



ДОБРО́ І ЗЛО́ Д. — одне з понять **моралі** та імперативно-оцінна категорія **етики**; абсолютна вселюд. цінність, причетність до якої наповнює життя людини сенсом; найвище благо, ціль цілей, гол. мета люд. життя. Деякі істотні грані категорії «Д.» виявляють шляхом її протиставлення категорії «З.», з'ясування їх істот. відмінностей та необхід. взаємозв'язку. Д. є самоцінним, не засобом для досягнення ін., локал. цілей. Уявлення про Д., розуміння його феномену перебувають в орган. взаємозв'язку з ідеалами суспільства й особистості. На відміну від прекрасного, яке теж є абсолют. вселюд. цінністю, що адресується людині у формі худож. образу, Д. являється нашій свідомості у натурал. вияві. Розуміння, спосіб тлумачення й аргументація природи й сутності Д. і З. істотно впливають на визначення ін. категорій етики та етичну концепцію. У категоріях «Д.» і «З.» найповніше виявляється специфіка моралі; Д. окреслюється морал. феномен — власне морал. аспект люд. діяльності, духовне життя особистості, її поведінки, взаємин між людьми, її ставлення до природи. Таємницю природи і сутності Д. часто намагалися розкрити за допомогою категорії «щастя»; Д. ототожнювали з ним, вважаючи істот. моментом у структурі щастя або тим, що сприяє його досягненню. Д. тлумачиться і як людяність, що реалізується у відповід. вчинках людей, виявляється у їх чеснотах. Поняття «Д.» є результатом осмислення проблем співвідношення інтересів соц. спільнот і окремої особи, справедливості, можливостей самовдосконалення людини як особистості, усунення причин, які принижують гідність людини, обмежують можливості її самореалізації. Історично перші уявлення про Д. збігалися з уявленням про благо, прагмат. цінності. Це зумовлено синкрет. характером способу буття первіс. людей, їх свідомості.

Ототожнення Д. з благом зафіксовано у виразах «нажити добра», «розтринькати добро, нажите батьками» та ін. Феномен Д. поступово виокремлювався зі сфери блага. Платон вважав «більшими» благами морал. чесноти людини. Аристотель створив класифікацію благ. Стоїки поділяли все існуюче на благо (Д.), З. і байдуже (адіафора). Добродієвість розуміли насамперед як знання Д. і З. Добродієсна людина діє відповідно до природ. законів, логосу, добровільно підкоряється долі і водночас переконана у своїй автономності. У підсумку Д. тлумачили як добродієвість, що виявляється у стані апатії, безпристрасності, байдужості, атараксії. У реліг. концепціях природи і сутності моралі, зокрема й у християнських, Д. протиставлено прагматич. цінностям повсякден. життя; тлумачиться як втілення божествен.

волі, адекватність волевияву людини системі відповід. реліг. догматів. У Новий час, коли корисність, прагмат. цінності стали домінуючими, Д. знову стали ототожнювати з благом. На думку Б. Спінози, людина керується не морал. законом Д., а прагненням до самозбереження і влас. вигоди. Ідеї утилітаризму та відвертого егоїзму проповідував Т. Гоббс. П.-А. Гольбах та Дж. Бентам ототожнювали Д. з користю. Користь, на думку Дж. Бентама, — єдина ціль і норма поведінки, основа люд. щастя. Заслугою І. Канта є спроба з'ясування специфіки моралі. На відміну від ін. теоретиків моралі, за твердженням яких категорії «Д.» і «блага» логічно передують поняттю «належного» і визначають його, І. Кант вважав «обов'язок» фундам. поняттям етики, завдяки якому з'ясовують зміст поняття «Д.»: Д. — те, що відповідає належному. Прагнучи виявити специфіку морал. феномену, І. Кант оголосив мораль тим, що перебуває поза будь-якою доцільністю і не служить практ. потребам та інтересам людей. Людина має виконувати свій обов'язок заради самого цього обов'язку.

Згідно з «категорич. імперативом» І. Канта, людина має діяти відповідно з такою максимою, керуючись якою вона в той самий час могла побажати, щоб ця максима стала всезаг. законом. Ґ. Гегель вважав категорію «Д.» одним із заг. визначень абсолют. Духу. Прагнучи обґрунтувати клас. характер моралі, марксизм ігнорує чи (щонайменше) недооцінює її заг.-люд. характер, що виявляється у тлумаченні категорії «Д.». Так, на думку Ф. Енгельса, уявлення про Д. і З. так змінювалися від народу до народу, від століття до століття, що часто суперечили одне одному. Англ. філософ Дж.-Е. Мур проголосив більшість існуючих концепцій натуралістичними і дотримувався думки, ніби Д. є простою сутністю, яку не можна визначити через ін. поняття. В умовах утвердження принципу плюралізму, толерантності, «діалогіч. налаштованості», «звернення до іншого» наполягати на можливості однознач. визначення категорії «Д.» нераціонально. Разом з тим ще більш нераціонально, негуманно, а часто й злочинно ототожнювати Д. зі З. Не можна погодитися і з відверто агностич. концепціями природи і сутності Д., які підривають віру в можливості людини, її розум, здатність діяти по-людськи.

М. Ґ. Тофтул

В укр. мові слово «Д.» використовують на позначення всього, що покращує життя людей (добробут) та у морал.-етич. сенсі. Розуміння Д. як матеріал. і духов. добробуту — складова частина світорозуміння різних суспільств (від первісних до сучасних); це також стосується як реліг., так і розумово обґрунтов. етик. У

розумово обґрунтов. етиках поняття «Д.» і «З.» є засадничими; з'ясування їх змісту потребує вивчення етич. концепцій, пов'язаних із філос. напрямками. Спочатку розглянемо розуміння Д. як добробуту: Д. — речі, події, процеси, дії людей, які покращують життя, роблять його щасливим. Словом «злий» позначають люд. дії та поведінку, які безпосередньо чи опосередковано спричиняють фіз. або духовні страждання. «Доброму» протиставляють усе, що безпосередньо чи опосередковано спричиняє страждання: це оцінюють як недобре, погане, лихе (мають на увазі будь-яку обставину чи подію — природну, сусп., сімейну, особисту). Іменники «Д.» і «З.» використовують переважно у збір. значенні. Словом «Д.» у звич. укр. мові позначають ті засоби до життя, якими володіє людина. Цьому відповідає використання слова «добробут», яким позначають ступінь забезпечення засобами, які покращують життя, — природні обставини (напр., збереження життєпридат. середовища), засоби, продукти виробництва тощо. Екон. смисл. відтінок є важливим у значенні слова «добробут», хоча поняття доброго життя (буття) стосується також псих.-духов. стану осіб і люд. колективів. Слова «зле» чи «З.» використовують тільки для оцінки люд. дій і поведінки. При цьому припускають, що за добрими чи злими діями людей приховані їхні псих.-духовні особливості — характер, духовна конституція. Мають на увазі сталі псих.-духовні особливості осіб (люд. колективів), наявність яких дозволяє оцінювати людей як добрих або злих. Прикметник «злий» використовують також для характеристики окремих дій чи реакцій осіб, яких не вважають «злыми»: такі дії (реакції) можуть бути зумовлені тимчасовими нерв.-псих. станами, зокрема спровокованими діями ін. Злість, як і агресивність, може бути спровокованою (свідомо чи несвідомо) емоц. супроводом дій захисту чи самозахисту, — на противагу тій доброті, що ослаблює волю, робить людину беззахисною перед З. (див. [Агресивність і толерантність](#)). У правовій оцінці йдеться про свідоме перевищення дій, необхід. та достат. для самозахисту. Будь-яка несправедливість, поєднана з жорстокістю, здатна спричинити стан озлобленості, аж до стійких патологічних змін у психіці: послух і терпіння у ставленні до несправедливості може змінюватися руйнів. вибухом гніву та насильства. У сучас. демократ. суспільствах можливість висловлювати незадоволення наявним станом речей та оцінювати його під кутом зору справедливості — основа відповід. практик (зокрема політ.), націлених на попередження агресив. колектив. дій. Дія механізмів своєчас. зняття соц. напруги більшою чи меншою мірою підважена у незрілих демократіях (до них відносять пострадянські): знижене почуття відповідальності у впливових політ. еліт, які зловживають ослабленою здатністю народу контролювати владу (зокрема використовуючи технологію «поділяй і володарюй»), тільки посилює соц. напругу. Біль та

страждання є неминучим супроводом люд. життя. Різновиди страждань — тілесні (фіз.) та псих.-духовні, що взаємно пов'язані. Деформації «нормал.» ставлення до страждання маємо у випадку псих. патологій (мазохізм, садизм, садомазохізм). Ці патології визначають як одержання особою «задоволення» від завдання страждань собі чи іншим, але у даному разі йдеться про специфічні види задоволень. Ці патології вивчають у психології та психіатрії; у філософії такі дослідж. дозволяють краще з'ясувати певні аспекти філософії духу та колектив. ментальності. Взаємодія задоволення і страждання є предметом вивчення у неврології та психології — особливо у «глибин.» психології (З. Фройд, К. Юнг, Е. Фром). Словом «жорстокість» позначають переважно усвідомлене необхідне завдання страждання — на противагу страждання, необхідного для попередження ще більшого страждання чи ж для врятування життя. Дискусії стосуються достатності тих підстав, на які спираються докази необхідності завдання таких страждань. Хоча біль виконує корисну функцію (є симптомом захворювання), у медицині докладено знач. зусиль для блокування необхід. болю. Однією з проблем у мед. етиці є вибір між поцінуванням життя (як засадничої, найвищої цінності) і вимогою гуман. ставлення до людини, полегшення страждань. До таких проблем належить проблема [евтаназії](#). Крім пересторог, пов'язаних зі зловживаннями, йдеться також про етичні оцінки (у мед. етиці від часу Гіпократова обов'язок лікаря визначають як врятування життя). У мед. етиці є низка ін. проблем, пов'язаних із вибором суворих альтернатив (напр., необхідність вибору між врятуванням життя матері-породілі чи дитини). З проблемою евтаназії в етич. відношенні споріднена морал. оцінка самогубства (у християн. етиці позбавлення себе життя вважається гріхом). Рівень самогубств у суспільстві залежить не тільки від рівня матеріал. добробуту, скільки від духов. стану суспільства (високий ступ. соц. несправедливості, втрата смислу життя тощо). Зростання кількості самогубств у сучас. Україні спричинене не тільки безвихід. ситуацією багатьох людей під кутом зору добробуту, а передусім морал. станом суспільства, породженого олігархізацією та поєднаною з нею корупцією. З поцінуванням життя пов'язана заборона смерт. кари, до чого схиляються щодалі більше законодавців у різних країнах світу. Заборону смерт. кари можна розглядати як засіб застереження від суд. помилки, але осн. мотив — поцінування життя як самоцінності. Особливо тяжким злочином у сучас. міжнар. праві є фіз. знищення груп людей за певною ознакою (расовою, етнічною, соц. тощо) — [геноцид](#), який часто визначають як злочин проти людяності або людиноненавистництво. Але таке пояснення природи геноциду є хибним в своїй основі, бо ототожнює геноцид з мізантропією — явищем псих.-духов. порядку, що стосується окремих особистостей із псих. відхиленнями, аж до явно патологічних. Джерела

геноциду ідеологічні: культивування ненависті до певної групи людей, що відрізняється якимись ознаками — біол., реліг., культурними та ін. В Україні 20 ст. цілеспрямоване знищення укр. селянства як осн. носія самобут. укр. культури було націлене на знищення укр. нації. Різні види геноциду мотивовані агресив. ідеологіями, які безперечно мають бути об'єктом критики і правової заборони. Розуміння природи геноциду посилює його критику, адже тієї ж самої мети прихильники агресив. ідеології можуть досягати з допомогою ін. засобів, не обов'язково шляхом фіз. знищення певної групи людей. Напр., знищення певного етносу чи нації може досягатися шляхом культурної асиміляції, яку здійснюють з допомогою інформ. технологій, націлених на формування зневаги до влас. етнічних ознак тощо (див. [Етноцид](#), [Шовінізм](#)). Спорідненим з геноцидом за мас-штабом каліцтв і вбивств є тероризм. При цьому часто маємо справу з виправданням держ. тероризму шляхом звинувачення в тероризмі тих, хто змушений захищатися від нього (напр., у Чечні). До того ж держава здатна не тільки інспірувати (підбурювати) терорист. дії тих, хто змушений захищатися від держ. тероризму, а й «створювати факти» терорист. дій з боку тих, хто чинить опір. У випадку військ. боротьби УПА держава створювала особливі загони, які зовні нагадували бійців УПА і чинили вбивства серед населення. У сучас. праві в центрі уваги перебуває усунення необхід. страждань, пов'язаних із покаранням. Жорстокість у ставленні до в'язнів є однією з проблем у різних країнах світу (включаючи Україну). Проблема страждань, пов'язаних із покаранням, — предмет гострих дискусій також у педагогіці: які різновиди покарань дітей припустимі як засіб виховання? У руслі етики, зорієнтованої на поцінування життя, лежить осуд жорстокого ставлення до будь-яких живих істот. Охарактеризоване вище розуміння Д. і З. під кутом зору протиставлення добробуту й страждання стало джерелом морал. уявлень у світорозуміннях первіс. суспільств. Із цим пов'язані культи сонця, води, народження та відродження тощо. Поцінування життя і щастя, на противагу смерті й стражданням, стало складником зрілих релігій та реліг.-філос. учень. Будда зневажав теорії, не націлені на полегшення люд. страждань. Христос запровадив практику милосердя і благодійництва, що стало важливим напрямом діяльності християн. Щоправда наголос у християнстві на духов. первні життя став джерелом не тільки аскетизму (аж до самокатувань), а й жорс-токних практик (полювання на відьом, переслідування науковців тощо). Серцевину багатьох етич. вчень складає поцінування життя, життєвих радощів, щастя, задоволення (див. [Гедонізм](#)). Такі етичні вчення проходять крізь усі періоди зх. філос. традиції — від античності до сучасності. Показовою у 20 ст. є етика А. Швайцера з її принципом благоговіння перед життям. В опозиції до них перебувають ті, які підкреслюють духов.

первінь життя: такі етики оцінюють задоволення і щастя під кутом зору їхнього місця в духов. структурі особистого чи колектив. життя. Розгляд різних етич. концепцій під кутом зору опозиції тіло-душа дає широкий спектр зміщення наголосів. Це стосується навіть гедоніст. етик: лише у вульгар. епікуреїзмі («свиня з гурту Епікура») тілесне задоволення вважали самоцінністю. Утилітарист. формула «якомога більше Д. для якомога більшої кількості людей» не означає, що Д. в утилітаризмі розуміють як винятково матеріал. добробут (утилітаризм містить також поняття «якості задоволення»).

Етичні концепції можна розташувати між двома полюсами. З одного боку, — поблажливе ставлення до потреб і бажань, бо суворі заборони (табу) розглядають як джерело псих. та морал.-духов. патологій. Найвиразніше цей напрям мислення представлений З. Фройдом і у течіях неофройдизму. З цим пов'язана орієнтація на «звільнення» тілесності (зокрема сексуальності) від надмір. тиску соц. норм. У цьому руслі перебувають сучасні «філософії тілесності» як складник феміністично зорієнтов. етик. Цьому напрямку мислення протистоять психол., антропол. та етичні теорії, які наголошують на тому, що в «природі» людини не існує вбудованих регуляторів для обмеження інстинктів. Тому задоволення потреб у людей здатне зазнавати зміщення у бік зловживання, зокрема і в спотворених формах. Адже псих.-духовне (свідомість, віра, розум, уява, почуття), взаємодіючи з тілесним, породжує перебільшені чи спотворені різновиди задоволення біол. потреб. З ін. боку, потреби та інстинкти здатні перетворювати духовні явища на засоби самоутвердження. З цього погляду людину оцінюють як «дефіцитну» тварину. Аристотель вважав, що передусім розум здатний протидіяти зростанню бажання задовольняти певні потреби у надмірності та спотворенні (задоволення від їжі — в об'їдання, дбання про достаток — у жадібність, економність — у скупість). Усвідомлення людини як істоти, поведінка і спосіб життя якої позбавлене внутр. («природ.») регуляторів, спонукало до суворих реліг. чи раціонально обґрунтов. етик, які утворюють полюс, протилежний до гедоніст. етик. Між ними розташовані етичні концепції, які прагнуть виробити серединну, помірковану позицію.

Використання слів «Д.» і «З.» в морал.-етич. значенні частково збігається, але водночас суттєво відрізняється від понять «Д.» та «З.» під кутом зору забезпечення добробуту. Мораль — частина культури, створеного людьми світу, припасованого до природ. оточення. Людина — це істота, поведінка і спосіб життя якої визначають не стільки природні чинники, як ті правила (норми), які є одним із важливих складників культури (це істота, яка керується правилами). Такі правила пов'язані з певним способом світосприймання і світорозуміння, які до появи розумово обґрунтов. світорозуміння були переважно релігійними. Звичай включали не лише

норми, що визначали спосіб життя та поведінки людей, а й естетику побуту. Проте в усіх істор. суспільствах, культурах, цивілізаціях знаходимо жорстокі (з сучас. погляду) звичаї. Жорстоке ставлення до певних груп людей — біол. (діти, жінки), соц. (раби, слуги, кріпаки), реліг. (касти, іновірці) — предмет істор. та антропол. дослідж. Оскільки дотримання жорстоких звичаїв вважали Д., а їх порушення — З., то наявне розходження з вище розглянутим поняттям «Д.» як чогось протилеж. стражданню. Відзначимо деякі заг. аспекти, пов'язані з використанням термінів «Д.» і «З.» в етич. вченнях. До таких належать: а) критика визначення понять «Д.» і «З.» як різновиду бінар. протиставлень (визначення Д. через протиставлення З.); б) дискусії, що стосуються Д. як вершин. поняття (*summum bonum*) в етич. системах; в) розгляд понять «Д.» і «З.» під кутом зору філософії цінностей та метаетики; г) проблема взаємозв'язку особистого і спіл. Д. Один із напрямів критики визначення Д. і З. як бінар. протиставлень полягає в наголосі на відносності цих понять в окремих осіб та у різних культурах, у різні істор. періоди, започаткований у зх. філос. традиції софістами, а далі проходить крізь історію зх. філософії. У сучас. філософії цю проблему переважно розглядають у контексті філософії цінностей, виокремлюючи в ній два аспекти: по-перше, наскільки поняття «Д.» і «З.» в усіх істор. та сучас. суспільствах містять елементи універсального та відмінного (маємо справу зі співвідношенням етич. універсалізму й етич. релятивізму); по-друге, як співвідносяться об'єктивне та суб'єктивне в поняттях «Д.» і «З.» (див. [Аксіологія](#)). Із визначенням Д. і З. шляхом протиставлення пов'язане питання, чи З. у цьому протиставленні є простим запереченням Д. (тобто є суто негатив. поняттям), чи терміном «З.» позначаємо різновид буття? Це загальніша проблема, що стосується визначення також ін. засадн. філос. понять з допомогою бінар. протиставлень, — буття і небуття, істина й хиба, красиве та огидне. Аристотель вважав, що за ознакою доброго і злого не можна поділити все, що існує, та люд. дії на чітко розмежовані протилежні світи. Адже багато речей самі по собі є ні добрими, ні поганими (злими): все залежить від того, для якої мети їх використовують. Страх сам по собі є ні добрим, ні злим: усе залежить від того, як до нього ставиться людина. З емпірич. підходу Аристотеля до розуміння Д. (на противагу абстрактно-теор. розумінню Д. у Платона) впливає, що люд. дії можуть бути добрими чи злими залежно від того, в якій ситуації людина діє (оскільки одна і та ж дія у різних ситуаціях може мати різні наслідки). Звідси наголос у Аристотеля на понятті «мудрості» як доречності, урахуванні ситуації, в якій ми діємо. Стоїки розуміли Д. (чесноту) як характеристику внутр. духов. світу людини. Звідси розрізнення добрих людей як внутрішньо добрих і тих, яких вважають добрими у даному суспільстві. Те, що люди вважають добрим, не обов'язково є насправді добрим. До всього,

що є зовнішнє (все зле чи таке, що може бути як злим, так і добрим) потрібно ставитися байдуже: навіть до З. не варто ставитися пристрасно, з ненавистю. Звідси принцип апатії: не піддаватися пристрасті. Такий підхід у крайніх версіях призводив до утримання від будь-якої дії, оскільки будь-яка дія — вихід у зовнішнє. А тому дія як спосіб здійснення внутр. чесноти уже не рівноцінна з нею, адже її наслідки часто не залежать від задуму діяча. Однак такий погляд схиляв до утримання від дій, оскільки їх наслідки не можна передбачити. У деяких давніх релігіях, напр., зороастризмі та маніхействі, Д. і З. вважали радикально протилеж. первнями буття: у такому разі все буття розглядали як арену боротьби двох сил чи двох богів — доброго і злого. У зрілих монотеїст. релігіях гостро постало питання, що таке З. і чи володіє воно буттям, незалежним від Бога? У християн. теології св. Августина, який пережив вплив маніхейства, прийшов до висновку, що З. не володіє незалежним від Бога буттям, тобто воно рівнозначне небуттю. Адже, з його погляду, З. є наслідком відхилення волі людини від волі Божої, тобто З. є суто негатив. поняттям. Відповідно, Августин не вважав, що тіло людини є джерелом З.: з його погляду, З. є явищем духов. порядку. В ін. християн. теол. концепціях визнають відносну незалежність З. — у тому розумінні, що воно має певну силу, закорінену в особливостях люд. душі. У християн. антропології і теології гріховність вважають необхід. складником природи людини (символічно це представлене оповіддю про «гріхопадіння» людини). Милість Бога полягає у визнанні суверенності людини, визнанні її як вільної істоти, наділеної особливим даром — здатністю не тільки розрізняти Д. і З., а й робити вибір на користь Д. Але З. не тільки щось негативне (напр., як наслідок ослаблення віри), а представлене людині у вигляді спокуси та омани: людина піддається силі З. тому, що не докладає зусиль, щоб розпізнати З. за ілюзор. масками Д., або ж не виявляє волі, щоб не піддаватися спокусі. У просвітн. та позитивіст. філософії 17–18 ст., з її наголосом на ролі розуму і пізнання, З. розглядали як наслідок нерозум. ставлення до влас. природи (до інстинктів) — тобто воно є наслідком хибного розуміння особистих і колектив. потреб. А тому шлях до звільнення від сили З. вбачали у розумі та просвіті. Але Ж.-Ж. Руссо започаткував погляд, що людина від природи добра, а цивілізація її псує; відповідно, розум, який породив цю цивілізацію, сам здатний бути носієм З. У філософії *романтизму* душу людини стали розуміти як безодню: її глибини недосяжні для прояснення шляхом пізнання. Не стільки наголос на «невинності» природи, як на складності духов. життя людини — характерна ознака романтизму. Нескінченна глибина люд. душі робить марними намагання ясно розділити джерела доброго і злого в ній. З. у люд. душі обирає нові маски і веде свою гру з людиною. Цій грі протистоїть туга людини за ідеалом, який, внаслідок своєї нескінченності, є недосяжним. У пізньому нім.

романтизмі наявні спроби схоплювати маски З. символіч. засобами. Звідси інтерес до символіки З. у фольклорі (це бачимо також у творчості М. Гоголя, який зазнав впливу пізніх романтиків). Нескінченність ідеалу прирікає духовно зорієнтовану особистість на постійне невдоволення досягнутим. Звідси романтич. образ духовно зорієнтованої людини як страждал. особистості. І. Кант розумів Д. під кутом зору обов'язку. У філософії Г. Гегеля наявна критика визначень понять шляхом бінар. опозицій, у яких протиставлені поняття чітко розмежовані (він вважав це особливістю традиц. метафізики). Натомість Г. Гегель наголосив на діалект. взаємопов'язаності будь-яких протиставлених понять, які слід розглядати в істор. контексті. Істор. релятивізму в розумінні Д. уникав, бо історію духу розглядав як націлену на досягнення Абсолюту (як шлях богопізнання). Більш радикал. критика визначення понять шляхом бінар. опозицій — у філософії постмодернізму (напр., у Ж. Дерриді). Використання терміна «Д.» для позначення вершин. поняття (summit bonum) започатковане Платоном — анатон як ідея, що завершує ієрархію всіх ідей (М. Гайдеггер критикував таке тлумачення ідеї Платона як наслідок впливу християнства). Аристотель прийшов до поняття «вищого Д.» через розуміння кінц. Д., на противагу Д. як засобу досягнення інструм. Д. Але його етика містить два відмінні принципи: ідеал щасливого життя (евдаймонії) та принцип самореалізації — як наявність внутр. ідеї, яку прагне зреалізувати все, що існує. Але принцип самореалізації суперечить визнанню Аристотелем того, що людина не природна, а звичаєва істота. Тому принцип самореалізації можна застосовувати до людини із застереженнями: самореалізація людини є доброю, коли йдеться про потенційно добрі схильності (здібності), але здійснення деяких ін. природ. схильностей людини може стати джерелом З. Для філософії цінностей та етич. концепцій 20 ст. характерна відмова від радикал. протиставлення кінц. та інструм. Д.: у багатьох випадках Д. може виступати засобом і самоцінністю (напр., профес. діяльність особа може цінувати не тільки як засіб забезпечення себе добробутом, а водночас під кутом зору смислу життя). Поняття «вищого Д.» переважно розглядають як найвищу цінність в ієрархічно побудованих етич. системах. Ознаки такої ієрархічності — у Платона, неоплатоніків, християн. етиці. У зрілих монотеїст. релігіях втілення вищого, абсолют. Д. — Бог. У більшості зрілих монотеїст. традиціях Бога розуміють як втілення вищого Д., «святості», яку протиставляють гріховності. У різних релігіях розуміння святого та гріховного відрізняється. У християн. теології Бога переважно мислять втіленням Св. Духу; саму святість (відповідно до апофетич. богослов'я) розуміють як трансцендентну «сутність»: її не можна схопити в ознаках та поняттях, пристосованих для розуміння земного світу. Але Св. Дух є не тільки чимось понадсвітовим, трансцендентним, а має

позитив. зміст, поширюється на створений земний світ, оскільки є джерелом його смислу й доцільності. Для людини як земної, гріхов. істоти звільнення від гріха (спасіння) — нескінченна дорога вгору до нескінченної досконалості Св. Духу. Але така дорога не обов'язково означає відречення від світу, оскільки в християнстві дорога до Бога означає любов до ближнього. Тому визнання віруючої людини святим потребує відповідності його життя низці вимог, до яких у християнстві відносять силу віри, смирення і покаяння, правдивість, любов до ближнього, добродійність. Попри збіги у розумінні святого й гріховного в релігіях, з одного боку, та розумово обґрунтов. етиках, з ін., між ними існують суттєві відмінності (див. *Релігія*). У філософії 20 ст. спостерігаємо тенденцію відмови від ієрархічно побудов. етич. систем, у яких різновиди Д. займали б цілком визначене місце.

З'ясування того, як пов'язане чи має бути пов'язане особисте та спіл. (колективне) Д., лежить у площині проблеми особа-спільнота (суспільство). Етич. аспект проблеми ставав актуальним у міру того, як у політ. та правовій філософії забезпечення колектив. Д. стали розглядати під кутом зору здійснення ідеалу справедливості. В антич. політ. філософії (починаючи від Платона) осн. мета політики — забезпечення добробуту міста-держави на засадах мудрості-справедливості. Гол. перешкодою у досягненні такої мети була більша зацікавленість людей у забезпеченні особистих та групових інтересів (сім'ї, родичів, племені, соц. групи) на противагу колектив. добробуту. Йдеться про певний тип суспільств: віддання переваги частковому (особистому чи груповому), а не заг. Д., що не характерне для общинно-племін. суспільств. Платон започаткував традицію провід. ролі професіоналів в упр. суспільством заради забезпечення спіл. Д. (ідея «філософа на троні»). Він вважав, що пізнання ідеї Д. не відрізняється від пізнання ін. ідей; звідси провідна роль знавців, експертів у визначенні того, що таке Д., і яким чином можна забезпечити спіл. Д. у місті-державі. Щоб відсікти вплив часткових інтересів в управлінцях, вони повинні одержувати особливе виховання (зокрема не можуть створювати сім'ї — осн. чинника корупції). Намагання заблокувати вплив часткових інтересів на розуміння спіл. Д. проходить крізь зх. політ. філософію: у 20 ст. у видозміненій формі його знаходимо у понятті «завіси незнання» у теорії справедливості Дж. Роулза, у понятті ідеал. комунікат. спільноти Ю. Габермаса та ін. Теорія Платона стала джерелом голістич. соц. інженерії, оскільки пропонує розуміння поліса як цілого і визначає місце та функцію кожної сусп. верстви у цьому цілому. У пізніх діалогах Платон наголосив на важливій ролі законів. Оскільки в теорії Платона знавці визначають, що має бути Д. для кожної сусп. верстви, то розуміння спіл. Д. не залежить від розуміння Д. окремими особами та сусп. верствами. Ця ідея «ощасливлення зверху» стала об'єктом критики. Але за тим стоїть важлива про-

блема: чи можлива послідовна політика, яка б ураховувала розуміння окремими людьми і верствами Д., якщо люди по-різному розуміють Д. (включаючи спіл. Д.) або ж розуміють його під кутом зору забезпечення особистих чи групових інтересів? Адже переважання таких інтересів неминуче вступає в суперечність з потребою забезпечення спіл. Д., що призводить до хаосу. Щоб відвернути таку загрозу, постала низка концепцій — договірна, демократ., консервативно-елітарна, класова (К. Маркс). Демократ. концепцію можна означити як націлену на знаходження динам. компромісу між більшістю і меншістю, між особистим та сусп., між елітарно-профес. і масовим (див. [Демократія](#)). Але демократія приховує загрозу зміщення до хаосу — у міру того, як закони (прийняті більшістю в парламенті) відображають певні групові інтереси, чи коли виконання законів підпорядковують особистим і груповим домаганням. Високий рівень корупції в сучас. Україні свідчить про наявність очевид. тенденції зміщення демократії в бік хаосу, коли задоволення особистих і групових інтересів підважує забезпечення спіл. Д. У поясненні цього звертаються до аналізу істор.-політ. та ментал. передумов: короткочасне існування в минулому Української Держави, нац. і правовий нігілізм, успадкований від Рос. імперії та комуніст. режиму. Загалом нездатність до єднання заради забезпечення спіл. Д. нації, протиставлення осіб і груп (Олег Ольжич позначив це як «дух руїни») свідчать про успадкований стан ментальності. Звідси гострота проблеми забезпечення спіл. Д. укр. нації, яке б узгоджувало часткові та заг. інтереси на основі елементар. вимог справедливості, втілених у відповід. законах і діяльності

засадн. політ. та адм. установ. Осн. передумова забезпечення спіл. Д. укр. нації — долання нац. і правового нігілізму в мас. свідомості. При низькому рівні нац. свідомості неможливо забезпечити мінімально необхідні передумови нац. єдності, щоб народ був здатний контролювати владу (блокуючи технології «поділяй і володарюй»). З ін. боку, високий рівень правового нігілізму — найважливіша передумова, яка уможлиблює високий рівень корупції. Дії обох чинників взаємно накладаються, підважуючи забезпечення найважливіших передумов матеріал. і духов. добробуту нації.

В. С. Лісовий

Рекомендована література

1. A. C. Ewig. The Definition of Good. New York, 1947;
2. A. G. Sertillanges. Le problème du mal. Paris, 1951;
3. M. Buber. Bilder von Gut und Böse. Köln, 1952;
4. J. Hick. Evil and the God. London, 1966;
5. R. Abelson, M.-L. Friquegnon. Ethics for Modern Life. New York, 1975;
6. P. Singer. Practical Ethics. Cambridge, 1979;
7. C. B. Glover. Causing Death and Saving Lives. Harmondsworth, 1979;
8. P. Ricoeur. Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie. Geneva, 1986;
9. Кросбі Дж. Самість і трансцендентність у стосунку до добра / Пер. з англ. // Досвід люд. особи. Л., 2000;
10. Ольжич О. Дух руїни. К., 2007.

[М. Г. Тофтул](#), [В. С. Лісовий](#)

Бібліографічний опис:

Добро і зло / М. Г. Тофтул, В. С. Лісовий // Енциклопедія Сучасної України [Електронний ресурс] / Редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.] ; НАН України, НТШ. — К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2008. — Режим доступу: <https://esu.com.ua/article-22382>

2001-2025 © Ця енциклопедична стаття захищена авторським правом згідно з чинним законодавством України ([докладніше](#)).