино" осмислений життєвий світ людини, її діяльність, свідомість і самосвідомість. А "розпорошений стан душі" виникає, насамперед, в ситуації відсутності в людині такого смисложиттєвого центру, або необхідних умов його діяльнісної реалізації. З іншого боку, цей центр руйнується також і тоді, коли стає абстракцією, відірваною від реальної життєдіяльності та спілкування з конкретними людьми, які б створювали насичене смислом життєве середовище людини. Цим пояснюється також і той факт, що, зазвичай, нещасний стан людини найсильніше проявляється у переживанні самотності (однак, зрозуміло, не *свідомої самоти*, до якої вдається людина саме з метою "зібрати себе воедино", тобто відновити у собі смисложиттєвий центр і чіткість інтенцій, що від нього походять). За своєю психологічною сутністю звичайний нещасний стан самопереживання людини виявляється, таким чином, станом *патологічним*, а саме - станом, який, зазвичай, визначається як *шизоїдний*. Справді, як пише Р.Лейнг, "термін "шизоїд" стосується індивідуумів, цілісність яких розщеплена у двох напрямках: насамперед, це - розпад його зв'язків із навколишнім світом, по-друге, порушення зв'язку із самим собою. Така особистість не може відчувати себе "разом" з іншими, "у себе вдома" у світі..., така людина відчуває себе не цілісною особистістю, а нібито "розщепленою" на різні частини"¹⁹. Отже, наскільки людське

"прагнення до щастя" є намаганням здолати такий патологічний стан свідомості та життєдіяльності, настільки він є абсолютно позитивним у моральнісному відношенні і, справді, може розглядатися як один з імперативів моральної свідомості.

Однак, ми не випадково вжили слово "звичайний", оскільки тут йшлося саме про таку "нещасність", яка є результатом безсильності, безвільності та низької духовної культури людини, яка не має абсолютних ціннісних орієнтирів життя, але аж ніяк не про страждання як результат свідомого моральнісного вибору. Взагалі має сенс розрізнявати "нещастя" як пасивний стан людини, у який вона потрапляє внаслідок життєвих обставин або власної глупоти, і страждання як змістовну моральнісну категорію, яка означає свідомий вибір людиною такої стратегії життя, у якій домінантою стає боротьба із власною гріховністю й така любов до інших людей, яка робить їх життєві тягарі - моїми. Отже, в останньому разі також наявна протилежність щастю, але саме *позитивна* протилежність, яка згодом обдаровує людину духовною радістю ще в земному житті та сподіванням життя вічного. Через страждання відбувається перехід до іншого якісного рівня людського буття та свідомості.

У цьому контексті феномен земного щастя може бути помисленим як *великий символ* того стану, в якому і для якого спочатку була створена людина - стану сутнісної повноти і блаженства райського буття. Якби людина не знала щастя земного, вона б ніколи не зрозуміла і Євангельської вісті про вічне блаженство, бо не мала б ніякого хоча б віддалено подібного досвіду, аби зрозуміти, про що там ідеться. Але для того, щоб перейти від символу до реальності, завжди треба пройти через смерть - в даному випадку через смерть щастя у страдданні. Щастя - це природний, "ентелехійний" стан нашої земної душі, якого вона завжди прагне, навіть і не замислюючись над цим. І тому це і про щастя також сказано: "Той, хто любить душу свою - загубить її; а той, хто ненавидить душу свою - врятує її у життя вічне" (Іоанн. 12: 25).

Утім, філософська совість не дозволяє зупинитися на рівні парадоксів, хоч би якими плідними та евристичними вони були; вона потребує сходження до такої сутності, яка б проявлялася і їх виникнення, і їх смисл, і їх результат. У даному випадку йдеться про те, що самозаперечувальний характер щастя і його символічність щодо вищого стану людського буття означає *похідний* характер щастя від чогось онтологічно суттєвішого, чогось такого, що визначає й наявні стани щастя/нещастя, і їх подолання через вільне страждання.

і сходження до вищого стану "довершеної радості". Цією первісною сутністю є *любов*, яка і може бути визначеною як такий екзистенційний стан, в якому людина долає власну "розщепленість" завдяки причетності до буття вищого, ніж вона сама - хоча б до *співбуття* з іншою людиною. А тому тільки любов до конкретної земної людини Здатна здолати "шизоїдний" стан "розщепленої" душі. І тільки любов до Бога та усього Його створіння долає "нещасну свідомість" людини, яка відчуває в собі безодню, яку ніщо земне й кінечне не може заповнити. Така любов уже означає подолання залежності від земного щастя, окреслює його сутнісну обмеженість.

Отже, етичний імператив щастя можна сформулювати так: *"Будь щасливіш для того, щоби більше любити, але не шукай любові лише для того, щоб стати "щасливим" .* Неістинне щастя призводить до самозакоханості й страху його втратити. Істинне щастя лише зростає від страждань. Істинним щастям є тільки таке, яке збільшує любов і спрагу щастя вічного.

ПРИМІТКИ

¹ *Многие советы святителя Феофана из Вышенского затвора* // Сост. проф. А. Бобров. Перизд. Спасо-Проварженского Мгарского монастыря, 1999. С. 645-646.

² Див.: *Фичино М.* В чем состоит счастье, какие оно имеет степени, о его вечности // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. М.: Наука, 1985.

³ *Кант И.* Из лекций 1762-1764 годов (на основе рукописей И. Гердера) // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль, 1987. — С. 572—573.

⁴ *Кант И.* Критика практического разума // Соч. В 6 томах. Т.IV. (Ч.I). М.: Наука, 1965. — С. 230.

⁵ *Франк С.М.* С нами Бог // Философия любви. Часть 2. Антология любви / Сост. А.А. Ивин. М.: Политиздат, 1990. С. 89.

⁶ *Гегель Г.* Феноменология духа // Соч. В 16 томах. — Т.IV. — М.: Наука, 1956. — С. 190; 200; 193; 123.

⁷ *Гегель Г.* Философия духа // Соч. В 16 томах. Т.III. М.: Наука, 1956. С. 281; 290.

⁸ *Киркегор С.* Несчастнейший. СПб.: Эйдос, 1991. С. 9.

⁹ *Там само.* С. 22.

¹⁰ Див.: *Nguyen-Van-Huy.* La metaphisique du bonheur chez A.Camus. — Neuchatel, 1962.

¹¹ Див.: *Татаркевич В.* О счастье и достоинстве человека / Пер. с пол. М.: Прогресс, 1981. — 368 с.

¹² *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 214-215

¹³ *Фрамм Э.* Искусство любить // Философия любви. Часть 2. Антология любви / Сост. А.А.Ивин. М.: Политиздат, 1990. С. 132.

¹⁴ Цит. за: *Татаркевич В.* Вказ. робота. С. 286.

¹⁵ *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 56; 330.

¹⁶ Цит. за: *Татаркевич В.* Вказ. робота. – С. 43.

¹⁷ *Плютин.* О том, увеличивается ли счастье со временем // Вопросы философии. 2003. № 9. – С. 163–165.

¹⁸ *Малахов В.А.* Этика: Курс лекцій. – 2-ге вид. – К.: Либідь, 2000. – С. 217.

¹⁹ *Нейнг Р.У.* Разделенное Я. Экзистенциальное исследование психического здоровья и безумия / Пер. с англ. – К.: Гос. библиотека для юношества, 1995. – С. 11.