

УДК 165.62:[2–423.7+111.84]

Т. Д. Добко, канд. філос. наук, доц.,
Український католицький університет, Львів**ЩАСТЯ І ВІДНОШЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ ДО ДОБРА***Не є добродесним той, хто не радіє, коли чинить добро.
Арістотель. "Нікомахова етика"**Більше щастя – давати, ніж брати.
Діян. 20, 35*

Запропоновано феноменологічне дослідження участі людської особи в добрі, зокрема показано, як її "перебування в добрі" проявляється через досвідчення нею щастя. Стверджується, що переживання щастя пов'язане з особливим феноменологічним змістом даності добра людини та характерними ознаками "вдосконаленої" ціннісної відповіді особи на добро. Досвід щастя ґрунтується на повноті самовіддання блага, неподільності ставлення людини до добра, особистісному характері її самовіддання, а також на досвіді "спорідненості" між благом і людською особою. Досвід щастя засвідчує перемогу добра та його унікальну роль у житті людини.

Ключові слова: щастя, радість, цінність, благо, ціннісна відповідь, людина, особа, трансценденція, феноменологія.

Вступ

Взаємодія людини з добром має багато вимірів і залежить від того, якою мірою особа дозволяє добру увійти в свою душу, стати частиною її свідомого життя. У цій статті буде розглянуто рівень участі людської особи у добрі, яке *ощаслиблює* її. *Що* відбувається в плані стосунку людини до добра, коли воно наповнює її серце радістю, пробуджує її здатність насолоджуватися, втішатися дійсністю? Навряд чи є сумнів у тому, що досвід щастя у спілкуванні з Богом, іншою особою чи благом, наділеним цінністю, має за передумову унікальний зв'язок людини з цим благом. Наша стаття присвячена феноменологічному аналізу цього зв'язку, що виявляє себе у досвідному переживанні щастя. Присутність щастя засвідчує унікальну відкритість людської особи до блага, їх близькість і навіть "спорідненість", яка недосяжна у взаємодії з благом через просте потвердження його у афективно нейтральній цінній відповіді на його цінність.

З методологічного погляду стаття опирається на феноменологічний підхід до дослідження перебування людини в добрі, яке проявляється у досвідченні нею щастя. Цей метод має свої переваги у висвітленні істотних закономірностей людського свідомого життя і ґрунтовно використовується філософами, до чіх творів ми будемо звертатися по приклади та ілюстрації головних думок цієї статті. Феноменологію щастя цікавить не лише *якісний зміст* самого внутрішнього потоку переживання, а й його інтенційні об'єкти, особливості *предметних корелятів* свідомого пережиття. Навіть більше, для феноменологічного аналізу характерна увага до *способів даності* об'єктів. Це, мабуть, одна з найуспішніших теоретичних стратегій феноменології. При вивченні ставлення людини до блага на тлі його "функції" ошасливлення особи цей методологічний аспект буде перебувати в центрі уваги. Нас якраз і будуть цікавити різні способи даності блага людині як джерела її щастя.

Щастя розглядається нами як істотний "елемент" афективного свідомого життя людини, а не просто позитивний *об'єктивний* стан чи форма її життєвого шляху, що може оцінюватися стороннім спостерігачем як вдалий, успішний, добрий, сповнений. Щастя у цій статті означає *суб'єктивне* благополуччя, де термін "суб'єктивний" не має нічого спільного із ствердженням відірваності від об'єктивної реальності чи епістемологічної релятивності, а окреслює приналежність щастя до сфери людської свідомості. Щастя – це глибокий диспозиційний позитивний емоційний "стан", який здатен організувати людський досвід і накладати "відбиток" на взаємодію людини із світом. Найпитоміший вияв щастя – це акт радості, так що навіть для окреслення щастя можна виробити дещо штучний для української мови термін "раді-

сність". Цей термін краще окреслює "субстанційний" характер радості як щастя і включає в себе референцію до диспозиційного характеру щастя. В кожному разі, можна сказати, що щастя є комплексний феномен і розгляд всіх його складових елементів потребує окремої уваги. Для цілей нашої статті буде виправдано оперувати поняттям щастя як радості й радісності.

Щастя і цінність

Почнемо із ствердження того, що правдиве щастя має ціннісну основу. Без цінності й властивого ставлення особи до цієї цінності щастя не було б можливе. Ціннісна основа є також підставою для розрізнення правдивого і фальшивого щастя.

Дехто може зауважити, що конкретна зустріч з цінністю не гарантує людині досвіду щастя, а тому, мовляв, щастя є все ж релятивне, залежне від стількох суб'єктивних факторів, що приписувати йому істотний зв'язок з об'єктивним світом цінностей було б не виправданим зухвальством чи менторством. Мало того, Владислав Татаркевич звертає увагу, що приємність і неприємність, радість і терпіння, що їх ми відчуваємо в різних ситуаціях, не завжди відповідають нашим очікуванням. "Причина невдачі наших спроб передбачити почуття інших людей або й наші власні, полягає також і в тому, що ми припускаємо, начебто ці почуття будуть пропорційні важливості подій, а ніякої пропорційності тут немає, по суті, не може бути. І річ не тільки в тому, що події не мають усталеного об'єктивного значення, обов'язкового для всіх людей. Поламана лялька – це для маленької дівчинки дуже важлива подія, а втрата незалежності рідного краю – дуже неістотна. Так само і з дорослими: вони теж мають свої ляльки, на яких їм найбільше залежить" [9, s. 190]. Надто багато різних факторів впливають на людське афективне життя, але не потрапляють у горизонт наших очікувань і розрахунків. На думку Татаркевича, всі почуття мають характер реакції на певні збудники, і було б оманливо вірити, що є визначені емоційні реакції на кожну можливу подію. Характер людини, її вік, доля, преференції, життєві обставини, стан свідомості втручаються у її емоційний досвід і визначають його непередбачено. Чи не повинні ми радше погодитися з думкою про відносність щастя, яке виглядає залежним від стількох різних факторів, що робити якісь узагальнення про нього, здається, просто неможливо?

У відповідь на цей закид слід узяти до уваги, що апелювання до досвіду як джерела достовірності не означає звернення по статистичні дані чи до змісту звичайного спостереження. Досвід у нашому розумінні не означає *фактичності*. Цей аналіз має за передумову поняття досвіду як раціонального проникнення в сутнісні закони взаємовідношення між речами. Феноменоло-

гчний досвід розкриває наявність *інтелегібельного зв'язку* між щастям і цінністю, який не втрачає чинності, навіть якщо окремі люди, зустрічаючись у конкретних обставинах свого життя із справжніми цінностями, не відчувають щастя чи радості. Татаркевич непрямо визнає існування цього сутнісного зв'язку, коли сам не перестає дивуватися, чому ж люди продовжують вибудовувати очікування щодо свого щастя у зв'язку з певними речами, навіть коли життя зводить їхні очікування нанівець. Він не має доброї відповіді на це питання і просто приймає це як факт людського життя. Річ у тому, що польський філософ не усвідомлює: певні події чи об'єкти "висувають запит" на досвід радості чи смутку з боку людини, немов наполягаючи на *належності* такого досвіду та його відповідності їхній природі. Це пояснює, чому люди чуються розчарованими щодо своєї реакції, вважаючи їх *невідповідними* до ситуації. Відчуття дискомфорту там, де людина усвідомлює, що *повинна* була відчувати щастя, підтверджує істотний зв'язок між щастям і дійсністю.

Розглянемо, що таке цінність. Тут ми приймаємо запропоноване Дітріхом фон Гільдебрандом розрізнення між "цінністю" і "суб'єктивним задоволенням" [5]. Буває, людина вважає щось добрим тільки тому, що воно задовольняє її потреби та бажання. Добрим воно стає тому, що приносить приємність і насолоду. Зацікавлення в речі зникає, як тільки потреби перестають турбувати. Морозиво важливе доти, доки людина отримує від нього приємність. Та тільки-но вона простудиться й відчує гострий біль у горлі, морозиво перестає її цікавити. Все залежить від людини: чи для неї морозиво важливе, чи ні. Само по собі воно не має претензій на те, щоб привернути її увагу.

На відміну від цього, людська особа часто має справу з речами, які мають певне значення незалежно від того, подобаються вони людині чи ні, знає вона про них чи ні. Коли хтось стає свідком жорстокого насильства над дитиною, навіть з боку батьків, він просто не може пройти мимо. Ситуація апелює не просто до преференцій людської особи чи її поглядів на виховання дітей. Свідок цієї ситуації усвідомлює, що така поведінка недопустима щодо дитини і є зазіханням на її гідність. Дитина має цінність, яка не залежить від наших уподобань. Потвердження цієї внутрішньої важливості, яке Гільдебранд називає "ціннісною відповіддю", є найоб'єктивнішим ставленням до дійсності, на яке тільки спроможна людина. Цінність не є добра тільки для мене, для тебе чи для будь-кого іншого. Її доброта *внутрішня*, вона притаманна речі самій по собі.

Правдиве щастя має за передумову взаємодію людини з важливим-у-собі у формі ціннісного ставлення. Досить порівняти справжнє щастя з його підробкою у вигляді задоволення людських пристрастей, таких як гордіня, ненависть, заздрість чи помста. Чи вдоволення, яке відчуває злодій після успішної крадіжки, може вважатися частиною його щастя? Ламетрі вважає, що так. Що можна на це відповісти?

На нашу думку, щастя, яке відчуває людина, коли стає свідком шляхетного морального вчинку або зустрічає друга після тривалої розлуки, докорінно різниться від приємних відчуттів погамованої пристрасті. Зосереджене на собі "щастя" рано чи пізно пожинає порожнечу нудьги; воно замикає людину в її іманентності, оскільки "щасливий" досвід змушує людину зосереджуватися на суб'єктивних відчуттях і зводити джерело такого "щастя" у ранг засобу для досягнення цих відчуттів. Немає нічого дивного, що злодій не зупиняється на украденому, а продовжує потурати своїй пристрасті. Він не має здатності потверджувати важливе-у-собі й перебувати у ньому. Зосереджене на собі "щастя" з'являється як ко-

ротка передишка в нестерпній напрузі, в якій перебуває сповнена пристрастями людина. Остаточне заспокоєння пристрастей призводить до внутрішньої психічної порожнечі, яка є наслідком відриву людини від реальності. Справжнє щастя докорінно відрізняється від цього внутрішнім миром і повнотою.

Правдиве щастя передбачає зустріч людини із світом об'єктивних цінностей та її схвальну відповідь на внутрішню доброту речей. Воно тісно пов'язане із здатністю особи до *самотрансценденції*. Максиміліан Форшнер слушно стверджує: "Людина, якій залежить тільки на тому, що стосується її улюбленої особи, не може бути щаслива. Причиною галасливої безрадистності й прихованої за зайнятістю порожнечі багатьох людей є те, що вони думають тільки про себе" [4, с. 164]. Потверджуючи об'єктивну важливість речей, людина долає свою обмеженість, своє узалежнення від вітальних сил та енергій. Вона чується піднесено, оскільки долає скутість того способу існування, коли на неї з примусом діють суто зовнішні сили, що намагаються визначити її життя. Навіть більше, у досвіді щастя людина досягає нового рівня трансцендентності щодо блага та його поцінування. У чому ж полягає цей якісніший рівень самовіддання особи добру в досвіді щастя?

Щастя і повнота трансцендентності людської особи стосовно блага

Щастя надає новій якості як ціннісній відповіді, так і глибини участі людини в добрі. Можна пересвідчитися, що щастя не є наслідок, так би мовити, "і без нього" цілком довершеної відповіді на цінність блага. Завдяки досвіду щастя ціннісна відповідь сама зазнає вагомий трансформації.

Для унаочнення цієї думки можна використати аналогію із сфери пізнання. В "Пролегоменах до чистої логіки" Едмунд Гуссерль розвиває теорію очевидності, центральною ідеєю якої є твердження про очевидність як досвід істини. На відміну від психологізму, Гуссерль вбачає у внутрішній очевидності не якесь допоміжне почуття, причинно зумовлене чи долучене з природною необхідністю до окремих суджень, які ми називаємо істинними (причому долучене так, що феноменологічний зміст такого судження мав би залишатися таким самим незалежно від того, супроводжується воно цим почуттям чи ні) [6, р. 194]. Філософ наголошує, що простий предикат "очевидний" глибоко модифікує значення суб'єкта, причому так що вже не дозволяє розглядати очевидне судження як просто одне з суджень, подібне до будь-якого іншого, а вже тоді як судження очевидне. За Гуссерлем, внутрішня очевидність – це досвідчення істини, а *неочевидне* і *очевидне* судження перебувають між собою в такому самому стосунку, як довільне постулювання якогось об'єкта в уяві і його адекватне сприйняття. Річ у тому, що у сприйнятті річ пізнається як тілесно присутня, тобто як присутня у своїй оригінальній даності. Через акт сприйняття вдається торкнутися речі у її власному естві. В уяві ж об'єкт презентує себе лише образно, не більше. Подібним чином, зміст очевидного судження – не просте значення, яке мають на увазі у стверджувальному відношенні до якогось стану речей. Він даний в акті судження як самоприсутній – присутній у тому значенні, в якому тільки й може бути "присутній" стан речей [6, р. 195].

Ця аналогія допомагає краще зрозуміти зв'язок щастя з ціннісною відповіддю. За аналогією до очевидних і неочевидних суджень ціннісна відповідь, що супроводжується досвідом щастя, відрізняється від ціннісної відповіді суто з обов'язку не просто наявністю бонусу у вигляді почуття. Тут маємо до діла не з одною і тою самою, ідентичною з феноменологічного погляду відпо-

відду, єдиною відмінністю в якій є присутність або відсутність певної другорядної ознаки. Перефразовуючи попередній хід думок, можна сказати, що досвід щастя істотно модифікує значення ставлення людини до добра, так що її відповідь, наповнену щастям, уже не можна розглядати як просто одну з відповідей, подібну до будь-якої іншої, а вже тоді як відповідь із щастям. Ці дві позиції відрізняються своїм феноменологічним змістом. Вони мають за передумову різні рівні усвідомлення цінності і встановлюють різні зв'язки з дійсністю.

Клайв Стейплз Льюїс має на увазі щось подібне, коли проводить розрізнення між двома видами нагороди [7]. Одна з нагород не має органічного зв'язку з діями, необхідними для її отримання. Прикладом можуть служити гроші як нагорода за любов. Інша є властива нагороді для певної діяльності, фактично, її органічне завершення, як-от перемога для тих, хто за неї змагається, одруження для тих, хто дарує один одному любов, тілесне статеве єднання для тих, хто вже поєднав свої життєві шляхи. Щастя, відлучене від духовних дій людини, виглядає підозрілим і нагадує хабар. Кант навіть вважає за необхідне ввести у сферу практичних роздумів додаткове поняття "заслуженості щастя". Прагнути щастя без цієї додаткової умови видається йому меркантильною справою.

Арістотелю теж була близька ідея нової якості поведінки людини під впливом щастя, коли він наполягав на більшій досконалості того, хто не тільки чинить справедливість, а й радіє цьому. Для філософа це було свідченням *повноти* чесноти. Він наводить приклад чесноти поміркованості і пропонує керуватися наявністю насолоди чи болю як ознакою стану людини. Поміркованим є той, хто відмовляється від тілесних утіх і відчуває насолоду від цього, тоді як непоміркований відчуває прикрість [2, 1104 b 3–8]. Насолода стає свідченням цілісності, нерозділеності особи у її стосунку до добра. Її самовідданість добру стає повнішою та досконалішою.

Джулія Аннас наголошує, що антична філософська традиція завжди демонструвала розуміння цієї ідеї на прикладі розрізнення між самовладанням і поміркованістю. Як приклад вона подає цитату з Плутарха: "Людяк слід вважати самовладання не довершеною чеснотою, а чимось меншим. Самовладання ще не є чимось середнім як результат гармонії між гіршим і кращим, поки не усунуто надлишок почуття. Прагнуча частина душі ще не перебуває в послузі й злагоді з її розумною частиною. Навпаки, прагнуча душа все ще відчуває біль і, будучи пригнічена, перебуває з розумною душею у громадянській війні, немовби її неприязний ворог [1, р. 53]. Щастя й радість слугують тут ознакою неподільності особи у її ставленні до блага. Щоб зрозуміти характер цієї неподільності, придивімося ближче до афективного характеру щастя.

Порівняймо два випадки. В першому людина допомагає іншій, що перебуває у вкрай скрутному становищі, *просто з обов'язку*. Це не конче має означати, що ця людина допомагає через силу, переборюючи якусь антипатію чи неприязнь до того, хто є адресатом допомоги. "Просто з обов'язку" цілком може включати в себе усвідомлення гідності іншої особи та властивого скрутній ситуації заперечення цієї гідності. Така відповідь містить у собі розуміння моральної ваги всієї ситуації, а також наявність морального обов'язку відгукнутись на біду й біль іншої особи. Бувають люди, що мають крицеву, морально загартовану волю і попри всі труднощі готові йти на допомогу іншим, не звертаючи уваги на величину жертви зі свого боку, якщо тільки вони усвідомлюють наявність морального обов'язку активно втрутитися в ситуацію. Таким моральним ціннісним від-

повідям притаманна унікальна трансценденція, а саме момент підпорядкування вимогам морального обов'язку. В них проявляється усвідомлення людиною всієї ваги та серйозності сфери морального добра і зла, її остаточної важливості для аксіологічної оцінки життя людини. "Просто з обов'язку" не включає в себе фарисейства, а радше свідчить про наявність беззастережного та безумовного самовіддання моральному добру, яке, проте, не містить у собі ні любові, ні радості, ні відповіді серця.

Розглянувши наступну ситуацію, де одна людина *радо*, охоче надає необхідну допомогу іншій, одразу помічаємо її докорінну відмінність від попередньої. Тут особа бере участь у долі іншої людини не лише своєю волею, а й серцем. Це не означає, що її самовіддання іншій особі внаслідок залучення серця стає більш беззастережним чи безумовним. Зовсім ні. Під цим оглядом змін не відбувається. Та зате самовіддання стає повнішим. Сердечність ціннісної відповіді у формі радості свідчить про її *тотальність*, залучення у ціннісний стосунок до іншої людини цілісної, інтегральної особи.

Важливо зрозуміти, що залучення серця у стосунок до іншої особи чи дійсності загалом не є лише несуттєвою надбудовою над об'єктивно належним стосунком до дійсності, який здійснюється через волевиявлення й пізнання. Узагальнюючи, можна сказати, що сама дійсність *запрошує* нас і *вимагає* від нас духовного, "сердечного" життя. Іншими словами, особовий діалог людини з дійсністю не обмежений лише до пізнання її чи активного втручання в неї за допомогою волі. "Серце" людини теж покликане до такого діалогу – і покликане, як виявляється, самою дійсністю.

Переживання радості й щастя у стосунку до іншої особи не тільки вдосконалює самотрансценденцію людини в значенні повноти її самовіддання. Воно надає цьому стосунку *особистісного* характеру. Дії, які не виходять за межі обов'язку, не дають змоги помітити в іншому унікальну конкретність та індивідуальність. Йдеться про ризик певного формалізму, якого можна уникнути, тільки "взявши до серця" долю іншого. Радість людини, що вона може допомогти іншій особі у скруті, показує, що ця людина особисто переїнялася долею іншого. Джон Кросбі звертає на це увагу, коли стверджує, що тільки через нашу афективну участь в житті іншої особи вона зможе відчувати, що ми справді прихильні до неї, даруємо їй щось від себе [3, р. 202].

Сердечність ціннісної відповіді усуває певну "відстороненість" щодо іншої особи, неусувну навіть для найзагартованішої морально, але "голої" волі. Адже лише для сердечного стосунку характерна своєрідна особистісна теплота, яку не замінити ніякими жертвами з боку такої волі. Адресат допомоги охоче вітатиме спонтанність цієї радості як свідчення ширості, відчуватиме в ній ту особливу теплоту, що не притаманна ні вольовому, ні суто розумовому відношенню.

Чому спонтанність щастя стає свідченням певної досконалості у самовідданні людини добру? Невимушеність, присутня в духовному залученні серця в ціннісний стосунок до іншої особи, свідчить про перемогу добра в душі, певну "настроєність" на це добро, його проникнення в ество людини, в те, чим і ким вона є. Спонтанність сердечної радості свідчить про те, що особа "посвоячилася" з добром, що вона і добро стали справді "своїми", справді одного роду. Інша особа сприйматиме невимушеність радості як особливий дар, що автентично й щиро засвідчує важливість її місця в нашому житті. Спонтанність радості свідчить також і про те, що добро пустило коріння в серці людини, що вона уподібнюється добру, стає "на його подоби". Душа людини стає співзвучною добру, налаштовується на

його хвилю. Іншими словами, вона досвідчує добро не лише як добро саме по собі, а як її добро, що торкається найглибших струн її душі. Цей хід думок схиляє нас до припущення, що у своєму афективному житті людина актуалізує і виявляє не тільки те, що вона має, а передусім те, *ким* вона є, тобто особовий вимір свого буття. Скидається на те, що – як каже Джон Кросбі – "наше справжнє «я» живе тільки на певній глибині афективності" [3, р. 202].

Подібну думку зустрічаємо і в Макса Шелера. До переконання в тому, що особове "я" перебуває не так в інтелекті, як у серці людини, її афективній сфері, філософа спонукує спостереження, що пізнавальні акти в якомусь сенсі "над-індивідуальні". Він має на увазі, що неповторна індивідуальність людської особи не проявляється з повною силою в пізнавальних діях. Якщо взяти до уваги, що такі дії здебільшого вичерпують свій якісний зміст у своєму інтенційному стосунку до об'єкта пізнання, в такому твердженні є певний сенс. Для досягнення найадекватнішого пізнання людська свідомість має абстрагуватися від своєї особливої ідентичності й стати немовби "анонімною", щоб цим самим створити простір для самовияву пізнавального об'єкта. Звісно, це стосується передусім пізнавальних актів нижчого порядку: функцій чуттєвого сприйняття, формального висновування на зразок того, що вживається в математиці, силогістичного мислення, прагматичного розумування, асоціативного мислення тощо.

Вищі функції людського пізнання – як-от філософський прогляд, поцінування, значна частина наукового пізнання – все ж таки здатні виражати людську ідентичність і індивідуальність. Такими є *φρόνησις* Аристотеля чи *illative sense* Джона Генрі Ньюмана – вищі раціона-

льні функції, які відзначаються *конкретним* роздумуванням на відміну від суто формалізованого мислення за правилами і дія яких обумовлена моральним характером людини [8]. Тут ідеться про здатність людського розуму заповнювати логічні пробіли, що виникають в конкретних практичних ситуаціях через механічне застосування до них формалізованого мислення, і так уможливити *второпну* дію людини.

Отже, можемо підсумувати, що досвід щастя має за передумову цілу гаму зв'язків людини з добром, наділений цінністю: по-перше, це добро має бути *поціноване* як добро у ціннісній відповіді; по-друге, людина не повинна чути розділеною у своєму ставленні до добра, її відповідь має бути *повною*; по-третє, цей зв'язок має відзначатися особливим *особистісним* характером і теплою; і, нарешті, людина повинна відчувати певну *спорідненість* з цим добром.

Список використаних джерел:

1. Annas J. The Morality of Happiness – New York, Oxford : Oxford University Press, 1993. – 512 p.
2. Aristotle. Nichomachean Ethics / trans. by Martin Ostwald. – Indianapolis : 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. Forscher M. Über das Vergnügen naturgemäßen Tuns // Glück und Ethik / prsg. von Joachim Schummer. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 1998. – S. 147–167.
5. Hildebrand D. von. Ethics – Chicago : Franciscan Herald Press, 1972. – 470 p.
6. Husserl E. Logical Investigations / trans. by J. N. Findlay. – London and Henley : Routledge & Kegan Paul ; New Jersey : Humanities Press Inc., 1982. – 2 vols.
7. Lewis C. S. The Weight of Glory, and Other Addresses – New York : Macmillan Co., 1949. – 66 p.
8. Newman J. H. An Essay in Aid of a Grammar of Assent – Notre Dame, London : University of Notre Dame Press, 1992. – 396 p.
9. Tatarkiewicz W. O szczęściu. – Warszawa : PWN, 1990. – 575 s.

Надійшла до редколегії 11.06.2014

T. D. Dobko

СЧАСТЬЕ И ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К БЛАГУ

В статье предложено феноменологическое исследование участия человека во благе, а в частности показано, как "пробывание во благе" проявляется в его опыте счастья. Утверждается, что переживание счастья связано с особым феноменологическим содержанием данности добра человеку и особенностями "усовершенствованного" ценностного ответа личности на добро. Опыт счастья предусматривает полную самоотдачу благу, неделимость отношения человека к добру, личностный характер его самоотдачи, а также опыт "родства" между благом и человеком. Опыт счастья свидетельствует о триумфе добра и его уникальной роли в жизни человека.

Ключевые слова: счастье, радость, ценность, благо, ценностный ответ, человек, личность, трансценденция, феноменология.

T. D. Dobko

HAPPINESS AND THE HUMAN PERSON'S RELATION TO THE GOOD

The article offers a phenomenological study of the human person's participation in the good and discusses what his experience of happiness reveals about his relation to the good. It is argued that, phenomenologically speaking, the lived experience of happiness is conditioned by the peculiar mode of givenness of the good in question, as well as by the certain perfection of the human person's value response to it. Happiness presupposes the fullness of the human person's devotion to the good, his undivided affirmation of its value content, personal character of his self-giving to, and the experience of being in tune with the good. The lived experience of happiness manifests the victory of the good and its unique place in the human person's life.

Key words: happiness, joy, value, good, value response, human person, transcendence, phenomenology.

В. Б. Еворовский, канд. филос. наук, доц.,

Центр историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси

СВЕТ ПРОСВЕЩЕНИЯ НА БЕЛАРУСИ

Проанализировано воздействие философии Просвещения на развитие интеллектуальной культуры Беларуси XVIII–XIX веков, выявлено, что проникновение Просвещения имело многомерный характер, где громадное влияние оказывали культурные артефакты, манеры и стиль поведения, социальные идеалы и стереотипы.

Ключевые слова: Философия Просвещения, модернизм, католическое Просвещение, философия Беларуси

Просвещение, ставшее началом так называемой "модерности" [1], было, несомненно, одним из более значительных поворотов в развитии европейской цивилизации, зафиксированной в писанной истории. Мы здесь имеем перед собой первый светский проект всемирного масштаба, предполагающий обмен идеями и знаниями, а так же аспирациями если не на улучшение,

то на изменение мира. Причем, в отличие от эпохи Возрождения, уже не люди ехали и шли за идеями в новый центр мира, называемый Италией [2], но сами идеи, рожденные теперь в Париже или Лондоне, через их носителей находили все новые сферы применения [3]. Как так сложилось, что принято рассматривать Просвещение как рождение современной европоцентричной цивили-