

ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ПРОДАН ТЕТЯНА ПАВЛІВНА

УДК 172.13.026.4:342.7:316.3](1-15)

ДИСЕРТАЦІЯ

ФЕНОМЕН ГІДНОСТІ У СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВОМУ ДИСКУРСІ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ Т. П. Продан

Науковий керівник: **АЛЬЧУК МАРІЯ ПАВЛІВНА**, доктор
філософських наук, професор

ЛЬВІВ – 2020

АНОТАЦІЯ

Продан Т. П. Феномен людської гідності у соціально-правому дискурсі. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – Соціальна філософія та філософія історії. – Львівський національний університет імені Івана Франка, Міністерство освіти і науки України. – Львів, 2020.

У дисертації здійснено комплексний аналіз феномену гідності, простежено його еволюцію від елітарного до егалітарного правового статусу у соціально-правому дискурсі. Розроблено й обґрунтовано теоретико-методологічні засади концептуалізації феномену гідності в егалітарний соціально-правовий концепт, виокремлено закономірності і чинники, які сприяли його становленню. У стратегії дослідження виокремлено два чинника, які сприяли утвердженню егалітарного концепту гідності: перший – суб'єктивний поворот, який спричинив другий – соціально-правові зміни, що втілились у переході від партикулярного поняття честі до егалітарної гідності.

У концептуалізації феномену виокремлено два підходи – позитивний та негативний. Перший ґрунтується на основі принципу родової переваги людини та зумовлює ціннісно-орієнтовані персоналістичні інтерпретації людської гідності. З'ясовано недолік позитивних інтерпретацій феномену, які звертаючись до етичного ідеалу автономії особи, хибують стосовно найбільш уразливих осіб. Негативні інтерпретації гідності ґрунтуються на принциповому розрізненні станів приниження та невизнання (А. Маргаліт). Другий підхід передбачає засновок непорушності людської гідності з позиції слабкості людини (К. Войтила), особистого тілесного досвіду чи емоційного болю, який позбавляє людину самоконтролю (М. Розен), відтак вказує чого не можна робити стосовно особи. Два підходи розкривають сутність феномену гідності у бінарній опозиції обов'язків та прав: гідність не лише вимагає від особи гідної поведінки, а також спонукає прагнути відповідних умов для її реалізації.

Обґрунтовано, що саме в традиції природного права людська гідність постає підставою в обґрунтуванні універсальної значущості прав людини як моральних прав, які зумовлюють позитивне право. Природно-правовий підхід виявляє подвійну нормативну роль людської гідності у документах з прав людини: а) «гідність як основа» прав людини стверджує, що «права людини походять від вродженої гідності людської особи»; б) «гідність як контент» прав втілюється у забороні принижувати вроджену гідність. Виявлено недолік природно-правового підходу, утверджуючи цінність людської гідності на основі родової ознаки, не враховує історичні та соціокультурні особливості, в яких відбувається реалізація суб'єктності особи та не розв'язується проблема конкуренції прав. З'ясовано, що у сучасному соціально-правовому дискурсі в обґрунтуванні прав людини переважає процедурний підхід (Р. Белламі, Ю. Габермас), в межах якого права постають результатом суспільного обговорення та політичного процесу. Права людини постають правовим механізмом у реалізації людської гідності. Процедурний підхід до прав людини передбачає активну участь громадян як вільних та рівних у політичних процесах для спільного вироблення суспільного консенсусу щодо вимоги перевести моральні права у позитивні.

Здійснено історико-філософську реконструкцію концепту гідності в західноєвропейській філософії, виокремлено основні сутнісні характеристики феномену відповідно до чотирьох соціокультурних контекстів, які в діячності репрезентують еволюцію феномену гідності – від елітарного до егалітарного статусу – та в синхронії характеризують специфіку людського буття і зумовлюють характер соціальної структури суспільства. Водночас запропоновано інтерпретації людської гідності згідно з контекстом, хоч і виникають в історичній послідовності, відображають чотири відмінні ціннісні світогляди, які можуть існувати паралельно і надалі актуальні на особистому рівні експлікації феномену гідності.

Розкрито структуру феномену гідності у єдності трьох засадничих аспектів: онтологічному, екзистенційному та інтерсуб'єктивному. Людська

гідність становить підставу людської суб'єктності, що уможливорює автентичне буття особи (екзистенційний аспект), визнання гідності за кожною особою (онтологічний аспект), потребу в інституційному опосередкуванні (інтерсуб'єктивний аспект) для об'єктивної актуалізації власної гідності.

Проаналізовано соціально-правовий вимір егалітарного концепту людської гідності. З'ясовано, що визначальними рисами морального та (діє)здатного суб'єкта є свобода та автономія, які поєднані сферою відповідальності. У моральному статусі особу розглядають як здатну до морального досвіду, а в юридичному – як правоздатну особу, суб'єкт права. Визначення людської гідності як здатності виражає потенціал людської особи із потребою в її актуалізації. Тож питання людської гідності виявляє проблематичну пару «здатність – можливість», що зумовлює правовий вимір гідності, позаяк стосується об'єктивних умов її актуалізації. Здійснено концептуалізацію феномену людської гідності, який постає трансцендентальною онтологічною підставою людської особи та виявляється в егалітарному статусі правоздатного суб'єкта. Людська гідність як егалітарний концепт посідає домінуючу роль в політичних та соціальних рухах за права людини.

Розкрито практичну проблематику й обґрунтовано історичний зв'язок в утвердженні універсальних прав людини та правового статусу громадянина в модерній державі. Наголошено на дуалізмі «людина» / «громадянин», що чітко розмежовує два типи людського буття: природне і універсальне (як представника людського роду) та національне (належність до конкретної політичної спільноти). Доведено, що в історичній дійсності права людини як природні права не зумовлюють, а залежать від громадянських прав. Ототожнення громадянських прав із правами людини партикуляризують сферу значущості універсальних прав людини до певної спільноти – національної або ідеологічної, що підважує універсальність людської гідності. Зміст прав людини відображає потребу в захисті людської гідності саме в конкретних історичних обставинах, які мінливі, але актуальні для свого часу. Водночас

статус громадянина втілює політичну сутність особи, який забезпечує особу політичними інструментами та егалітарним правовим статусом для суспільної актуалізації людської гідності в умовах конституційної демократії

Запропонована соціально-правова концепція гідності базується на визнанні егалітарного індивідуального статусу за кожною особою. Феномен гідності як діяльно-змістовна структура свідомості особи, зумовлює смислоконституюючу здатність людини у виробленні власних життєвих сенсів. Виокремлено інтерсуб'єктивні засади людської гідності, відповідальність та мовлення, які є онтологічними підставами особи як суспільної істоти, і зумовлюють антропологічний засновок соціально-правового дискурсу. З позиції інтерсуб'єктивності обґрунтовано взаємне визнання гідності, яке реалізується у неупередженому ставленні одне до одного, що забезпечує опосередковуюча функція суспільних інституцій.

Обґрунтовано, що соціально-правовий вимір людської гідності інституалізується у конкретних правах в статусі громадянина. Конкретніше, інституалізація егалітарного концепту гідності як моральної вимоги рівного визнання втілюється у правосуб'єктності, яку забезпечує право голосу у статусі громадянина. Водночас моральний універсалізм егалітарного концепту гідності врівноважує партикуляризм статусу громадянина, який інституалізує цінність людської особи як неповторну та незамінну. Феномен гідності як діяльно-змістовна структура свідомості зумовлює універсальну, безвідносну цінність кожної особи у її потенційній здатності до створення буттєвих смислів та життєвих сенсів. Однак суспільна природа людини реалізується у праві голосу, за допомогою якого особа постає активним учасником соціально-правового дискурсу у виробленні смислів, які створюють спільну політико-правову дійсність. Саме у статусі громадянина виявляється суб'єктність особи як вільної та рівної у суспільній діяльності, що за своєю суттю означає актуалізацію соціально-правового виміру егалітарного концепту людської гідності.

Феномен гідності досліджено в українських лексикографічних джерелах, укладених на основі писемних пам'яток XI–XVIII ст. З'ясовано, що слово

«гідність» уперше фіксується в лексикографічних джерелах на початку ХІХ ст. Концептуалізація феномену гідності в українській соціально-правовій реальності ХІ–ХVІІІ ст. (як трансформація ієрархічного та корпоративного понять честі в егалітарний правовий статус) відбувалася на засадах, подібних до засад європейського соціально-правового дискурсу. Проаналізовано феномен гідності в сучасній українській дійсності. Соціально-правове значення гідності в дотриманні принципів конституційної демократії вимагає забезпечення трьох пріоритетів: права на життя, права голосу та права на протест. Відтак верховенство права гарантує умови формування соціальних зв'язків, керуючись принципом взаємної поваги у встановленні меж втручання держави у приватну сферу.

Ключові слова: human dignity, dignitas, decorum, αξία, честь, чеснота, особа, повага, рівність, свобода, відповідальність, права людини, здатність (capability), статус громадянина, право голосу.

ABSTRACT

Prodan T. P. The phenomenon of human dignity in socio-legal discourse. – Qualifying scientific work as a manuscript.

The thesis for the Degree of Candidate in Philosophy, speciality 09.00.03. – Social philosophy and philosophy of history. – Ivan Franko National University of Lviv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Lviv, 2020.

The complex analysis of the phenomenon of dignity has been carried out in the dissertation. The evolution of the phenomenon from elitist to egalitarian legal status in socio-legal discourse has been traced. Theoretical and methodological bases of the phenomenon of dignity conceptualization into an egalitarian social and legal concept have been elaborated and substantiated, as well as regularities and factors that contributed to its formation have been singled out. The research strategy identifies two factors that contributed to the establishment of the egalitarian concept of dignity: the first factor is the subjective change that has caused the second one which lies in

the social and legal changes embodied in the transition from the particular notion of honour to egalitarian dignity.

In the conceptualization of the phenomenon, two approaches are distinguished, positive and negative one. The former approach is based on the principle of human ancestral superiority and determines value oriented personalistic interpretations of the human dignity. There have been found out a lack of positive interpretations of the phenomenon, which, referring to the ethical ideal of the individual autonomy, are wrong for the most vulnerable persons.

Negative interpretations of dignity are based on the fundamental distinction between the states of humiliation and non-recognition (A. Margalit). The latter approach provides the basis for the inviolability of human dignity from the viewpoint of human weakness (K. Wojtyła), personal physical experience or emotional pain that deprives a person of self-control (M. Rosen); it hence indicates what cannot be done toward the person. Two approaches reveal the essence of the phenomenon of dignity in the binary opposition of duties and rights: the dignity not only requires a person to behave in a dignified manner, but also encourages the pursuit of the appropriate conditions for its realization.

It has been proved that in the tradition of natural law, human dignity appears as a basis for substantiating the universal significance of the human rights as the moral rights determining positive law. The natural law approach reveals the dual normative role of the human dignity in the human rights documents: (a) dignity as the basis of human rights states that the human rights derive from the innate dignity of a human being; (b) dignity as the content of rights is embodied in the prohibition of degrading innate dignity. The lack of natural law approach has been identified. The approach asserts the value of the human dignity on the basis of a generic feature. However, it does not take into account the historical as well as social and cultural features in which the realization of the subjectivity of an individual takes place and does not solve the problem of the rights competition. It has been found out that in the modern socio-legal discourse, in the substantiation of the human rights, the procedural (deliberate) approach prevails (R. Bellamy, J. Habermas). The rights arise as a result

of public debate and political process within the approach. Human rights appear as a legal mechanism in the realization of human dignity. The procedural approach to the human rights presupposes active participation of citizens as the free and equal agents in political processes, in order to mutually develop public consensus on the need to transfer moral rights into positive ones.

The historical and philosophical reconstruction of the concept of dignity in Western European philosophy has been carried out. There have been identified the main essential characteristics of the phenomenon, in accordance with four social and cultural contexts, which in their diachrony represent the evolution of the phenomenon of dignity from elitist to egalitarian status, while in synchrony they characterize the specifics of human existence and determine the social structure of a society. At the same time, interpretations of human dignity according to the context have been laid down, which, although arising in historical sequence, reflect four different worldviews of values that may exist simultaneously and continue to be relevant at the personal level of the phenomenon of dignity explication.

The structure of the phenomenon of dignity has been revealed in the unity of three basic aspects: ontological, existential and intersubjective. Human dignity is the basis of human subjectivity, which enables the authentic existence of a person (existential aspect), the recognition of dignity of each person (ontological aspect), the need for institutional mediation (intersubjective aspect) for the objective actualization of one's own dignity.

The social and legal dimension of the egalitarian concept of human dignity has been analyzed. It was found out that the defining features of a moral subject capable of the act are freedom and autonomy, them being embodied in responsibility. In moral status, a person is considered able to get moral experience, meanwhile, in legal status, the person is regarded as a capable legal entity, a subject of law. The definition of human dignity as the capability expresses the potential of a human being in need of dignity actualization. Therefore, the issue of human dignity reveals a problematic twain of “capability – opportunity” determining the legal dimension of dignity, as it relates to the objective conditions of its actualization. There has been accomplished

conceptualization of the phenomenon of human dignity, which appears as a transcendental ontological basis of a person, and is manifested in the egalitarian status of a legal entity. Human dignity as the egalitarian concept occupies a dominant position in political and social human rights movements.

The practical issues have been revealed, as well as the historical connection in the assertion of the universal human rights and the legal status of a citizen in a modern state has been substantiated. The emphasis is placed on the dualism of *human being* and *citizen*, which explicitly distinguishes between two types of human existence: natural and universal one (a person as a representative of the humankind), and national (belonging to a particular political community). It has been proved that in the historical reality the human rights as natural rights rather depend on civil rights than determine the latter. Unification of the civil rights and the human rights particulates the sphere of significance to a certain community, either national or ideological, which undermines the universality of the human dignity. The content of the human rights reflect the need to protect human dignity in specific historical circumstances that are changing, but contextually relevant. The status of a citizen embodies the political entity that provides the person with political instruments and egalitarian legal status for the social actualization of the human dignity under the conditions of a constitutional democracy.

The suggested socio-legal concept of dignity is based on the recognition of the egalitarian individual status for each person. The phenomenon of dignity as an activity and content structure of a person's consciousness determines the meaning and constitutive capability of the person to develop his or her own *raison d'être*. The intersubjectivity of the phenomenon of dignity serves as the basics of a person as a social being, based on the capability to take responsibility. The intersubjective principles of the human dignity, responsibility and speech, which are the ontological foundations of an individual as the social being, and determine the anthropological basis of the socio-legal discourse, have been emphasized. The mutual recognition of dignity from the viewpoint of intersubjectivity has been substantiated. It is realized in

a mutually unbiased attitude of citizens, as supported with the mediating function of social institutions.

It has been substantiated that the socio-legal dimension of the human dignity is institutionalized in the status of a citizen's specific rights. Specifically, the institutionalization of the egalitarian concept of dignity as a moral requirement of equal recognition is embodied in the legal capacity provided by a citizen's right to vote. Meanwhile, the moral universalism of the egalitarian concept of dignity balances the particularism of a citizen's status due to the right to life, which institutionalizes the value of the unique and irreplaceable human being. The phenomenon of dignity as an active and meaningful structure of consciousness determines the universal, irrelevant value of each person in his or her potential abilities. However, the social nature of a person is realized in the right to vote, by means of which the person becomes an active participant in the socio-legal discourse on the development of meanings that create a common political and legal reality. The subjectivity of a person as free and equal in social activity is manifested in the status of a citizen. It determines the actualization of the socio-legal dimension of the egalitarian concept of the human dignity.

The phenomenon of dignity was studied in Ukrainian lexicographical sources based on written monuments of the 10-18th centuries. The word *dignity* has been found to be firstly recorded in lexicographical sources in the early 19th century. The conceptualization of the phenomenon of dignity in the Ukrainian social and legal reality of the 11-18th centuries (as the transformation of hierarchical and corporate notions of honour into an egalitarian legal status) took place on the principles similar to those of European social and legal discourse. The phenomenon of dignity in the modern Ukrainian reality has been analyzed. The social and legal significance of dignity in the observance of the principles of constitutional democracy requires the provision of three priorities: the right to life, the right to vote and the right to protest. Thus, the supremacy of law guarantees the conditions for the formation of social connections, guided by the principle of mutual respect, in establishing the limits of a state intervention in the private sphere.

Key words: human dignity, dignitas, decorum, αἰτία, honour, virtue, person, respect, equality, freedom, responsibility, human rights, capability, citizen status, the right to vote.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ
Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Продан Т. Проблема гідності в морально-етичних поглядах Цицерона // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. Серія: Філософія. 2015. Вип. 754–755. С. 154–157.
2. Продан Т. Феномен людської гідності: від чесноти до прав людини // Практична філософія. Київ, 2016. Вип. 2 (60). С. 50–57.
3. Продан Т. Діалог відмінних світоглядів: у пошуках рівноваги // Практична філософія. Київ, 2016. Вип. 3 (61). С. 25–31.
4. Продан Т. Людська гідність між мораллю і правом // Вісник Львівського національного університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. 2017. Вип. 9. С. 18–25.
5. Prodan T. Honor and Dignity in the Kyivan Rus Period // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. Серія: Філософія. 2019. Вип. 811. С. 81–87.

Наукова стаття в українському фаховому виданні,

що внесене до міжнародної наукометричної бази:

6. Продан Т. Людська гідність в етико-правовому вченні І. Канта // Гуманітарні студії: зб. наук. праць. Київ, 2017. Вип. 30. С. 100–112.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

7. Продан Т. Поняття гідності в етиці чеснот Арістотеля // Дні науки філософського факультету – 2015: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 21–22 квіт. 2015 р.). Київ, 2015. Ч. 5. С. 37–39.

8. Продан Т. Марк Тулій Цицерон про гідність // Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Чернівці, 9–10 жовт. 2015 р.). Чернівці, 2015. С. 294–296.

9. Продан Т. Ідея людської гідності в тексті Томи Аквінського // Сума теології: тези звітної наук. конф. філософ. ф-ту ЛНУ ім. І. Франка (м. Львів, 2016 р.). Львів, 2016. С. 79–80.

10. Продан Т. Гідність як універсальний принцип прав людини // Дні науки філософського факультету – 2016: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 20–21 квіт. 2016 р.). Київ, 2016. Ч. 5. С. 52–53.

11. Продан Т. Проблема прав человека в интеркультурном взаимодействии // Диалог культур в эпоху глобальных рисков: материалы междунар. X науч.-теорет. семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии» (Минск, 17–18 трав. 2016 р.). Минск, 2016. Ч. 2. С. 114–117.

12. Продан Т. Гідність – моральна цінність чи соціальний статус? // Тези звітної конф. філософ. ф-ту ЛНУ ім. І. Франка (м. Львів, 2016 р.). Дрогобич, 2017. С. 104–106.

13. Продан Т. Ідея людської гідності як універсальна підстава морального дискурсу // Духовність. Культура. Виклики сьогодення: матеріали всеукр. наук. конф. з міжнар. участю (м. Львів, 21–22 квіт. 2017 р.). Львів, 2017. С. 163–166.

14. Продан Т. Людська гідність та гідність громадянина в теорії І. Канта // Дні науки філософського факультету – 2017: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 26 квіт. 2017 р.). Київ, 2017. Ч. 4. С. 41–43.

15. Продан Т. Комунікативний аспект людської гідності // Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Чернівці, 6–7 жовт. 2017 р.). Чернівці, 2017. С. 219–224.

16. Продан Т. Щастя і людська гідність vs сильна економіка: ідеалізм чи нагальна практика // Щастя та цивілізаційний розвиток: матеріали наук.-практ. конф. (м. Львів, 14–15 лист. 2019 р.). Львів, 2019. С. 195–197.

17. Prodan T. Ivan Franko's liberal socialism: individual rights vs rights of a nation // International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020", abstracts (Kyiv, Apr. 22–23, 2020): / Ed. board: A. Konverskyi [and oth.]. Kyiv, 2020. P. 288–289.

18. Продан Т. Соціально-правовий аспект гідності: закон vs свавілля // Антропологічні виміри філософських досліджень: матеріали ІХ міжнар. наук. конф. (ДНУЗТ ім. ак. В. Лазаряна, 16–17 квіт. 2020 р.). URL: http://conf-ampr.diit.edu.ua/AMPR_20/paper/view/21043/10922.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

19. Продан Т. Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу // Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур: наук. щорічник. 2016. Вип. 19. С. 66–69.

ЗМІСТ

ВСТУП	15
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА, ІСТОРИОГРАФІЯ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	21
1.1. Аналітичний огляд основних концепцій і джерел: пошук стратегії дослідження	21
1.2. Феномен гідності в дискурсі прав людини	50
1.3. Честь і гідність в українській історіографії	66
Висновки до розділу 1	86
РОЗДІЛ 2. СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО КОНЦЕПТУ ГІДНОСТІ: ВІД ЧЕСНОТ ДО ПРАВ ЛЮДИНИ	88
2.1. Розмаїття чеснот у греко-римській античності	88
2.2. Гідність як образ Божий (Imago Dei) у християнському Середньовіччі	105
2.3. Нова шляхетність та гуманістичний взірець людської гідності в добу Відродження	119
2.4. Егалітарний концепт людської гідності в добу Модерну	135
Висновки до розділу 2	153
РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ ЕГАЛІТАРНОГО КОНЦЕПТУ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ	157
3.1. Онтологічні та екзистенційні засади людської гідності	157
3.2. Інтерсуб'єктивність людської гідності: соціальний аспект	167
3.3. Інституціоналізація егалітарного концепту людської гідності	180
3.4. Феномен гідності у сучасному українському суспільно-політичному дискурсі	193
Висновки до розділу 3	202
ВИСНОВКИ	205
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	210
ДОДАТКИ	233

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми. Поворотним моментом у розумінні значення людської гідності як егалітарного концепту стала «Загальна декларація прав людини» (1948) – спроба зрівноважити протилежні за своєю суттю політичні ідеології: ліберально-індивідуалістичні та комуністичні. Серед новітніх документів Програми розвитку ООН треба згадати «Доповідь про людський розвиток 2016: людський розвиток для всіх і кожного». Головний наголос у ній зроблено на багатстві людських життів, а не на багатстві економік, що скеровує увагу на створення умов для розвитку людського потенціалу кожної особи, яке здійснюється людьми за їхньої активної участі та для людей.

Людська гідність стає центральною темою суспільних обговорень з ініціативи громадських організацій. Знаковим документом, який відображає стратегічне бачення розвитку України після революційних зрушень, є «Договір гідності заради сталого розвитку» від Нестерівської групи (2015). Основними структурними елементами стратегічної програми називають такі: сталий розвиток, відкритий доступ до економічних ресурсів і політичної влади, нова суспільна ціннісна основа. Документ визначає новітню національну ідею України – це модернізація нації відповідно до моделі, яка ґрунтується на розкритті людського потенціалу. Зазначено, що передумова для цивілізаційного стрибка – це перехід від безпекових цінностей до цінностей самовираження, засадничими серед яких є людська гідність і визнання принципу верховенства права, якому підпорядковується закон.

В Україні сучасний соціально-правовий дискурс почав формуватися після 2014 року на хвилі Революції гідності і потребує відповідного соціально-політичного лексикону для осмислення та збереження культурної пам'яті про події у національному та світовому контекстах. Актуальність теми підсилюється в умовах воєнної агресії Росії, наслідком чого є порушення територіальної цілісності України, утримання заручниками громадян України та гуманітарна криза на окупованій українській території.

Зауважмо, що, попри загальне визнання цінності людської гідності, в суспільстві немає однозначного тлумачення цього поняття, що зумовлює полісемію в соціально-правовому дискурсі та складність практичного застосування концепту, а відтак потребу в науковому підґрунті для дослідження. Особливість феномену гідності зумовлена безпосереднім зв'язком із буттям та сутністю людської особи. У виробленні універсального змісту людської гідності слід уникати виключно позитивного визначення та дотримуватися мінімального антропологічного засновку щодо умов, які сприяють (або, навпаки, перешкоджають) людині актуалізувати її людськість (як представника роду) та індивідуальний проєкт власного буття (як соціальної істоти).

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до тем науково-дослідних робіт кафедри теорії та історії культури «Становлення нової соціокультурної реальності в Україні» (номер державної реєстрації 0113U001899), «Українська культура: виклики сучасності» (номер державної реєстрації 0116U001701) філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Мета і завдання дослідження. Мета дисертації – розкрити суть феномену людської гідності в соціально-правовому дискурсі.

Реалізація поставленої мети передбачає виконання низки завдань:

- розробити й обґрунтувати стратегію дослідження, уточнити поняттєво-категорійний апарат концептуалізації феномену людської гідності в соціально-правовому дискурсі;
- дослідити феномен людської гідності в українській історіографії;
- здійснити історико-філософську реконструкцію концепту гідності в західноєвропейській філософській думці;
- розкрити структуру феномену людської гідності та виокремити його конститутивні елементи;
- проаналізувати соціально-правовий вимір егалітарного концепту людської гідності;

– виявити практичну проблематику взаємовідношення універсальної ідеї людської гідності та партикулярного статусу громадянина;

– проаналізувати феномен гідності відповідно до сучасних українських суспільно-правових трансформацій.

Об'єкт дослідження – феномен гідності у західноєвропейському та українському соціокультурному контексті.

Предмет дослідження – соціально-правовий вимір феномену людської гідності.

Методи дослідження: Відповідно до мети і поставлених завдань використано принципи об'єктивності, історизму й системності; загальнонаукові методи дослідження (аналіз, синтез, індукція, дедукція, узагальнення) та філософські методи осмислення феномену людської гідності: евристичний метод дав змогу сформулювати предмет, завдання та стратегію дослідження; феноменологічний метод допоміг простежити концептуалізацію феномену гідності від емпіричного явища до нормативного поняття; герменевтичний метод дав змогу зрозуміти тлумачення феномену гідності в текстах західноєвропейської філософської традиції та розкрити його суть; компаративний метод посприяв аналізу феномену гідності у традиційних інтерпретаціях і в контексті некласичних філософських підходів; метод лексикографічної та лексикологічної інтерпретації використаний для вибору лексики, яка формує когнітивно-семантичне ядро концепту гідності.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження. Дисертація присвячена феномену гідності у соціально-правовому дискурсі, головною засадою якого є дослідницькі програми сучасної соціальної філософії та філософії права. Одержані результати конкретизовані в наступних твердженнях:

Уперше:

– здійснено концептуалізацію феномену людської гідності як трансцендентальної засади людської особи, що втілюється в егалітарному індивідуальному статусі правоздатного суб'єкта, прослідкувавши його

еволюцію від елітарного до егалітарного правового статусу за текстами західноєвропейської філософії;

– розкрито структуру феномену людської гідності в єдності трьох вимірів: онтологічного, екзистенційного та інтерсуб’єктивного, що експлікують динамізм феномену – онтологічну універсальність вродженої гідності в потенційній здатності та індивідуальне й неповторне буття людської особи в її актуалізації;

– обґрунтовано, що егалітарний концепт гідності постає в результаті боротьби за права, відтак запропонована соціально-правова концепція гідності, яка наголошує на визнанні егалітарного індивідуального статусу за кожною особою відповідно до її смислоконститууючої здатності, що на рівні інституційного визнання об’єктивується у праві голосу та праві на життя.

Набули подальшого розвитку:

– простежено когнітивно-семіотичне розрізнення понять *добродесність* (ἀρετή), *гідність* (αξία), *честь* (τιμή), *величавість* (μεγαλόψυχος), *пристойність* (decorum), *гідність* (dignitas);

– трансформація універсальної ідеї людської гідності в егалітарний правовий статус громадянина, який актуалізується в термінах самоповаги, поваги до інших, взаємної поваги та взаємного визнання гідності кожної особи;

– обґрунтування комплементарності соціально-правового та морального вимірів людської гідності в дискурсі прав людини на основі дуальності феномену: а) гідність як принцип в обґрунтуванні прав людини; б) гідність як вид суб’єктивних прав.

Поглиблено:

– фіксація відмінностей морально-етичного та правового підходів у тлумаченні гідності як співвідношення універсальної моральної ідеї людської гідності та партикулярного правового статусу громадянина;

– аналіз головних засад егалітарного концепту гідності відкриває нові можливості застосування прав людини як політичного інструменту з метою соціальної консолідації;

– дослідження феномену гідності в українській історіографії, що уможливило декларування оновлених смислів у контексті сучасних суспільних трансформацій в Україні.

Практичне значення отриманих результатів. Дисертаційна робота висвітлює актуальну проблематику феномену гідності в контексті сучасних суспільних трансформацій. Отримані результати розкривають суть феномену гідності як смислоконститууючої комунікативної структури свідомості, його конструктивний потенціал як соціального чинника в консолідації суспільства. Матеріали дисертації можуть бути використані в педагогічній та соціальній практиці, зокрема в розробці методик соціального та гуманітарного розвитку та в навчальному процесі під час підготовки нормативних курсів із соціальної філософії та філософської антропології, етики та аксіології, а також для реалізації міждисциплінарних проєктів (соціальна філософія, філософія права, етика та політика) з метою збагачення концептуального апарату сучасного соціально-правового дискурсу.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою, результати якої сформульовано й опубліковано особисто. Висновки і твердження наукової новизни здобуті самостійно. Дев'ятнадцять публікацій за темою дослідження одноосібні.

Апробація матеріалів дисертації. Головні теоретичні положення дисертаційної роботи було обговорено на науково-методичних семінарах кафедри теорії та історії культури і на щорічних звітних наукових конференціях філософського факультету ЛНУ імені Івана Франка – 2015, 2016, 2017 рр.; на щорічних міжнародних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету» (КНУ імені Тараса Шевченка – 2015, 2016, 2017 рр.); на міжнародних наукових конференціях «Гуманітарно-наукове знання» (ЧНУ імені Юрія Федьковича – 2015, 2017 рр.); на міжнародній конференції «Normativity and Praxis: Moral Universalism and Non-ideal Normativity» (Лодзький університет, 2015 р.); міжнародній міждисциплінарній конференції «Postcolonialism, Postcommunism and Postmodernism» (Гданський університет,

2016 р.); міжнародній науковій конференції «Диалог культур в епоху глобальних ризиків» (БГУ, 2016 р.); на всеукраїнській науковій конференції з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення» (ЛНУ імені Івана Франка, 2017 р.); на засіданнях філософської комісії ХХІХ та ХХХ сесій НТШ – 2018, 2019 рр.; у літніх філософських школах «Етика пам'яті у процесах становлення громадянського суспільства» та «Суспільство рівних можливостей та відмінних світоглядів: у пошуках рівноваги» (Міжнародний інститут етики та проблем сучасності в УКУ – 2015, 2016 рр.); науково-практичній конференції «Щастя та цивілізаційний розвиток» (ЛНМУ імені Данила Галицького, 2019 р.); ІХ міжнародній конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень» (ДНУЗТ імені академіка В. Лазаряна, 2020 р.).

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 19 наукових праць, з них 6 наукових статей у фахових українських виданнях, зокрема 1 в українському фаховому виданні, внесеному до міжнародної наукометричної бази, та 13 тез матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертації визначена метою дослідження і логічно розкриває послідовність вирішення поставлених завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів (кожен містить підрозділи), висновків до розділів, загальних висновків, списку використаних джерел, який нараховує 265 найменувань, додатку. Загальний обсяг роботи складає 236 сторінок, із них 195 – основного тексту.

РОЗДІЛ 1

ДЖЕРЕЛА, ІСТОРИОГРАФІЯ

ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Аналітичний огляд основних концепцій і джерел: пошук стратегії дослідження

Феномен людської гідності – як егалітарний концепт – походить від західної філософської традиції пізнання людини, особливостей її ставлення до світу та можливостей формування правової держави і громадянського суспільства. Людська гідність постає предметом сучасних міждисциплінарних досліджень та становить науково-прикладну проблему в обґрунтуванні суспільно-політичних трансформацій пострадянських країн із колоніальним минулим у правові держави. Особливість сучасного соціально-правового дискурсу полягає в тому, що людська гідність як егалітарний концепт посідає ключову роль у політичних і соціальних рухах за права людини та верховенство права. У період після Другої світової війни на основі пережитого досвіду масового знищення та катування людей за національною, етнічною або політичною ознаками формується міжнародна політика прав людини та утвердження людської гідності як вродженої та невід’ємної для кожної людини.

Сучасні дискусії про феномен гідності тематично групуються довкола трьох завдань (К. Маккрудден): 1) академічне – має на меті за допомогою дискусій у праві, філософії, історії, політиці й теології збагатити знання про концепт людської гідності в кожній окремій дисципліні; 2) правове – у контексті суду з прав людини випробовує теоретичну можливість існування правової концепції гідності як основи спільного транснаціонального правового підходу; 3) практичне – стосується діалогу між вірою та розумом у взаємодії державних інституцій охорони здоров’я та інституту Католицької Церкви [251, с. 10–12; 156, с. 19].

У контексті ліберальної культури феномен гідності підважується релятивізмом, який спричиняється свободою вибору, зокрема в дискусії

секулярного та релігійного світоглядів. Для обґрунтування гідності як принципу, який зумовлює вибір та дозволяє визначити життєствердні пріоритети для особи на «ярмарку виборів», науковці (М. Лебеш, Д. Федорика) шукають онтологічні та екзистенційні підстави феномену, які визначають гідність як фундаментальну цінність. Визнання принципу людської гідності однаково важливе як на рівні особистих життєвих виборів, так і для політичних наслідків, дозволяючи узгодити самість з іншими [246, с. 292]. Наголосимо: у пошуках універсальних підстав людської гідності існує небезпека створити штучний ідеал людини, який нехтує індивідуальним та безпосереднім досвідом, що зумовлює унікальність та незамінність кожної людини. Узгодження універсального та індивідуального в концептуалізації феномену гідності стає можливим, якщо розуміти гідність не лише як «статичну» властивість особи, а й як «динамічну» (Д. Федорика) [202, с. 148]. Перше втілює онтологічний аспект гідності, який зумовлює суб'єктність особи, друге – екзистенційний аспект, який виявляється в актуалізації у вільному, свідомому, особовому акті [202, с. 148]. Саме в актуалізації виявляється власна гідність, тобто особовий та унікальний вимір буття людини.

У дослідженні феномену гідності необхідно розрізнити родове поняття «гідність людства» та індивідуальне «власна гідність». Історично утвердження родового поняття гідності людства випереджає поняття індивідуальної гідності кожного індивіда [245, с. 6]. Гідність людства ґрунтується на «перевазі» людського роду як цілого, натомість індивідуальна гідність – це «статус» окремого індивіда [245, с. 6]. Поняття індивідуальної гідності передбачає рівне визнання в стосунках між індивідами, тобто рівні статуси [245, с. 5]. Звідси постає два кола проблем: перше стосується переваг та недоліків двох підходів (позитивного та негативного) в обґрунтуванні універсальних підстав людської гідності; друге – політичних інструментів з метою створення рівних соціально-правових умов для актуалізації індивідуальної гідності.

Поняття «гідність людства» охоплює всіх людей за родовою ознакою. Звідси походить поняття «людська гідність», яке спонукає до пошуку

універсальних або онтологічних підстав феномену. Як уже було зазначено, історично у філософській науці визначення онтологічних підстав людської гідності відбувалося на основі принципу переваги або піднесення людської природи над тваринним світом. Ще від античних часів (Арістотель, Цицерон) родова перевага визначалась низкою здатностей, які приписували виключно людині: розум (мислення), мовлення, навчання, пам'ять. Концептуалізація феномену гідності на основі принципу родової переваги людини зумовлює позитивний підхід у визначенні поняття, тобто з'ясувати, «чим» є гідність. У ХХ ст. (дві світові війни спричинили масові вбивства та супроводжувались концтаборами, геноцидом окремих народів та голодомором) виявилось, що позитивного підходу у визначенні людської гідності недостатньо. Недолік ціннісно-орієнтованих персоналістичних інтерпретацій людської гідності в тому, що вони розглядають людину не такою, як вона є, а якою їй слід бути відповідно до етичного ідеалу автономії особи [238, с. 81]. Позитивні інтерпретації людської гідності, звернені до морального суб'єкта, хибують стосовно захисту найбільш уразливих осіб. Натомість негативні інтерпретації вбачають вихідну позицію в «непорушності людської гідності» – чого не можна робити, аби не принизити [238, с. 82].

Прибічником негативного підходу в обґрунтуванні людської гідності є А. Маргаліт. Науковець пропонує концепцію «негативної політики», яка ґрунтується на принциповому розрізненні станів приниження та невизнання із переконанням, що усунення жорстокості є більш нагальним, ніж просування позитивної ідеї добробуту [248, с. 112]. А. Маргаліт розрізняє позитивну та негативну політику гідності на основі різних цілей, які вони передбачають: у компетенції першої – як за допомогою інституцій просувати гідність кожної особи на підставі чеснот людського буття, а друга – як зупинити пригноблення [248, с. 114].

К. Войтила розглядає питання «того, що не піддається редукації», пояснюючи «особову суб'єктність людини». Зокрема, він називає суб'єктність тим, що не допускає редукації, що не можна «зводити», але на що можна лише

«вказати» і «ви-явити» [232, с. 26]. Окрім метафізичного пояснення суб'єктності людини як винуватця власних вчинків, К. Войтила наголошує на «ви-явленні» особи як суб'єкта у власних вчинках у досвіді «пережиття» [232, с. 27]. Таким чином, виявляється структурний зв'язок суб'єктності з досвідом, тілесного та духовного. Звідси стає можливим розуміння гідності не лише в позитивних інтерпретаціях (на основі переваги людського роду), а й із позиції слабкості людини, її тілесного чи емоційного болю. Адже, якщо пристати на думку К. Войтили, тілесність зумовлює унікальність особи через неповторний особистий досвід. Торттури чи хвороби, які спричинюють біль, виявляють суб'єктність особи через «пережиття» конкретної людини – досвід, який жодна інша людина не може відчувати, хіба осягнути розумом та емпатією. Отже, перевага негативних інтерпретацій гідності в наголошенні на тому, що є суттєво людським, на що за жодних обставин не можна зазіхати, паплюжити, принижувати або, іншими словами, «що не піддається редукції» в людині як особі. Недолік негативних інтерпретацій гідності в тому, що вони радше стверджують обов'язок, аніж право [251, с. 41]. Як зауважує К. Маккрудден, перспектива обов'язку не пояснює того, чому не можна принижувати [251, с. 41]. На підтвердження варто додати, що для обґрунтування заборони приниження необхідне мінімальне визначення гідності як внутрішньої цінності. До того ж, стає проблематичним комплексне обґрунтування прав людини на підставі людської гідності, які є одним із ключових політичних інструментів в утвердженні та її реалізації.

Соціально-правовий дискурс оприявнює суспільні наслідки внутрішнього конфлікту між ідеєю людської гідності та індивідуальною свободою. М. Розен, беручи за основу Кантове визначення людської гідності як внутрішньої цінності, досліджує, яким чином цей концепт присутній у юридичних рішеннях сучасної Європи і які колізії зумовлює [257]. Науковець, зокрема, демонструє конфлікт між ідеєю людської гідності та індивідуальною свободою, аналізуючи справу про заборону атракціону «кидання карликів» (dwarf-tossing) у Франції.

Суть атракціону зводиться до змагання: хто далі кине маленьку людину¹ (за її згодою), одягнену в захисний костюм, на матрац. Заборона атракціону розпочалась за судовим позовом мера від імені громади містечка Морсан-сюр-Оржу (1991 р.). Минаючи низку національних судів, справа завершилась апеляцією громадянина М. Вакенгайма, якого власне кидали під час атракціону, проти Франції у Комітеті із прав людини ООН (2002), щоправда, не на його користь. Аргументація на користь заборони ґрунтувалась на тому, що цей атракціон «принижує гідність людської особи, повага до якої є елементом громадського порядку» [145, с.160]. Водночас М. Вакенгайм покликався на своє право на свободу, повагу особистого життя і достатній рівень життя, право на працю, заборона якої «негативно відобразилась на його житті і, як наслідок, понижує його гідність» [145, с.160]. М. Розен звертає увагу на три інтерпретації поняття гідності в одній справі, які зумовлюють внутрішній конфлікт у концептуалізації феномену: 1) внутрішня цінність людини, 2) елемент громадського порядку, 3) автономія у виборі власної поведінки та способу життя. У цій справі перевагу надали гідності над індивідуальною свободою.

М. Розен робить украй слушне зауваження: нехтуючи індивідуальною свободою, держава змусила індивідів до гідної поведінки [257, с. 126]. Адже в державній аргументації чітко зазначено, що «заборона зумовлена необхідністю захистити громадський порядок», а не з огляду на «повагу до гідності людської особи» [145, с.165]. На думку М. Розена, відбулась заміна понять. Треба було застосувати поняття гідності в легальному контексті, натомість залучили цілком інший концепт – «гідність як примушення», який вимагає поводитись у гідний спосіб [257, с. 77]. Така інтерпретація гідності приховує небезпеку тиранії, коли надати державі владу змушувати громадян до обов'язку бути гідним [257, с. 76]. Варто зазначити, що М. Розен як прибічник Кантової інтерпретації гідності (передбачає ставитись до людини як до мети і ніколи як до засобу) не

¹ За інклюзивним словником, людину з дварфізмом коректно називати «людина з порушенням зросту», або «маленька людина» [88].

виправдовує морального змісту атракціону. Однак слушність думки науковця в тому, що він виявляє можливі зловживання в тлумаченні гідності як легального обов'язку, який пов'язаний із надмірним суспільним контролем, що, з одного боку, розмиває межу між особистою та суспільною сферами, з іншого – тяжіє радше до уніфікованого образу людини, аніж до універсального принципу унікальності та незамінності кожної особи. Зрештою, на думку А. Макінтайра, такі коливання між свободою (її розуміють як відсутність регулювання індивідуальної поведінки) та формами колективного контролю становлять суть сучасної політики [119, с. 51]. Іншими словами, питання стосується пошуку суспільної основи для політичної згоди в суспільстві з різними світоглядними переконаннями та можливостями – те, що Дж. Роулз називає «перехресним консенсусом».

Морально-етичне та політичне розуміння гідності здійснює К. Толлефсен із позиції соціального вчення Католицької Церкви. Науковий підхід ученого ґрунтується на трьох засадничих тезах з енцикліки Папи Римського Івана Павла II *Evangelium Vitae* («Євангеліє життя»): 1) життя є Божим даром; 2) гідність людської природи зумовлена тим, що людина створена за образом Божим; і як наслідок – 3) людина володіє свободою і раціональністю [261, с. 486].

На основі метафізичної підстави К. Толлефсен розуміє гідність як досконалість людської особи, виражену у здатності любити та служити іншим [261, с. 487]. Другий методологічний аспект його концепції походить із декларації II Ватиканського собору *Dignitatis humanae* («Гідність людської особи»), де стверджується, що гідність людини як особи є буттям, яке «наділене розумом і свободою волі, отже – привілеєм бути носієм особистої відповідальності» [261, с. 486; 235]. На основі «привілею особистої відповідальності» К. Толлефсен визначає нормативний характер гідності людини як особи та виокремлює два її види – етичну та політичну [261, с. 484]. Обидва типи особистої гідності (етична та політична) мають два аспекти в термінологічному вираженні: (1) завдання (task), яке особа повинна здійснювати; (2) вимоги (requirement) у формі поваги до особи [261, с. 484].

Перше зумовлює поведінку людини в той спосіб, що деякі дії можуть бути «нижчі» за гідність особи; друге передбачає, що певне ставлення принижує або суперечить гідності особи [261, с. 484]. Іншими словами, концепт гідності К. Толлефсена розкривається в бінарній опозиції обов'язків і прав: гідність не лише вимагає від особи гідної поведінки, а й спонукає прагнути відповідних умов для її реалізації.

За К. Толлефсеном, етична гідність (у значенні обов'язку) – це те, що необхідно поважати в людській особі і що (у значенні прав) потребує реалізації в діяльності [261, с. 486]. На практиці перше означає, що людське життя є Божим даром і обов'язок людини його зберегти; це закладено в основі заборони католицькою етикою абортів та евтаназії, позаяк це «суперечить гідності особи» [261, с. 486]. Окрім цього, К. Толлефсен звертається до іншої християнської цінності – любові [261, с. 486]. Звідси, другий аспект етичної гідності означає, що реалізація людини як буття, яке покликане любити, може бути втілене лише в спілкуванні та діяльності або служінні на благо інших [261, с. 486]. Як бачимо, у католицькому вченні людина є соціальною істотою в силу своєї божественної природи, а любов постає основою соціальних зв'язків та зумовлює актуалізацію людської гідності у служінні та відповідному ставленні до інших на горизонтальному рівні взаємодії між особами.

Соціальний вимір буття людини, яка живе в мережі суспільних інституцій, втілює політична гідність. Політична гідність людської особи може бути реалізована на основі дій у вертикалі суспільних стосунків, отже, зумовлює потребу в «політиці гідності» [261, с. 488]. У такій політиці треба керуватися «справедливим ставленням до людської гідності» та забезпечувати відповідні інституції, які служитимуть потребам людини [261, с. 488].

Дві концепції – секулярна (М. Розен) та релігійна (К. Толлефсен) – в обґрунтуванні людської гідності ґрунтуються на автономії волі, яка зумовлює свободу вибору та особисту відповідальність. Однак існує принципова відмінність між двома концепціями у тлумаченні взаємозв'язку автономії та гідності як на рівні окремого індивіда, так і на рівні здійснення державної

політики. Зокрема К. Толлефсен звертає увагу на те, що модерне розуміння гідності надто сфокусоване на свободі, яку розуміють «просто», орієнтуючись на власну самість: *само-вираження, само-ствердження та само-задоволеність*. [261, с. 498]. На його думку, таке розуміння гідності суттєво відходить від «істини» [261, с. 498], тобто християнської ідеї служіння. Окрім цього, він покликається на Івана Павла II, характеризуючи сучасне суспільство як культуру смерті, яка є наслідком «спрощеного» розуміння свободи, а тому спостерігаємо толерування абортів та евтаназії [261, с. 498]. Іншими словами, критичний закид К. Толлефсена стосується ототожнення автономії з людською гідністю, однак гідність – не лише автономія. Як було зазначено, за християнським вченням, життя є Божим даром, і людина не може себе його позбавити. Відходячи від негативної конотації поняття «культура смерті», М. Розен звертається до поняття «померти із гідністю», де гідність означає здатність витримати страждання без втрати самоконтролю [257, с. 121]. Із такої позиції в ситуації важкої хвороби автономія обґрунтовує право вибору людини позбавити себе такого стану (втрати самоконтролю), і в такий спосіб «зберегти гідність» [257, с. 121]. М. Розен підсумовує, що католики погодяться з лібералами, що помираюча особа має право на гідне ставлення інших, однак відхиляють право вибору на позбавлення життя [257, с. 122].

Внутрішні суперечності в концептуалізації поняття людської гідності на основі автономії та свободи вибору набувають гостроти, коли гідність стає предметом державної політики. До трагічних досвідів позитивної політики гідності, тобто перетворення її в обов'язок, належить «Акція Т 4» – офіційна програма евтаназії в нацистській Німеччині, яка розпочалась 18 серпня 1939 р. і була спрямована на виключення певних груп людей із німецької національної спільноти: спочатку через примусову стерилізацію, а згодом шляхом фізичного знищення індивідів із фізичною або ментальною інвалідністю, чиє життя було оцінене як таке, що «не варте життя» (*lebensunwertes Leben*) [260, с. 65]. Створення штучного голоду – як інструменту державної політики керівництва ВКП(б) та уряду СРСР – у 1932–1933 рр. в Україні задля масового підкорення

українського населення супроводжувалося спланованою державною конфіскацією врожаю та всіх продуктів харчування, заборонаю виїзду голодуючих поза межі Української РСР [128, с. 278]. Убивство голодом не лише позбавило людей життя, а й права на гідну смерть. Наведений історичний досвід людства виявляє, як може бути інструменталізована ідея людської гідності державною політикою.

Низка сучасних досліджень із соціально-правової проблематики феномену гідності виконана в контексті взаємозумовленої потреби визнання та ідентичності особи. Суть зв'язку між визнанням та ідентичністю Ч. Тейлор розкриває як умову автентичного буття особи у здійсненні фундаментальної риси людської істоти – діалогічності [196, с. 35]. Використовуючи поняття Дж. Міда «значущі інші», стверджується, що розуміння себе відбувається через самовираження у стосунках з іншими, звідки й постає потреба у визнанні [196, с. 35]. На переконання Ч. Тейлора, залежність формування ідентичності від інших як певна форма соціальної залежності існувала завжди, однак із початком модерної доби, яка утверджує суб'єктивність індивіда та потребу у визнанні, виникли умови, за яких спроба бути визнаним може зазнати невдачі [196, с. 37]. Як наслідок, невизнання постає формою пригнічення людини та зумовлює почуття приниження.

П. Рікер виокремлює три моделі визнання у становленні ідентичності. Перша – визнання як любов, з якого походить самовизнання та взаємне визнання всередині родинних стосунків. У взаємній потребі схвалення індивіди постають «потребуючими суб'єктами», стосунки вибудовуються на довірі, що утверджує почуття впевненості в суб'єкта [170, с. 185]. Друга – правова модель визнання ґрунтується на повазі і властивій їй претензії на універсальність [170, с. 187]. Структура правового визнання є подвійною та втілює взаємний зв'язок розширення прав людини і збагачення здатностей, які суб'єкти визнають за собою, як «суб'єкти спроможні» [170, с. 187]. В цій моделі відбувається становлення правової особи, а людська гідність, за визначенням А. Хоннета, втілює визнання здатності відстоювати свої права, на якому ґрунтується самоповага [170, с. 188].

Третя модель – взаємне визнання корелюється з поняттям суспільної поваги у визнанні рівності прав вільних суб'єктів [170, с. 191].

Третя модель визнання П. Рікера безпосередньо залежить від типів соціальності, які треба розуміти як способи опосередкування або «справедливу дистанцію» між усіма людьми [171, с. 236]. Зауважмо, що суспільна повага, яка ґрунтується на пошануванні авторитету, втілює ієрархічну модель соціальності, в якій становлення ідентичності відбувається на основі поняття честі. Натомість егалітарне поняття гідності зумовлює соціальність із наявністю демократичних інституцій: громадянства, верховенства права та прав людини. Особа судді постає «оператором справедливої дистанції між кожним», а забезпечення суспільної поваги відбувається завдяки інституційним процедурам [171, с. 17]. Опосередкування суспільних взаємин відбувається завдяки соціальним інститутам, де провідна роль відводиться інституції суду.

Потреба людини у визнанні її ідентичності формує сучасну внутрішню та світову політику. Коли Ф. Фукуяма порушує питання про «кінець історії», його цікавить, чи досягла успіху ліберальна демократія щодо рівного визнання як своєї кінцевої мети. За спостереженнями науковця, економічні питання та боротьба за ресурси, які стали рушійною силою політичних процесів ХХ ст., у ХХІ ст. поступились питанням ідентичності [207, с. 20]. На думку Ф. Фукуяма, економічне тлумачення суспільно-політичних процесів як економічних конфліктів не пояснює протестів у ХХІ ст. на Близькому Сході і Північній Африці проти авторитарних лідерів низки країн, відомі під назвою «Арабська весна», чи «кольорові революції» у Грузії та в Україні, «у центрі яких стояло визнання базової людської гідності» [207, с. 52]. На жаль, повалення авторитарних режимів не дало бажаних соціальних та політичних наслідків через те, що не було встановлено оптимального балансу між двома ключовими демократичними принципами – індивідуальною свободою та політичною рівністю. Водночас згадані протести не заперечують «морального ядра сучасної ліберальної демократії»: свобода, рівність, верховенство права [207, с. 53].

Для демократичних режимів визначальну роль (але не абсолютну) відіграє рівність, яка водночас визначає дилему визнання або невизнання ідентичності. Ф. Фукуяма розкриває проблему рівності, звертаючись до невід’ємної складової людської душі («тимос»), яка прагне визнання, про що сказав ще Сократ [207, с. 30]. Зауважмо, що Сократ вживає «тимос» (θυμός) у значенні «дух» – джерело гніву, яке знаходиться в серці і «за своєю природою служить захисником начала розумного» [142, с. 132; 265]. Ф. Фукуяма інтерпретує Сократове поняття «тимос» як «осередок суджень про гідність» та на його основі розрізняє два типи визнання: 1) ізотимія – потреба мати повагу на рівні з іншими людьми; 2) мегалотимія – бажання здобути визнання своєї вищості [207, с. 13]. Ліберальна демократія формально закріпила мінімальний рівень рівної поваги на основі визнання прав людини, верховенства права та виборчого права, однак на практиці такої гарантії немає. Більше того, зазначає науковець, цілі країни можуть зазнавати зневаги, запроваджуючи «політику скривдженості» [207, с. 20].

Ф. Фукуяма демонструє важливу зміну в сучасній проблематиці ідентичності. На відміну від «тимосу», питання ідентичності постало в добу Модерну на тлі нових соціально-економічних можливостей та розширенні горизонту вибору. Модерне поняття ідентичності походить від «розмежування внутрішнього та зовнішнього “Я”» і, як наслідок – протиставлення індивіда та суспільства [207, с. 46]. На підставі автономії волі утверджується думка про перевагу над суспільством індивіда як морального агента. Звідси зміна уявлень про гідність, яка з невеликої кількості обраних поширюється на всіх людей. Модерна проблематика ідентичності обґрунтовує визнання одиничного індивіда. Рушійною силою демократії після Французької революції було прагнення до визнання політичної індивідуальності, моральної суб’єктності і здатності брати участь у здійсненні політичної влади [207, с. 49]. Зазначмо, що саме завдяки визнанню політичної індивідуальності, втіленої в інституті громадянства та у статусі громадянина, постало суспільство на основі принципу визнання гідності кожного. Однак особливість сучасної політики

ідентичності в ліберальних демократіях почала зближуватись із колективними і неліберальними формами ідентичності (зокрема нація й релігія) не так заради визнання своєї індивідуальності, як завдяки потребі тотожності з іншими [207, с. 104]. Загалом Ф. Фукуяма інтерпретує становлення демократії як процес зміни мегалотимії на ізотимію, однак посилення політики ідентичності загрожує ліберальній демократії. Занепокоєння викликає наступне: коли рушійною силою постає маргіналізована група, а не одиничний індивід, вимога визнання гідності звужується до певної групи і легко може перетворитися на потребу бути визнаним як вища група [207, с. 33]. Друга небезпека прихована в силі емоційного впливу почуття скривдженості, а це суперечить дорадчому дискурсу на раціональних засадах, що є умовою існування демократії. Навіть більше, Ф. Фукуяма наводить випадки, коли покликання на образі почуття гідності стає причиною оголошення дискусії беззмістовною [207, с. 115]. Зауважмо, що науковець не заперечує потреби визнання ідентичності, навпаки: на його думку, політика ідентичності постає як неминуча реакція на несправедливість. Ф. Фукуяма викриває хиби політики скривдженості, яка є наслідком посилення політики ідентичності в боротьбі за визнання гідності певної групи. Тому, на думку науковця, варто більше уваги надавати універсальному розумінню людської гідності.

У глобалізованому світі проблема визнання та питання самовизначення визначають політичні режими та горизонтальні суспільні відносини. Д. Муазі наголошує: сучасні суспільно-політичні зміни зумовлені не боротьбою ідеологій, як то було у ХХ сторіччі, а боротьбою за індивідуальність [133, с. 31]. Відповідно, ідентичність людини в глобалізованому світі визначається не так політичними переконаннями, а почуттям упевненості (на основі власних досягнень), яке оцінюється повагою або неповагою від інших [133, с. 31]. На відміну від уже усталеного фактору географічного детермінізму, Д. Муазі пропонує доволі провокативне підґрунтя для визначального чинника суспільних відносин, яким постають емоції: страх, приниження, надія [133, с. 31]. На його переконання, саме емоції впливають на почуття впевненості та

самовизначення в стосунках з іншими, що на суспільному рівні визначає спроможність суспільства відновитися після кризи, відповідати на виклики, пристосовуватись до обставин [133, с. 31].

На основі виокремлених емоцій Д. Муазі картографує світ на культуру надії, страху та приниження. Важливо те, що науковець узагальнює дві гілки західної культури – Сполучені Штати Америки та Європу – на основі «емоційної сутності страху» [133, с. 112]. Цей страх походить із різної дійсності обох регіонів, який підсилювався після терористичного нападу 11 вересня 2001 р. та набув спільного змісту: «страх перед Іншим, чужинцем, який збирається захопити батьківщину, поставити під загрозу наше самовизначення і забрати в нас робочі місця» [133, с. 112]. Рівень страху зростає від різноманітних загроз: зброї масового ураження, економічної нестабільності, природних, еко- та біокатастроф (від глобального потепління до пандемій).

Для нашого дослідження розуміння суспільного впливу страху на політичні процеси важливе з огляду на суспільно-політичні трансформації, які він спричиняє. Д. Муазі вбачає прямий зв'язок між страхом та послабленням демократичного ідеалу, адже культура страху зменшує якісну розбіжність між демократичними та недемократичними режимами [133, с. 115]. Водночас він зауважує, що страх повернення до минулого збройного конфлікту зіграв конструктивну роль для європейської культури після II Світової війни, формуючи «період європейської надії» [133, с. 117]. Саме позитивний (або конструктивний) страх спричинився до створення низки впливових інституцій та організації (наприклад, Ради Європи із «Конвенцією про захист прав людини»), які стали підґрунтям для появи Європейського Союзу. Однак особливість сучасного страху в його протилежній дії – паралізуючій, яка теж розділяє Захід. Як доказ, Д. Муазі наводить голосування Франції та Нідерландів (до них згодом долучилась Ірландія) «проти» ратифікації Конституції Європейського Союзу (2005) [133, с. 122]. Відсутність одностайної згоди унеможливила набуття чинності документа. До того ж, можемо додати брекзит (Brexit), референдум 2016 р. за вихід Великої Британії з Європейського Союзу.

Спостерігаємо, що страх підважує саме гасло Європейського Союзу – «Єдність у різноманітті» як символ об'єднання. Саме під впливом «страху перед Іншим», стверджує Д. Муазі, різноманіття більше не сприймають як джерело творчого надбання та взаємного збагачення, воно постає чинником внутрішньої дестабілізації [133, с. 122].

Концепція Д. Муазі дозволяє побачити глобальну причину сучасної російсько-української війни, яка розпочалась із порушення суверенітету та територіальної цілісності України внаслідок захоплення Криму Росією в 2014 р. і дотепер продовжується війною на сході України. У триаспектній класифікації культур науковець для характеристики сучасної Росії виокремлює емоцію приниження, яка посіла провідну роль у суспільній свідомості після розпаду СРСР та супроводжувалась різкою втратою міжнародного статусу [133, с. 122]. На думку Д. Муазі, саме емоція приниження зумовлює агресивну політику Росії та воєнні втручання на територію країн колишньої Російської імперії, аби змусити країни Заходу «боятися» [133, с. 149]. В контексті «геополітики емоцій» Д. Муазі, оцінювати причини (а відтак можливі шляхи подолання російської збройної агресії проти України) необхідно не лише в ретроспективі відносин метрополії та колонії, а й урахуваючи амбіції Росії у відновленні свого міжнародного статусу на «великій шахівниці». Останнє означає, що Україна постає об'єктом маніпуляції в політичних стосунках між Росією та Заходом у сучасній боротьбі за розподіл сфер впливу, ризикуючи позбутись своєї фактичної суб'єктності як суверенна держава.

Сучасний український філософський дискурс формується довкола осмислення подій Майдану 2013 року, який спричинився до теперішніх суспільно-політичних трансформацій та названий Революцією гідності. Своїм завданням науковці вважають таке: «виявлення та систематизація дискурсивно-сміслових ефектів» зазначених подій для їх опису, а відтак і розуміння, що потребує «нового теоретичного тезаурусу» та переосмислення класичних концептів словника соціальної філософії [75, с. 7]. Суспільно значуща роль Революції гідності полягає тому, що вона спровокувала становлення

громадянського суспільства «з середини», засвідчила спроможність громадянської самоорганізації та взаємодопомоги, що втілилось у волонтерських рухах. Подальший розвиток потребує реформування політичних та державних інституцій на основі громадянської активності.

У польовому дослідженні Н. Трач зафіксувала «риторику» Майдану (понад 800 гасел), яка постала в процесі суспільно-політичної трансформації та стала «виразником актуальних цінностей та ідентичностей учасників процесу» [201, с. 33]. Щоденні мовленнєві практики під час зазначених подій конструювали нову реальність, яка відбувалася «тут і тепер». Для успішної реалізації реформ, як зазначає А. Єрмоленко, потрібен «рефлексивний та аргументативний дискурс» [75, с. 29]. У даному випадку «дискурс» розуміють як форму комунікації, в межах якої темою обговорення стають «проблематичні претензії на значення», тобто домагання значущості [208, с. 85]. Іншими словами, аргументативний дискурс потрібен не лише для відображення зовнішньої реальності та збереженні культурно-історичної пам'яті подій, а й для конструювання або «проективного ефекту» (С. Пролєєв) в окресленні перспектив і цілей соціальної дії [75, с. 7].

Суспільно-політичні трансформації фіксуються в мові як «система знакових-семіотичних уявлень та ціннісних смислів» [177, с. 113]. Л. Сафонік стверджує: «Трансформація смислового контексту соціокультурної дійсності свідчить про трансформацію світоглядних орієнтирів» [177, с. 113]. Для української соціокультурної дійсності в стані російсько-української війни не меншу небезпеку становлять «смислові війни», які спотворюють сутність подій [177, с. 114]. Звідси важливість та необхідність формування власного українського дискурсу сучасних подій як творення власних смислів, щоби запобігти нав'язуванню їх ззовні.

За останні роки з'явилися окремі статті з цієї проблематики, в яких гідність досліджено як предмет філософської антропології та проаналізовано як параметр персонального буття особистості (Л. Газнюк) через призму феноменологічного досвіду власної особи (Д. Федорика) [46; 202]. І. Карівець

розглядає поняття гідності в «контексті народження та по(в)стання суб'єкта української людини» [102, с.105]. Наголошування на одночасному «повстанні» та «постанні» суб'єкта відображає протест проти пострадянської ті посттоталітарної влади та усвідомлення власної гідності.

Варто виокремити монографію О. Грищук «Людська гідність у праві: філософські проблеми» (2007), в якій гідність постає антропологічною основою права [57, с. 88]. У правовому вимірі О. Грищук визначає гідність із суб'єктивного боку як «право кожної людини», а з об'єктивного – гідність розглядає як «один із принципів права» [57, с. 88]. Українські та зарубіжні науковці досліджують гідність людини відповідно до концепції прав людини (М. Альчук, П. Рабінович, О. Гьоффе, Г. Ломан, Р. Алексі) чи конституційного права (Дж. Валдрон) [12; 166; 60; 113; 6; 36].

Гідність, що є категорією моральної самосвідомості, розглядають як «внутрішній аспект морального самовдосконалення особи», прагнення до реалізації вищих духовних здібностей людини – «чинити добро, творити прекрасне» (В. Малахов) [120, с. 228].

Почуття власної гідності описано як психологічний феномен на основі теоретичного та емпіричного аналізу в дисертації Л. Кадишевої «Психологічні детермінанти почуття власної гідності» (2011) [90]. Дослідниця виокремлює структурні компоненти почуття власної гідності (прийняття себе, самоцінність, самоповага, самоконтроль, упевненість у собі, відповідальність), розкриває характер взаємозв'язків почуття власної гідності з властивостями особистості, які взаємно детермінують одне одного [90; с. 10]. Почуття власної гідності визначається як «внутрішня позиція» та «особисте переживання цінності», що зумовлює моральну регуляцію поведінки відносно себе й інших та самоповагу [90; с.7].

У світлі глобальних екологічних проблем проблема гідності людини – це також питання ставлення до природи та довкілля. Монографія А. Єрмоленка «Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи» (2010) ілюструє зміну перспективи у проблематиці сучасної етики та пропонує

«інтегративну соціальну етику екології», поєднуючи дві дисципліни: природничу науку (екологію) та гуманітарно-соціальну (етику), в якій засадничими принципами постають гідність людини й шанування природи. [80, с. 10]. У монографії взаємозв'язок екологічної та етичної проблематики розкривається через постановку питання про справедливий розподіл ресурсів та відповідальності перед наступними поколіннями та зверненням до довілля як нашої домівки, не обмеженої лише стінами нашого помешкання.

Проблематика гідності постає в гендерних дослідженнях К. Карпенко. Науковиця актуалізує проблему встановлення рівноправності, «паритету між чоловіками й жінками у вирішенні екологічних питань, індивідуального самовизначення й прав людини» [103].

Розвиток ідеї гідності присутній у творчій спадщині українських ренесансних гуманістів Юрія Дрогобича, Станіслава Оріховського (М. Дойчик, В. Литвинов), у філософсько-правовій спадщині І. Франка, Б. Кістяківського (М. Альчук) [77; 9; 10].

До недавніх комплексних історико-філософських досліджень належить монографія М. Дойчика «Ідея гідності в історії європейської філософії» (2017), в якій автор аналізує становлення ідеї гідності в історії європейської філософії від Античності до Модерну [77]. Науковець досліджує становлення метафізичного концепту гідності людини, здійснює історико-філософський аналіз та обґрунтовує значення ідеї гідності в утвердженні гуманістичних цінностей та ідеалів на основі любові як найвищої мети життя.

Аналітичний огляд сучасних концепцій та наукових праць із проблематики людської гідності, зокрема українських філософів, обґрунтовує доцільність та потребу комплексного дослідження феномену гідності у соціально-правовому дискурсі. У стратегії дослідження ми виокремлюємо два чинники, які сприяли утвердженню егалітарного концепту гідності: перший – суб'єктивний поворот, який спричинив другий – соціально-правові зміни, втілені в переході від партикулярного поняття честі до егалітарної гідності.

Поняття людської індивідуальності є визначальною характеристикою західноєвропейської культури. М. Мос представляє становлення філософського концепту «Я» як еволюційний ланцюг *категорія «Я» – культ «Я» – повага «Я»* в контексті історичних суспільних змін відповідно до правових систем, звичаїв, релігій, соціальних структур [132, с. 328].

У давніх римлян поняття «особа» (*personne*) постає фундаментальним фактом права та походить від інституту масок, які були матеріальним втіленням індивідуальних прав на обряди і привілеї, та згодом перетворилось в поняття «громадянської особи» (*persona*) [132, с. 342–343]. М. Мос виокремлює три складових елементи в давньоримському понятті «особа» (*persona*), які зумовлені родинним та становим походженням і водночас відображають взаємну залежність соціального та індивідуального: «ранг» (*condition*); «статус громадянського життя» (*status*); «обов'язки і почесні в громадянському та воєнному житті» (*munus*) [132, с. 344]. Поняття особи визначало правовий статус людини як суб'єкта права: 1) щодо свободи – бути вільним, а не рабом; 2) щодо громадянства – бути громадянином; 3) щодо сімейного стану – не бути підлеглим владі голови сім'ї [91, с. 17]. Відповідно повнота правоздатності (*caput*) в усіх трьох галузях суспільного життя – політичних, сімейних та майнових відносинах – визначалась потрійним статусом людини: 1) станом свободи (*status libertatis*); 2) станом громадянства (*status civitatis*); 3) сімейним станом (*status familiae*), бути головою сім'ї [91, с. 17].

Характерно, що поняття «особа» постає юридичною категорією, її смисл розкривається завдяки суспільному статусу людини, яка «у своїй тотальності тотожна тілу держави» [224, с. 521]. За О. Шпенглером, античне право створене безпосередньо із *суспільного* досвіду людини, яка посідає визначальне місце в політико-економічному житті суспільства (*курсив мій – Т. П.*), а не з професійного досвіду судді [224, с. 521]. Фактично, громадянин був зобов'язаний знати закони, щоби реалізовувати свій громадянській обов'язок – брати участь у суспільному житті. Підтвердження нашого припущення знаходимо у праці Цицерона «Про оратора», в якій античний філософ та

політичний діяч засуджує громадян і публічних мужів у ледарстві та незнанні цивільного права (*jus civile*) і рекомендує вивчати цивільне право, закони, давні звичаї та права союзників, усілякі угоди для вправління у красномовстві (I 159, 173) [217]. Власне, соціальний космос Римської держави об'єднує розрізаних індивідів та різні народи під єдиною системою правових, політичних та юридичних зв'язків [39, с. 383–392].

Специфічно римське тлумачення юридичного характеру особи розкривається завдяки поняттю «*capitis deminutio*», що означає обмеження правоздатності та має різні ступені відповідно до зміни статусу особи: втрата свободи (*capitio deminutio maxima*); втрата громадянства (*capitis deminutio media*), зміна сімейного стану (*capitis deminutio minima*) [91, с. 17]. О. Шпенглер тлумачить значення часткової втрати прав для античної людини як втрату особи, хоча її тілесне існування триває [224, с. 521]. Отже, надбання римського права для західноєвропейської цивілізації полягає в запровадженні поняття «особа», яке визначає людину суб'єктом права, що зумовлює специфічно людську діяльність – суспільну: 1) бути правоздатною особою (носієм прав) і 2) бути дієздатною особою (самостійно вступати у правові відносини).

Подальша еволюція поняття особи відбувається з утвердженням християнства. Однак на відміну від римської цивілізації у християнському світі поняття «особа» втілює «метафізичну сутність людини» [132, с. 347]. Найбільшого розвитку поняття особи набуло в теології Томи Аквінського у вченні про Святу Трійцю: Свята Трійця, яка втілює дві природи Христа стосовно людської особи, виражає «єдність субстанції та форми, тіла та душі, свідомості та дії» [132, с. 348]. Водночас виокремлюється універсальна раціональна підстава особи: «Особа є неподільна субстанція розумної природи» (*persona est rationalis naturae individua substantia*) (I q. 29 a. 1 arg. 1) [258; 178, с. 360]. Християнський універсалізм ідеї людськості залишився в межах метафізичної концепції без відповідних егалітарних суспільно-політичних трансформацій; останнє зумовлене модерною концепцією гідності на основі розуміння особи як самостійного морального суб'єкта.

У добу Модерну поняття «особа» набуває свого змісту на підставі раціональності та дискурсивного мислення людини, що виражене у формі самосвідомості [194, с. 350]. Варто зазначити, що ще з часів Античності філософи розрізняли людський рід і тваринний світ на підставі раціональності. Однак розуміння раціональності змінювалось відповідно до соціокультурного контексту. У греко-римському світі бути раціональним означало мати «правильне бачення», для утилітаристів – відповідно до розрахунку максимізації на основі принципу корисності, для кантіанців – на основі принципу універсалізації [194, с. 123]. Раціональність, яка зумовила становлення модерного світогляду, «розчакловує» світ (М. Вебер), що відобразилося у зміні моральних джерел та істини: «космос більше не вважається втіленням значущого ладу, який може визначати благо для нас» [194, с. 204]. Натомість, світ сприймається як «механізм», ланцюг причиново-функціональних зав'язків, «як царина можливих засобів» через цілепокладання того, хто цей світ сприймає [194, с. 204].

Загальним принципом доби Модерну постає «суб'єктивність», яку Гегель пояснює через «свободу» та «рефлексію» [194, с. 28]. Суб'єктивність у значенні «індивідуальність» та «персональна дія» надає значущості принципу свободи волі, який формує модерний світогляд та культуру загалом [194, с. 28].

Модерний тип раціональності зумовлює суб'єктивний поворот у світогляді людини як мислячої речі (Р. Декарт) у процесі самоусвідомлення: «Я є, я існую – неодмінно правильне щоразу, як я його вимовляю або досягаю розумом» [68, с. 28]. Декартове дискурсивне мислення на основі відкриття можливості сумніватися виявляє (1) властиву людині недосконалість, водночас (2) зумовлює раціональну передумову діяльності. Перше відбувається тоді, коли людина неправильно користується свободою, «висловлюючи безпідставні судження про речі, які розуміє лише частково» [68, с. 51]. Друге вчить, що «пізнавальна діяльність інтелекту завжди повинна передувати рішенням волі» [68, с. 50]. Мисляче «Я» постає джерелом своєї самості, однак не в сенсі атеїзму, що вважається анахронізмом серед сучасних науковців (Ч. Тейлор,

О. Хома), а радше «свідченням слабкості людської природи» [194, с. 213]. Людська недосконалість компенсується у два способи: 1) через уподібнення до всемогутнього Суцього; 2) «у поєднанні у одній-єдиній здатності функцій сприйняття нашого внутрішнього досвіду (...) і божественної подоби в нас» [214, с. 31]. Поза тим, людина здатна подолати властиву їй недосконалість та «існувати у своїй повноті як самостійний діяч, центр сприйняття, прийняття рішень», в якому відсутній розподіл «емпіричне і трансцендентальне «Я» [214, с. 31].

Д. Г'юм розглядає ідею мислячого «Я» як стан свідомості (mind) або особистої тотожності (personal identity) [41, с. 250]. Він виводить поняття особистої тотожності від безперервного перебігу думки докола ідей, які взаємопов'язані двома принципами: відношенням подібності та відношенням причиновості [41, с. 252]. Принцип подібності встановлює завдяки пам'яті відношення між минулими сприйняттями у безперервний ланцюг послідовної думки та дає уявлення про причиновість, продовжуючи ланцюг причин, а «відтак і тотожність своєї особистості за межі пам'яті» [41, с. 253]. Д. Г'юм обґрунтовує ідею «Я» в понятті особистої тотожності на підставі свідомості мислячої особи. Він акцентує на раціональній природі свідомості, а тотожність, яку вона продукує, вважає «фікцією», тобто не дійсною окремою реальністю, а якістю, яку приписує мисляче «Я» своїм сприйняттям у процесі мислення і міркування.

Автономія волі раціонального суб'єкта постає підставою гідності людини в І. Канта [93, с. 189]. На підставі автономії розуму І. Кант універсалізує поняття людської гідності та виокремлює специфічно людське буття людини не лише як раціональної істоти, а й як політичної, як законодавця і виконавця самостійно встановленого закону. Нормотворча здатність людського розуму виражена в Кантовому концепті «антропономія» (його досліджує В. Козловський), особливість якого в тому, що цей концепт має стосунок до «політично-правового розуму», який завдяки створеним нормам уможливорює спільне існування людей на засадах свободи [105, с. 401]. На думку науковця, раціональність або інтелегібельна природа людини в І. Канта зводиться до

«законодавчо-нормотворчої діяльності людського розуму», яка має на меті «унормувати спільне людське буття, причому так, аби не знищити найвагомішу засаду існування людини – її персональну свободу» [105, с. 398]. Звідси висновуємо: з позиції антропономії, людська гідність на основі автономії волі і законодавчої раціональності імпліцитно передбачає утвердження особи як політичної або суспільної істоти, що потребує відповідного егалітарного суспільного статусу, і як наслідок – потребу у відповідних суспільних інституціях.

Завдяки формулювання концепту мислячого «Я» раціональність знайшла обґрунтування у власному джерелі, що «спричинило інтерналізацію моральних джерел» та зумовило характер діяльності як «інструментальний контроль у функціональній сфері» [194, с. 206, 204]. Дотримуємося думки Ч. Тейлора, що поняття особи, яке розкривається через раціональний стан свідомості, з одного боку, «демістифікує космос», з іншого – дає нові підстави для «усвідомлення вищості доброго життя», прагнення до якого походить з «почуття власної гідності діяча як раціональної істоти» [194, с. 206, 204]. Таким чином, з'являється розуміння категорії «Я» як фундаментальної категорії свідомості, яка обґрунтовує джерело самості, моральних та нормотворчих підстав у суб'єктивності раціонального суб'єкта.

Суб'єктивний поворот спричинив соціально-правові зміни, втілені в переході від поняття честі до гідності та в заміні дарованих привілеїв правами громадян. Погоджуємось із думкою П. Бергера, що модерне відкриття гідності як егалітарного концепту відбувається на тлі спростування концепції честі [232, с. 176]. Проте необхідно зауважити, що обидва концепти – «честь» і «гідність» – пов'язують індивіда із суспільством. Тому для розуміння особливості переходу від честі до гідності, який супроводжувався суспільно-політичними трансформаціями, необхідно з'ясувати різницю між двома концептами.

Зазвичай, честь розуміють як аристократичну категорію, яка означає перевагу в умовах суспільно-станової ієрархії. За визначенням М. Вебера, стан – це усупільнена група людей, «яких об'єднує спосіб життя, специфічні

конвенційні поняття честі та юридично монополізовані економічні шанси» [37, с. 435]. Рівність у встановленні суспільних зав'язків та шлюбу є прийнятною лише між представниками в межах стану. Саме «становна позиція» зумовлювала «соціальну значимість» груп людей та «юридичну гарантовану монополію відповідної верстви або на право влади, аби на шанси отримання прибутків» [37, с. 435].

На аристократичний характер честі вказує Ш. Монтеск'є, розрізняючи три принципи відповідно до трьох форм правління: для республіки – добродесність; для монархії – честь; для деспотичного правління – страх [131, с. 26]. Окреслюючи монархічне правління, яке передбачає існування чинів та шляхетне походження, природа честі визначається як така, що вимагає переваг та відмінностей [131, с. 26]. Отже, поняття честі, за своєю суттю, радше виокремлює, ніж урівнює, є атрибутом обраних, а не усіх представників суспільства.

Честь як знак влади тлумачать у контексті абсолютної монархії в політичній теорії Гоббса. Честь (honour), або пошанування, означає визнати за кимось «владу допомогти», «і що з більшими труднощами пов'язана ця допомога, то більше виявляється пошанування» [51; с. 126.]. Достойність (dignity) розуміють як суспільну цінність людини, яку визнає держава у формі наданих посад (військових, суддівських, громадських) або в іменах і титулах для відзначення цієї цінності (Кн. X) [239]. Гоббс виокремлює громадянські почесні (civil honour), якими, власне, і є суддівські звання, титули, посади, мундири і герби, що їх надає суверен як вияв поваги до підданого [51; с. 127]. Як бачимо, суть достоїнства становить матеріальне благо. Водночас те, що ми можемо назвати внутрішньою цінністю людини, Гоббс називає особливою спроможністю чи здібністю до того чи іншого обов'язку. Щодо останнього використовують поняття «придатність» (fitness) або «гідність» (worthiness), що відмінна від цінності як достойність, а також від заслуг. Навіть якщо людина є гідною (worthy) багатства, посади чи доручення, вона, попри все, може не мати привілейованого права перед іншими, тому про неї не можна сказати, «що вона

це заслужила» [51, с. 132.]. Отож, за Гоббсом, заслуга (merit) передбачає привілейоване право як вияв могутності особи. Гоббс розрізняє два види заслуги: 1) згідно з договором людина заслуговує в силу своєї влади і зобов'язань іншої сторони; 2) згідно з добровільним даром людина заслуговує завдяки доброті дарувальника і в силу свого достоїнства [51, с. 161]. Стосовно достоїнства, то Гоббс розуміє заслугу у другому варіанті як добровільний дар суверена підданому, хоча й на основі власних заслуг здобувача. Як зауважує П. Бергер, в ієрархічно впорядкованому суспільстві щоденний етикет містить поточний обмін честі на основі принципу «кожному по заслугах» [232, с. 174]. Погоджуємось із М. Лебеш, що в політичній теорії Гоббса відсутня ідея людської гідності, яка би могла субстанціювати внутрішню цінність людини, натомість суспільна цінність людини вимірюється «політичною доцільністю» в обґрунтуванні абсолютної монархії [246, с. 95]. Отже, джерело, честі міститься в особі суверена, залежить від його волі і є тимчасовою відзнакою (стосовно громадянських почесностей), а достоїнство постає матеріалізацією честі.

Водночас честь трактують не лише як втілення ієрархії, яка відображає зв'язок індивіда зі спільнотою, а й зв'язок індивіда з ідеальними нормами суспільства. На думку П. Бергера, занепад середньовічного кодексу честі пов'язаний із процесом «цивілізації» та становленням стану буржуазії (міщан) [232, с. 175]. Відбувається те, що М. Вебер називає «розчакловуванням» світу, завдяки раціоналізації повсякденної діяльності, пов'язаної з технічним та економічним раціоналізмом, та заперечення магії й таїнств [37, с. 417, 423]. Саме в середовищі бюргерської верстви відбувається «тенденція до практичної раціоналізації життєвої поведінки» та реалізація свого обов'язку у діяльності, в межах мирського «покликання» [37, с. 418, 424]. Праця та реалізація людини в земному житті постають вираженням «нового» світогляду на протигагу релігійному – як орієнтацію на спасіння у потойбічному житті та нехтуванням земного.

Релігійно-суспільний рух Реформації та філософія Просвітництва утверджують «нову ціннісну нормативну систему – систему правосвідомості»,

яка загострює проблему розподільчої та карної справедливості на підставі принципу «кожному по заслугах», сприяє розвитку договірної етики обопільних зобов'язань та ідеї невідчужуваних прав-свобод [186, с. 146]. Протестантська етика стверджує: немає посередника між людиною та Богом, унаслідок чого відбувається секуляризація свідомості, що спричиняє «секуляризацію каяття» [212]. Як зауважує Ю. Габермас, у «Сповіді» Ж.-Ж. Руссо продемонстровано актуальну потребу індивіда у визнанні серед собі подібних, прагнення бути зрозумілим для інших, завдяки чому людина утверджує свою ідентичність [212].

Варто зауважити, ще до формування модерного світогляду вже в контексті християнського Середньовіччя обґрунтовується ідея індивідуальної людської особи. Для порівняння християнського та модерного світоглядів згадаємо «Сповідь» Августина, в якій обґрунтовано джерело істинного судження у «внутрішній людині» [179, с. 176]. Завдяки внутрішньому діалогу людини із Богом через самопізнання відбувається персоналізація індивіда, який усвідомлює свою самість, унікальність та окремішність від інших людей. За Ч. Тейлором, саме з появою Августинової «Сповіді» відбувається «повномасштабний суб'єктивний поворот сучасної культури» [196, с. 32]. Порівнюючи два тексти «Сповіді» (Ж.-Ж. Руссо та Августина), зауважуємо, що в модерному світогляді визнання інших людей набуває більшого значення для індивіда, аніж релігійне виправдання шляхом божественної благодаті, яке відбувається наодинці.

На основі модерної раціональності відбувається перехід від концепту честі до гідності, який змінює джерело почуття власної гідності та самоповаги з суспільного утвердження слави на внутрішню сферу – «утвердити почуття своєї вартості у власних очах» [194, с. 207]. Концепт честі втілює статус індивіда в суспільстві, диктує стандарти поведінки відповідно до станової позиції в межах певної групи. Самість ідентифікується і наділяється честю колективного прототипу. Натомість модерне відкриття гідності, яке відбувається на тлі спростування концепту честі, відкриває «обличчя модерної людини», одиничної

самості [232, с. 175]. Саме окремий індивід сприймається модерною свідомістю як носій людської гідності і невід'ємних прав людини. Особливість модерного концепту гідності розкривається в *способі* (*курсив мій* – Т. П.), завдяки якому реальність внутрішньої людськості пов'язується із суспільними зв'язками [232, с. 176]. Таким чином, гідність, на відміну від честі, завжди стосується внутрішньої людськості, яка становить універсальне в людині.

Модерний концепт гідності втілює суб'єктність особи на підставі свободи. Підстава свободи та динамічний характер феномену людської гідності визначає нашу стратегію дослідження та зумовлює концептуалізацію феномену в соціально-правовому дискурсі як: 1) потребу в об'єктивних умовах для актуалізації гідності особи та 2) вимогу рівної поваги до всіх.

Методологія дослідження передбачає застосування феноменологічного аналізу для виокремлення конститутивних елементів та з'ясування сутності феномену людської гідності. Дати відповідь на запитання «що таке гідність?» означає знайти підстави суб'єктності особи як (1) окремого представника людського роду, тобто те, що обґрунтовує неповторне автентичне буття особи, водночас (2) віднайдені підстави суб'єктності обґрунтовують універсалізм та егалітаризм концепту, що дозволить експлікувати його в соціально-правову сферу.

Теоретико-методологічна основа дослідження ґрунтується на моральній онтології Ч. Тейлора, яка містить концепт «система координат» (framework). Концепт «система координат» означає спільну світоглядну структуру, яка створює контекст розуміння людської дії [194, с. 31]. Система координат відображає характерний для неї зв'язок морального світогляду та блага. За Ч. Тейлором, «системи координат» є базовими припущеннями для моральних реакцій і суджень та створюють контекст, що наділяє ці реакції сенсом, які згодом постають онтологічними твердженнями [194, с. 62]. Щоби простежити становлення феномену гідності та еволюцію аристократичної ідеї до егалітарного концепту людської гідності (за аналогією до ціннісної системи

координат Ч. Тейлора), виокремлюємо чотири соціокультурні контексти: греко-римська Античність, християнське Середньовіччя, Відродження, Модерн.

Щоб не спотворити предмет дослідження внаслідок перекладацької інтерпретації та задля уникнення анахронізмів, джерельна база (зокрема в розділі про становлення філософського концепту гідності) сформована на текстах мовою оригіналу та білінгвальних виданнях, в яких присутні вираз «гідність» та його похідні. З метою історичної реконструкції поняття гідності передусім звертаємось до творів Платона [143; 141; 265], Арістотеля [19], Цицерона [233; 219], Августина [179]; Т. Аквінського [258], Д. Аліг'єрі [234], Д. Г'юма [241], І. Канта [244; 95; 96; 97; 98; 99].

Методологічною засадою нашого дослідження є інтерпретація суспільства з «увиразненням динамічного та процесуального характеру соціального світу на відміну від статично-субстанційного тлумачення», суті якого відповідає поняття «усуспільнення» (*Vergesellschaftung*) Г. Зимеля [197, с. 641]. У теорії Г. Зимеля існування суспільства ґрунтується на трьох засновках: 1) окреслення суспільної взаємодії між індивідами як динамічного процесу; 2) спілкування як форма об'єктивації взаємодії між індивідами; 3) подвійна природа людини завдяки синтетичній категорії «соціальна істота».

Перший засновок Г. Зимеля – суспільство є взаємодією індивідів заради певних цілей. Мотиви, які спонукають індивідів до діяльності для іншого, проти іншого, до узгодження внутрішніх станів, Г. Зимель називає матерією суспільства [85]. Звідси «усуспільнення» постає у формі незліченних способів взаємодії між індивідами, в процесі якої вони «прив'язані один до одного», завдяки яким реалізується матерія [197, с. 638]. Під час усуспільнення утворені форми перетворюються в автономні царини, які стають самоціллю і вже самостійно захоплюють та створюють матерію [85]. На прикладі царини права можна простежити, що автономія відбувається в такій послідовності: усуспільнення потребує вироблення певних способів поведінки індивідів, які згодом об'єктивуються в автономну царину. До автономії сфери суспільна необхідність створює способи поведінки, які зумовлюють суть царини права,

тоді як після – право зумовлює спосіб суспільної організації та стає самоціллю, про це йдеться у прислів'ї *Fiat justitia et pereat mundus* («Нехай здійсниться правосуддя, хоч би загинув світ») [206].

Недолік автономії в будь-якій царині в тому, що вона тяжіє до застиглої форми, тобто фіксує спонуки та цілі індивідів у конкретному історичному моменті. Однак ціннісні пріоритети змінюються залежно від історичного соціокультурного контексту, що власне і відображено в динамічному понятті «усуспільнення». Як бачимо, автономія царини права, яка втрачає зв'язок із джерелами смислу (тобто суспільного запиту) – з одного боку, та динамічний характер усуспільнення – з другого боку, втілюють одну із найголовніших тем суспільно-правового дискурсу: буква закону чи верховенство права. На нашу думку, перевага Зимелевої концепції суспільства в його динамічному засновку: по-перше, будь-яка об'єктивація є тимчасовою, залежить від історичного соціокультурного контексту; по-друге, саме індивіди в процесі усуспільнення виробляють смисли, які корегують діяльність суспільних інституцій відповідно до вимог часу. Водночас постає інша проблема – пошук аргументів значущості для вироблення узгодженої єдності інтересів, які знову в процесі усуспільнення набуватимуть об'єктивованої форми. В цьому контексті розкривається другий спосіб розуміння усуспільнення завдяки спілкуванню (або комунікації).

Другий засновок І. Зимеля – «спілкування є абстракцією усуспільнення, яке потребує доступного виду взаємодії між рівними» [85]. Власне, специфічне розумінні спілкування як форми усуспільнення, яке відбувається у взаємодії рівних, зумовлює демократію рівноправних. Знову ж таки, якщо застосувати приклад автономії царини для порівняння форм усуспільнення з огляду на концепти честі і гідності, тоді перший відображає церемоніальну форму спілкування; натомість другий відображає суб'єктивні чинники у створенні комунікативної реальності учасників дискурсу як рівноправних. Особливість дискурсу як форми комунікації в тому, що значення і сенси, тобто домагання значущості в аргументації, стають темою обговорення [208, с. 85]. На відміну від церемоніальної форми, яка відображає ззовні надані смисли або вже

усталені смисли, учасники дискурсу створюють їх спільно. Усупільнення (або дійсність) розгортається для людини «як її дія, слово і значення, яким долається інертна реальність» [100].

Третій засновок – усупільнення є результатом подвійної природи людини, для означення якої Г. Зимель вживає «синтетичну категорію соціальної істоти» [84]. Подвійне становище індивіда розкривається в двох аспектах буття людини: 1) позасоціальне буття або індивідуальне для-себе-буття, яке логічно означається поняттям свободи на основі власних інтересів та цінностей особи; 2) усупільнене буття особи, яке постає у взаєминах з іншими [84]. Як зауважує Г. Зимель, завдяки індивідуальному аспекту буття індивіда, соціальна дифузія цілком не розчиняє його особи. Таким чином, по-перше, долається протиставлення індивіда суспільству, адже індивіди є учасниками суспільних процесів, тобто відбувається їхнє усупільнення; по-друге, два буттєвих аспекти індивіда постають у нерозривній єдності, причому індивідуальний аспект зумовлює соціальний, і, як наслідок, індивід втілює діяльний первень людини як соціальної істоти, тобто постає активним дієвцем у суспільних процесах. Звідси висновуємо, що динамічний характер суспільства та розуміння індивіда як представника конкретної історичної дійсності обґрунтовує змінність ціннісних пріоритетів відповідно до вимог часу. Свідченням останньої тези є згадувана вже соціально-правова зміна в структурі соціальних зв'язків від кодексу честі до принципу гідності. Окрім цього, становлення прав людини також відображає історичну появу вимог: спочатку індивідуальної свободи та політичної участі, а згодом соціальні права справедливого розподілу благ.

Соціально-правовий вимір феномену гідності пов'язаний із природним потягом людини до суспільства. Людський світ є соціальним у тому сенсі, що постає як простір суджень, динамізм якого об'єктивується в «усупільненні» (Г. Зимель) або в «товариськості» (І. Кант). І. Кант зауважує: лише в суспільстві людина ставить собі за мету передати своє задоволення іншим і домагається уваги від усіх «до такого роду передавання своїх вражень» [97, с. 130]. Власне, для людини цінність задоволення перебуває у прямій залежності від ідеї про

«загальну передавальність», яка об'єктивується у понятті «смак» – «здатності до громадської оцінки зовнішніх предметів в уяві» [97, с. 130, 334]. Г. Арендт тлумачить Кантове поняття смаку як політичну здатність, завдяки судженням люди створюють публічну сферу [16, с. 111]. Вона наголошує, що судження, особливо судження смаку, завжди рефлексують стосовно інших людей, їхніх смаків, беручи до уваги їхні можливі судження. Іншими словами, науковиця стверджує, що людина здійснює судження як член суспільства, а не як надчуттєва істота [16, с. 119]. І. Кант бачить у смаку «естетичну здатність судження робити загальнозначимий вибір» [97, с. 334]. Смак як результат судження постає однією з форм усупільнення, якщо використати термінологію Г. Зимеля. Отже, смак як суспільна оцінка об'єктивує суб'єктивні елементи в судженнях індивідів та спонукає до порозуміння з іншими для досягнення суспільної згоди. Позаяк «людське розуміння опирається на концептуальне відношення до світу», раціональні продукти людини (концепти) постають суспільними формами буття людини [101, с. 162].

У виразі «людська гідність» об'єктивується універсальний принцип людськості. На підставі суспільної згоди за допомогою раціонально зумовленої естетичної здатності судження (І. Кант) феномен гідності концептуалізується в егалітарне та універсальне поняття у відповідному соціокультурному контексті (Модерн) у західноєвропейській філософії. Концептуалізація феномену гідності в егалітарний концепт означає визнання гідності за кожною особою та обґрунтовує утворення відповідних політичних інституцій для її актуалізації, які би забезпечували спосіб взаємодії між індивідами на основі рівної поваги.

1.2. Феномен гідності в дискурсі прав людини

Особливість сучасного соціально-правового дискурсу в тому, що людська гідність як егалітарний концепт посідає визначальну роль у політичних та соціальних рухах за права людини. Визнано, що документ, який найбільше спровокував впровадження поняття гідності в міжнародний та регіональний контекст, стала «Загальна декларація прав людини» (1948). Після Другої

світової війни на основі пережитого досвіду масового знищення та катування людей за національною або політичною ознаками формується міжнародна політика прав людини та утвердження людської гідності як вродженої та невід'ємної для кожної людини.

Водночас в історії становлення прав людини важливим документом є французька «Декларація прав людини і громадянина» (1789), яка зафіксувала історичну зміну статусів із підданого на громадянина безвідносно до соціального стану, титулу чи привілеїв (Ст. 1, Ст. 6) [70, с. 95–96]. Принципи, проголошені в «Декларації», стали основоположними для європейських конституційних національних держав, а філософська ідея прав людини – теоретичним підґрунтям та ідейною передумовою у становленні європейської демократії та статусу громадянина. Текст документа постулює природні та невід'ємні права людини і принципи, за якими діє законодавство. Характерно те, що в «Декларації» (1789) поняття «гідність» вжито стосовно рівного доступу до посад, а не стосовно внутрішньої універсальної характеристики людини (Ст. 6) [70, с. 96; 246, с. 122].

Дж. Катіб звертає увагу на те, що найголовніші права людини встановлені не в нещодавніх документах, а в Конституції США, хоча в тексті відсутні фрази «людська гідність» і «права людини». Перші десять поправок до Конституції США, які історично мають назву «Біль про права» (The Bill of Rights, 1791), постають об'єктивною умовою людської гідності: свобода слова та свобода преси, свобода релігії, свобода на мирні зібрання, право на належну правову процедуру; обмеження державної влади нормами загального права та заборона обмежувати права, встановлені Конституцією [245, с. 28]. Ю. Габермас стверджує: незважаючи на те, що людська гідність як правове поняття з'являється лише після Другої світової війни, існує імпліцитний зв'язок між гідністю і правами людини [209].

Однак ще до «Декларації» (1948) гідність з'являється в конституційному праві. К. Маккрудден зауважує, що використання терміна «гідність» в юридичних текстах (із зазначенням, що людська гідність є невід'ємна від

людини) спостерігається вже в перших трьох декадах ХХ ст., та називає країни Європи й Америки, які включили концепт гідності у свої конституції: Мексика (1917), Веймарська Німеччина (1919), Фінляндія (1919), Португалія (1933), Ірландія (1937), Куба (1940). Він також стверджує, що, незважаючи на появу в конституціях, поняття «гідність» залишається маргінальним поняттям до кінця Другої світової війни. Зокрема між 1945 та 1950 роками нові національні конституції включили поняття гідності, серед них три країни найбільше відповідальні за гуманітарні трагедії під час Другої світової війни: Японія (1946), Італія та Західна Німеччина (1949) [250, с. 664].

Після Другої світової війни Генеральна Асамблея ООН ухвалила «Загальну декларацію прав людини», резолюція 217 А (III) від 10 грудня 1948 року [82]. В документальній історії прав людини це стало поворотним моментом для фіксації поняття людської гідності. На засіданні Національної комісії ЮНЕСКО під час обговорення проекту «Декларації» (1948) було висловлено сумнів: чи всі, зокрема прибічники опозиційних ідеологій, здатні погодитись із переліком прав. Усі учасники погодились із правами, але на умовах, що ніхто не запитає їх чому. Жак Марітен, який безпосередньо був залучений до розробки проекту «Декларації» (1948), тоді зазначив: «Це “чому” є місцем, де починається дискусія» [249]. «Декларацію» (1948) ухвалили на підставі визнання універсальності людської гідності, а не на підставі підтримки тієї чи іншої політичної ідеології.

У преамбулі «Декларації» (1948) зазначено, що визнання *гідності* та рівних невід’ємних прав є основою свободи, справедливості та загального миру [82]. «Загальна декларація прав людини» (1948) була проголошена як завдання для всіх народів та держав сприяти і поважати згадані права. Французька «Декларація прав людини і громадянина» (1789) [70], хоча є ідейною предтечею «Загальної декларації прав людини» (1948) [82], все ж таки більше орієнтована на національні права, які належать людині в статусі громадянина. У «Декларації» (1948) [82] враховано недолік, пов’язаний із адресацією до статусу громадянина, а коло її адресатів розширено до усіх

людей, незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного чи соціального походження, майнового, станового або іншого статусу.

«Декларація» (1948) стверджує основоположні індивідуальні права людини: «всі люди народжуються вільними і рівними у своїй *гідності* та правах» (Ст.1); право на життя, свободу, особисту недоторканність (Ст. 3); заборона рабства (Ст. 4); заборона тортур або жорсткого нелюдського поводження або покарання (Ст. 5); право на визнання її правосуб'єктності (Ст. 6); презумпція невинуватості (Ст. 11); право на особисте життя та заборона зазіхання на честь і репутацію (Ст. 12); свобода думки, совісті і релігії (Ст. 18). До основних прав належить право на соціальне забезпечення (Ст. 22) та права в економічній, соціальній і культурній галузях, які необхідні для підтримання *гідності людини* та розвитку її особистості. У «Декларації» (1948) не лише стверджується право на громадянство кожної людини, а й зазначається, що «ніхто не може бути безпідставно позбавлений громадянства або права змінити своє громадянство» (Ст. 15) [82]. Звернімо увагу, що проблеми, пов'язані із незахищеністю людини у разі позбавлення її громадянства, враховані в «Декларації» (1948). Перелік прав спрямований не лише на захист особистісного аспекту людської особи, а й виражає потреби політичної сутності людини: право на свободу мирних зборів і асоціацій без примусу (Ст. 20); право брати участь в управлінні своєю країною (Ст. 21); право брати участь у культурному житті суспільства (Ст. 27) [82].

Сучасний міжнародний «Біль про права людини» складається з декількох документів: «Загальна декларація прав людини» (1948), «Міжнародна конвенція про громадянські та політичні права» (ICCPR, 1976), «Міжнародна конвенція про економічні, соціальні і культурні права» (ICESCR, 1976). Більшість міжнародних договорів про права людини ухвалена ООН і ґрунтується на принципах «Декларації» (1948).

Людська гідність становить висхідну позицію в міжнародних документах із прав людини. «Міжнародна конвенція про громадянські та політичні права»

(ICCPR, 1976), «Міжнародна конвенція про економічні, соціальні і культурні права» (ICESCR, 1976) відповідно до принципів, проголошених «Декларацією» (1948) [82], одноставно підтверджують: «визнання того, що всі права походять від *вродженої гідності людської особи*», та завдяки переліку прав визначають умови, за яких можливе становлення особи, вільної від страху [242; 243].

На підставі Статті 5 «Всезагальної декларації з прав людини» (1948) і Статті 7 «Міжнародної конвенції про громадянські та політичні права» (ICCPR, 1976) ухвалено «Декларацію про захист усіх осіб від катувань та інших жорстоких, нелюдських або таких, що принижують гідність, видів поводження і покарання», резолюція 3452 (XXX) Генеральної Асамблеї ООН від 9 грудня 1975 р. [71]. У Ст. 1.2 «Декларації» визначено: тортури – це посилений та навмисний вид жорстокого, нелюдського або такого, що принижує *людську гідність*, ставлення або покарання. Будь-яка дія, яка втілює тортури або інші жорстокі, нелюдські або такі, що принижують *людську гідність*, види ставлення і покарання, називаються *наругою над людської гідністю* і засуджуються як порушення цілей Статуту ООН, порушення прав людини і основних свобод, проголошених «Загальною декларацією прав людини» [71].

«Конвенція проти катувань та інших жорстоких, нелюдських або таких, що принижують гідність, видів поводження і покарання», резолюція 39/46 Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1984 р., покликається на попередні документи з метою підвищити ефективність боротьби проти катувань та інших дій, які принижують *людську гідність* (преамбула) [107]. У документі адресатами є держави-учасниці, від яких вимагається не допускати актів жорстокого поводження, зокрема посадовими особами, а також вживати заходів на території їхньої юрисдикції у випадку, коли здійснюються дії над особою у формі жорстокого, нелюдського або такого, що принижує *людську гідність*, ставлення або покарання (Ст. 16) [107].

«Декларація про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігій чи переконань», резолюція 36/55 Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1984 р. від 25 листопада 1981 року, визначає принципи

недискримінації і рівності перед законом, право на свободу думку, совісті, релігії або переконань, а також зазначає, що ігнорування цих прав є прямою або опосередкованою причиною війн і страждань людини, особливо коли вони служать засобом іноземного втручання у внутрішні справи інших держав, що призводить до розпалення ненависті між народами і державами. Ст. 3 визначає, що дискримінація людей на основі релігії або переконань є приниженням *людської гідності* [72].

У 2000 р. ухвалено «Декларацію тисячоліття ООН», резолюція 55/2 Генеральної Асамблеї ООН від 8 вересня 2000 р., де закладено фундаментальні цінності та принципи, яким належить бути орієнтирами для міжнародних стосунків XXI ст. та визначати цілі ООН. Документ визначає відповідальність глав держав і урядів за утвердження принципів *людської гідності*, справедливості і рівності на глобальному рівні. Фундаментальними цінностями тисячоліття визнаються: (1) свобода, яка зумовлює *гідні* людські умови, вільні від голоду і страху насилля, що гарантується демократичною формою правління на підставі широкої участі та волі народу; (2) рівність – гарантування рівних прав і можливостей; (3) солідарність – розв’язок глобальних проблем згідно зі справедливим розподілом витрат та ноші; ті, хто перебувають у найменш сприятливому становищі, заслуговують на допомогу від тих, хто у кращому; (4) толерантність – відмінності не повинні слугувати приводом для переслідування, їх треба вважати найціннішим надбанням людства; (5) повага до природи, у використанні природних ресурсів керуватись постулатами сталого розвитку; (6) взаємні обов’язки, які скеровані на запобігання загроз міжнародному миру і безпеці між народами на багатосторонній основі, де центральну роль відіграє ООН як найбільш універсальна і представницька організація в світі [69]. Якщо порівняти варіанти Декларацій за 1948 та 2000 роки, зауважуємо: акцентується на мирі, безпеці, роззброєнні; додається екологічна складова у вигляді охорони довколишнього середовища; орієнтація на викорінення бідності, захисті слабких, забезпеченні специфічних потреб бідних країн. Серед ключових цілей, документ визначає: розвиток та подолання

негуманних умов внаслідок крайньої бідності; захист найбільш потребуючих в наслідок стихійного лиха, геноциду, воєнних конфліктів та інших надзвичайних гуманітарних ситуацій [69].

До новітніх доповідей Програми розвитку ООН належить «Доповідь про людський розвиток 2016: людський розвиток для всіх і кожного», присвячена тому, як забезпечити людський розвиток для всіх і кожного сьогодні і в майбутньому, дає уявлення, в якому напрямку належить рухатись людству [240]. Визначено потенціал і можливості для всіх індивідів: гідність, самовизначення, добре здоров'я, доступ до знань, права людини, безпека людей, гідний рівень життя, відсутність дискримінації. Основна ідея доповіді в тому, що ключем до людського розвитку є все загальність; людський розвиток можливий для всіх [240, с. 1]. У центрі концепції людського розвитку покладено розширення прав і свобод для кожної людської істоти, щоби кожна людська істота могла скористатись можливостями вибору, які є цінними для особи.

Наведений перелік документів засвідчує історичне значення людської гідності як теоретичного підґрунтя у формуванні Статуту ООН та у прийнятті «Декларації» (1948) в умовах відсутності консенсусу. Поняття людської гідності зіграло роль «лінгвістичного символу», який дозволив представити різні світогляди та досягнути політичної згоди між представниками протилежних ідеологій [250, с. 20]. Роль символу не означає, що поняття людської гідності позбавлене власного змісту, навпаки: проблема в наявності різноманітних змістів для різних людей. Погоджуємось із Ю. Габермасом, що сам перелік базових прав людини виражає різні аспекти людської гідності [209].

Визначення змісту поняття людської гідності становить одну із практичних проблем у сфері права, де є необхідність у чітких термінах. Поза тим, у контексті прав людини виокремлюють мінімальний зміст концепту людської гідності, який означає (1) внутрішню цінність кожної людини як представника людського роду, що зумовлює (2) визнання та повагу кожної

людини і стосується (3) взаємодії між державою та індивідом [250, с. 23]. Отже, взаємозв'язок людської гідності і прав людини постає в обґрунтуванні егалітарного соціально-правового статусу індивіда в системі регуляції стосунків індивіда та держави.

У політико-правовій дійсності проблематика людської гідності та прав людини стосується розбіжності між деклараціями і практичним втіленням задекларованого. Рух за права людини постав із вимоги рівного визнання гідності кожної особи, водночас для захисту людської гідності використовується «мова прав людини» (К. Маккрудден, М. Нусбаум). У юридичній практиці прав людини концепт гідності відіграє важливу роль щодо ухвалення судових рішень, зумовлюючи методика інтерпретації прав людини (К. Маккрудден) [250, с. 655]. У суспільно-політичній діяльності мова прав слугує ціннісним орієнтиром, нагадуючи, що люди мають обґрунтовані вимоги на певний тип насущного ставлення, на основі того, що М. Нусбаум називає засадничими можливостями (*basic capabilities*) особи [252, с. 295]. Науковиця стверджує, що ці засадничі можливості особи є вродженими та основою для розвитку людини, що зумовлює нормативні наслідки – створення відповідних зовнішніх умов (суспільних) для актуалізації людського потенціалу особи [252, с. 295]. Тому М. Нусбаум пропонує розглядати права людини з позиції можливостей, у такому разі наголос робиться не просто на декларативному формулюванні «мати права», натомість – «мати можливості їх реалізувати як рівним членам суспільства» [252, с. 294]. Окрім того, підхід можливостей змінює засадничий принцип у формуванні суспільних політик – замість розподілу скінченних ресурсів пропонується створення умов (можливостей) для суспільної реалізації особи та її внутрішнього потенціалу.

Отже на рівні забезпечення можливостей в актуалізації людського потенціалу, тобто вродженої гідності, постає питання, хто є адресатом вимоги прав людини, хто на практиці відповідальний за забезпечення відповідних умов суспільного становлення особи.

Сучасний соціально-правовий дискурс містить декілька проблемних питань стосовно взаємозв'язку прав людини та людської гідності: 1) з огляду на абстрактне визначення поняття гідності, яка її нормативна роль у дискурсі прав людини; 2) хто є адресатом вимоги прав; 3) яке нормативне втілення людської гідності. Спосіб вирішення зазначених проблемних питань формує політико-правову дійсність у конкретний історичний момент певного соціокультурного середовища як відповідь на суспільний запит.

Передусім необхідно зазначити, що дискурс прав людини ґрунтується на трьох засновках. Перший засновок стосується розуміння прав людини як прав індивідуальних осіб, тобто вони є «суб'єктивними правами» [113, с. 61]; власне, акцент зумисне робиться на індивідуальному характері прав людини, щоби протиставити їх колективним правам певної групи (чи то держави, чи культурної спільноти). Другий засновок виражає зв'язок прав людини із державним устроєм та державним суверенітетом. Третій засновок впливає з визначення прав людини Р. Алексі про те, що права людини покладені в основу справедливості [7, с. 413], тобто будь-яке порушення прав людини є несправедливістю, навіть якщо не кожна справедливість порушує права людини.

Змістовне визначення прав людини пропонує класифікація Г. Єллінека (1905), згідно з якою права поділяються на три класи: 1) *status negativus* – «негативні свободи», що охоплюють права на самооборону проти насильницьких дій держави чи окремих осіб; інакше їх називають «ліберальні свободи»; 2) *status activus* – «позитивні права участі», стосуються формування політичної та суспільної думки і волі; 3) *status positivus* – «соціальні права частки», що забезпечують надання рівних та гідних умов життя [113, с. 60]. Водночас класифікація змісту прав Г. Єллінека відображає їхню історичну типологію, адже саме в такій послідовності конкретні види прав утверджувались та визначали політичний розвиток держав. Спочатку права людини виникають як потреба в безпеці, згодом додається потреба в можливостях та потреба у здатностях.

Відповідно до історичної змістовної типології прав людини на підставі пріоритету одного з виду прав виокремлюють три підходи в їх обґрунтуванні: 1) класично-ліберальний підхід базується на концепції права Локка і Канта та розкриває права людини через поняття «негативні свободи»; 2) республіканський підхід (за Ж.-Ж. Руссо) акцентує на позитивних правах участі – політичні права; 3) соціалістичний підхід до прав людини наголошує, що саме рівні права частки для всіх складають основний зміст прав людини – справедливий розподіл, який гарантує держава [113, с. 60–61]. Зазначмо, цей розподіл виражає три суспільно-політичні ідеології, які на практиці відображають проблематику вертикальної та горизонтальної взаємодії: 1) індивіда та держави щодо сумісності індивідуальної свободи та соціалістичної турботи про соціальну справедливість; 2) індивіда та суспільства щодо наявності необхідних політичних інститутів та процедур для забезпечення ненасильницького способу співжиття.

Зв'язок прав людини із державним устроєм склався історично та пояснюється завдяки структурі прав. За Р. Алексі, структура «право на щось» втілює нормативні відносини між трьома елементами: носієм, адресатом і предметом [6, с. 172]. Ця структура передбачає двосторонні стосунки такого змісту: носій має право на предмет стосовно адресата, що є еквівалентом висловлювання; адресат зобов'язаний щодо предмета стосовно носія. Головний зміст цього висловлювання виражає відповідне зобов'язання між носієм та адресатом прав. Відтак, Р. Алексі стверджує, що «права на щось та відповідні зобов'язання є сторонами однієї медалі» [6, с. 174]. На його думку, ця схема нейтральна для різних концепцій прав: якщо на місце носія поставити людину, на місце предмета – право на життя, свободу чи власність, на місце адресата – державу, отримаємо регульоване право на захист ліберальної традиції; якщо як предмет прав розглядати медичну допомогу, тоді схема виражатиме модель соціалістичної держави із правом на послуги [6, с. 173]. У структурі прав Р. Алексі наголошує на необхідному елементі в акті вимоги права; цей елемент – адресат, той, до кого звертаються з вимогою їх забезпечити.

Важливість у визначенні адресата вимоги прав має два практичні наслідки на міжнародному та національному рівнях: 1) дозволяє виявити, коли провадження міжнародної політики з прав людини перетворюється на маніпуляцію у прихованому втручанні у справи третьої сторони; 2) засвідчує необхідність політичних інститутів та інструментів для реалізації прав.

Актуальність першого наслідку пов'язана з викривленням гуманістичної ідеї прав людини. Як зауважує У. Бек, глобальна політика прав людини із принципом, що права людини вищі за міжнародне право, викликала появу воєнного гуманізму [25, с. 114–115]. Це означає, що права людини стають інструментом такої політики, яка провокує зіткнення цивілізацій, адже дає моральне обґрунтування священної місії війни. На думку У. Бека, внаслідок міжнародної політики універсальності прав людини відбулося транснаціональне злиття громадянського суспільства і військової справи, що призводить до зменшення ваги національного суверенітету та виправдання воєнної інтервенції секуляризованим варіантом «армії спасіння» із вживанням «м'якої» лексики: *воєнний гуманізм, гуманітарне втручання, місія миру* [25, с. 119]. Фактично, відбувається внутрішня суперечність заради утвердження та розповсюдження принципу прав людини на глобальному просторі, права людини стають інструментом глобальної політики, порушуючи сам принцип дотримання прав людини.

Другий наслідок походить із визначення прав людини як індивідуальних прав стосовно держави з урахуванням того, що вони є моральні, а не позитивні права. Права людини як моральні права спрямовані до держави у формі вимоги, яка виражає прагнення змінити статус прав на легальний, тобто здобути позитивний статус. Г. Ломанн зазначає, що питання зміни статусу моральних прав на позитивні, за своєю суттю, є питанням вибору державного правового устрою [113, с. 83]. Окрім цього, проблема позитивізації прав людини виявляє адресата прав людини, яким передусім є держава, а не міжнародні інституції.

Важливо наголосити, що обґрунтування вимоги прав людини як моральних прав походить із традиції природного права, в якій джерело

принципів справедливості перебуває у природі самої людини та передбачає метафізичне припущення про розумний «поміркований» світовий порядок [216, с. 93]. Теорії природного права за своєю суттю антропологічні, адже, ґрунтуючись на природі людини, цінність людської особи постає критерієм розрізнення та співвідношення права та закону [138, с. 114].

В історії становлення природного права її теоретики намагалися встановити головні властивості людини, з яких виводили природні правила та конституційні принципи. У добу Нового часу на основі суб'єктивного повороту з утвердженням людської індивідуальності на раціональних засадах (із урахуванням природних інстинктів) природне право виводиться з «настанов здорового глузду» (Гроцій), інстинкту самозбереження (Пуфендорф), принципу користі (Локк) [63; 216, с. 97]. Філософи-просвітники розрізняють природний стан та природний закон. Свободу у природному стані розуміють так: на власний розсуд розпоряджатися «своєю персоною, діями, статками та всією власністю» та бути вільним від обмежень і насильства з боку інших (Локк) [112, с. 159]. Дж. Локк обґрунтовує раціональну здатність людини самостійно обмежити власну волю, що призводить до переходу від природного стану, де є загроза свободи з боку інших, до суспільної угоди із розподілом гілок влади заради забезпечення для кожної людини прав на власність – життя, свободу, майно [112, с. 195]. З метою забезпечення права власності індивідуальної особи обґрунтовано договірне походження держави на основі природної свободи, невідчужуваного права власності, розподілу гілок влади.

Ш. Монтеск'є визначає мету права в забезпеченні свободи, рівності, безпеки усіх людей та принцип законодавства – помірність, на якому ґрунтується розподіл влади. Співвідношення закону і права розглядається як співвідношення духу законів і законодавства [63]. Інноваційність ідеї «духу законів» узгоджує універсальний закон з емпіричними даними соціокультурного середовища, які надають законодавству «об'єктивно обумовлених, закономірних, справедливих і розумних правил» [63].

У вченні І. Канта свобода співвіднесена з буттям людини як істоти, яка здатна діяти згідно з категоричним імперативом. Він називає одне-єдине вроджене право людини – це право свободи, яке означає незалежність від примусового свавілля іншого, та принцип вродженої свободи, що передбачає вроджену рівність людей, які самі для себе господарі (*sui iuris*) [96, с. 147]. За Кантом, свобода полягає в добровільному підпорядкуванні людської поведінки моральному закону (категоричному імперативу), тобто свобода є атрибутом практичного розуму (волі) у моральних вчинках [98, с.344–345]. Тому зміст і призначення права в тому, щоби узгодити різні волі і свавілля індивідів в розумні та загально значущі межі. Водночас, аби зберегти роль суб'єкта моральної дії, його автономію волі, право у вченні І. Канта стосується лише «дій і позначає тільки зовнішні границі загально припустимої поведінки» [63]. Тобто право виступає у вигляді заборони, але допускає дозвіл на те, що не заборонено, що за своєю суттю формує сучасний принцип верховенства права.

Історичне значення теорій природного права полягає в утвердженні ідеї суверенної особи на підставі свободи, яка зумовлює правосуб'єктність особи. На основі природного права обґрунтовуються моральні нормативні передумови безвідносно до фактичних можливостей або потреб [216, с. 99]. Звернення до обставин та взаємозв'язків природного світу не має природно-правового характеру, а належить до компетенції позитивного права. Саме в традиції природного права людська гідність постає підставою в обґрунтуванні універсальної значущості прав людини як моральних прав, які зумовлюють позитивне право.

Природно-правовий підхід виявляє нормативну роль людської гідності, яка розкривається завдяки дуальності концепту в документах із прав людини: а) «гідність як основа» прав людини стверджує, що «права людини походять від вродженої гідності людської особи»; б) «гідність як контент» прав виражена в забороні принижувати вроджену гідність [82; 256; 242]. Завдяки дуальності концепту гідності в дискурсі прав людини виявляємо внутрішній та зовнішній аспекти гідності. Гідність як контент прав людини розкриває її внутрішній

аспект: у суб'єктивному значенні – це самоповага, в об'єктивному – вимога до інших осіб або державних інституцій поважати мою гідність. Гідність як основа або підґрунтя прав людини розкриває її зовнішній аспект завдяки взаємному визнанню прав людини між особами, що повинно втілюватись у взаємній повазі.

Перевага природно-правового підходу в тому, що утверджується універсальна ідея людської гідності і похідна від неї свобода вибору. Права людини в моральному статусі постають нормативною передумовою, тобто принципом позитивного права. Недолік природно-правового підходу в тому, що, утверджуючи цінність людської гідності на основі родової ознаки, не враховуються історичні та соціокультурні особливості, в яких відбувається реалізація суб'єктності особи та не розв'язується проблема конкуренції прав.

Конкретизація прав у реалізації індивідуальної гідності особи відбувається за допомогою трансформації моральних прав у позитивні права. На думку сучасних науковців, процедура позитивізації не може ґрунтуватись на субстантивному розумінні гідності або на певних вроджених характеристиках (Г. Ломанн, Р. Беллами). Це пов'язано з ризиком перетворити принцип універсальності на уніфікацію, яка неодмінно призводить до примусової однорідності та запереченні суб'єктності особи. Тому в дискурсі прав людини принцип універсальності (він утілює феномен людської гідності як егалітарний концепт) об'єктивується у здатність на самовизначення, який потребує взаємних зобов'язань.

Г. Ломанн наголошує, що не всі моральні зобов'язання є взаємними, а лише ті, де суб'єкт та об'єкт морального зобов'язання мають здатність на самовизначення [113, с. 78]. Науковець виокремлює дві умови для взаємності моральних зобов'язань: 1) усвідомлення індивідів себе як суб'єктів прав; 2) рішення спільної згоди визнавати себе носіями прав. Зазначені умови відходять від традиції природного права у той спосіб, що права не надаються людям як природні властивості, а встановлюються певним авторитетом і саме тому пов'язані з певними вимогами влади [113, с. 79]. Іншими словами, у

дискурсі прав людини таким авторитетом стають самі суб'єкти прав, де формою легітимності стає згода – спільне рішення визнати себе носіями прав. Саме тому «мова прав» є виразником суб'єктності особи як вимога «знизу», а не дарування чи насаджування «згори» в горизонталі та вертикалі суспільних стосунків.

Традиційний природно-правовий підхід в обґрунтуванні прав людини поступається процедурному (Р. Белламі) як результатів демократичного процесу. Адже для реалізації будь-якого права необхідно його інституалізувати та докладно сформулювати [27, с. 1002]. На думку Р. Белламі, перспективним є республіканський підхід, у межах якого права постають результатом політичного процесу, а не його передумовою [27, с. 1017]. Ідеться про те, що права постають у результаті політичних міркувань, тому вони радше інституційні, ніж права людини. Іншими словами, права відображають суспільно визначені цілі. Подібно висловлюється Г. Ломанн, коли називає позитивізацію моральних домагань і трансформацію їх у права за своєю суттю політичним актом [113, с. 82]. Республіканський підхід у процедурному тлумаченні прав визначає політику радше засобом, аніж метою в собі.

Процедурне тлумачення прав має перевагу над природно-правовим в ситуації відсутності узгоджених трансцендентальних принципів розуму та істини, коли єдиною узгодженою підставою у схваленні претензії на справедливе рішення стає згода громадськості [27, с. 1017]. Процедурний підхід виправдовує себе щодо конкуренції прав між ліберальним та соціалістичним поглядами, коли згода стосовно свободи реалізується лише через політичні інститути, які надають громадянам контроль над сутністю їхньої суспільної культури [26, с. 984]. Звідси постає потреба у відкритій структурі суспільства в тому сенсі, що механізми та принципи повинні бути відомі і досяжні для загального розуміння та критичного погляду [36, с. 85].

До таких дієвих механізмів прав людини, який здатний втілити відповідну якість соціальних суспільних зв'язків між державою та суб'єктами, підпорядкованими владі, належить інститут громадянства в умовах

конституційної демократії [262, с. 334]. За такого політичного устрою громадяни є активними учасниками політичного процесу у виробленні суспільних рішень, а до обов'язків уряду належить звітувати перед громадянами. У такий спосіб статус громадянина втілює політичну концепцію вільної та рівної особи.

Погоджуємось із думкою Дж. Валдрона, що громадянство може представляти одну з можливих форм реалізації людської гідності [36, с. 336]. Останнє твердження не означає, що людська гідність та громадянства – взаємно замінні поняття. Головна відмінність полягає в тому, що людська гідність стосується усіх людей як представників людського роду і не може обмежуватись певною спільнотою, як у випадку із громадянством. Взаємність людської гідності та громадянства виявляє проблематику позитивізації моральних прав, яка втілюється в напруженості між державно-правовими структурами та моральними вимогами, що впливають із слабких моральних прав [113, с. 83]. Звідси оприявнюється нормативна роль людської гідності, яка дозволяє меншості обґрунтувати незгоду щодо політичного рішення більшості без виключення їх із спільноти. Однак для активної реалізації людської гідності як вияву суб'єктності особи форма громадянства надає широкі можливості в умовах конституційної демократії.

Отже, сутнісно, соціально-правовий вимір феномену гідності виявляється у правах людини. Тоді інституалізація егалітарного концепту гідності у праві голосу та праві на життя забезпечує реалізацію суб'єктності особи. Права людини постають правовим механізмом у реалізації людської гідності. Процедурний підхід до прав людини передбачає активну участь громадян (як вільних та рівних у політичних процесах) для спільного вироблення суспільного консенсусу щодо вимоги перевести моральні права в позитивні. Саме у статусі громадянина виявляється суб'єктність особи як вільної та рівної у суспільній діяльності, що за своєю суттю є актуалізацією соціально-правового виміру егалітарного концепту людської гідності.

1.3. Честь і гідність в українській історіографії

Для українського соціально-правового дискурсу поняття гідності не є новим концептом, про що свідчать найдавніші пам'ятки нашої культури. Значення гідності – не лише як моральної, а й правової цінності – не є випадковим збігом обставин, а має підґрунтя в історії української державності.

Зародження і становлення концепту гідності досліджується в хронологічних межах від I половини XI до II половини XVIII ст., що зумовлено декількома чинниками. По-перше, цей період ілюструє становлення та розвиток української правової культури, а відтак становлення правового концепту гідності у синхронії із державотворчими процесами, які охоплюють такі періоди національної державності: киеворуський, литовсько-руський та козацько-гетьманський [198, с. 5; 223, с. 260, 267]. Із втратою самобутніх рис української державності перестає існувати правова система на основі традиційних для української культури системи цінностей. По-друге, в цей період відбувається становлення понять, які формують самобутній морально-правовий концепт гідності, що закладає підґрунтя для подальшого українського визвольного руху та відновлення державності в ХХ ст.

Джерельною базою слугували українські оригінальні пам'ятки морального-етичного характеру, юридичні тексти та лексикографічні праці. Відповідно до означених культурно-історичних періодів обрано наступні правові кодекси: 1) «Руська Правда» (перша писемна пам'ятка світського кодексу законів Київської Русі); 2) «Литовський статут» (1529, 1566), юридичні кодекси Великого князівства Литовського; 3) Кодекс «Права, за якими судиться малоросійський народ» (1743), укладений в козацько-гетьманський період (хоча й не був затверджений де-юре, проте де-факто норми Кодексу були чинними сто років) [198, с. 113; 104, с. 56].

В українській культурі концепт гідності має свою історію понять, що зафіксовано в писемних пам'ятках та лексикографічних джерелах. Словник І. Срезневського на основі писемних пам'яток XI–XIV ст. подає лексеми *достойныи*, *достояниє*, *достойньство*, що відповідають грецькому *ἀξία* і

латинському *dignitas* [187, с. 715–716]. В «Етимологічному словнику української мови» зазначено, що старослов'янське слово *достойнъ* з'явилося внаслідок калькування грецьких складних слів із першою частиною *ἀξιο-* *достойно-*, пов'язаною з *ἀξιος* «достойний» [79, с. 115]. Відтак значення *достойнъ* пов'язується зі словом *достояти* – «вистачати, бути достатнім» з подальшим розвитком значень «бути відповідним, придатним, гідним» [79, с. 115]. Словник дає декілька значень слова *достойний*: 1) позитивна якість; 2) гідність (посада, звання) із прикладом «Я, достойник – це особа, що займає високу посаду, має високе звання»; 3) бути придатним, відповідним, гідним [79, с. 115]. Зауважмо, що пропонуване слово «гідність» позначає високий соціальний статус, а не моральну якість.

Прикметно, що слово *достойнство* тлумачить реєстрове слово *достоѡнѡ*: 1) *достойнство*; 2) *сань*; 3) *імѣнїе*, спадщина; 4) влада [187, с. 715–716]. Отже, зміст слова *достойнство* в XI–XIV ст. не містить моральної конотації, а відображає соціальну перевагу або конкретне матеріальне благо.

Натомість моральний аспект у пам'ятках XI–XIV ст. виявляємо в похідному від *достойнство* прикметникові *достойныи*: 1) заслуга; 2) пристойний, відповідний; 3) удостоєнний, тобто сподоблений; 4) вартісний; 5) як епітет до Богородиці [187, с. 714; 182, с. 321]. Перелік значень містить оцінну конотацію, притаманну моральному дискурсу.

Окремої уваги заслуговує вираз *достойно єсть*, наприклад, у «Договорі з греками» (945 р.): «Аще ли ключитса оукрасти Русину ѿ Грекъ что, или Грьчину ѿ Руси, достойно єсть да възворотити (= възворотить) є не точью едино, но и цѣну его» [187, с. 714]. Вираз *достойно єсть* виражає модальність дії, характерну для юридичних текстів.

У текстах XVI ст. слово *достойнство* вживається у значенні позитивної моральної якості, наприклад, в І. Вишенського: «Та(к) же и вы панове би(с)купи, сѣдите на мѣста(х) еп(с)пѣски(х), але на достои(н)ствѣ и учтиво(с)ти не сѣдите» [183, с. 169].

У «Лексиконі славенороському» (1627) (далі Лексикон) П. Беринди слово *достойный* має український відповідник *годный*, а *достоинь* перекладено як *годень* із додатковим тлумаченням – *праведень*, а для кращого розуміння реєстрового слова поряд подано грецький відповідник $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\varsigma$ [111, с. 32]. П. Беринда фіксує декілька значень слова *достоинство* українською мовою: (1) *достойность*, (2) *ўрадъ*, (3) *годность* [111, с. 32]. Серед них привертає увагу третє за порядком значення, яке наближене до сучасного українського поняття «гідність». У додатку «Оставшаа реченія» до «Лексикона» додано українські переклади церковнослов'янського *достоинство* – *поважність*, *повага* [111, с. 163]. Зауважмо, що слово *достойность* разом із словами *важність*, *повага*, *годность* вжито для тлумачення реєстрового слова *мановеніє* [111, с. 62]; а разом із словами *хвала*, *честь*, *маєстат*, *вельможність* – для перекладу реєстрового слова *слава* [111, с. 115].

Ще одним цікавим джерелом у дослідженні концепту гідності є рукописний українсько-церковнослов'янський словник невідомого автора «Синоніма славеноросскаа» (далі Синоніма). За припущеннями науковців, час її написання – II половина XVII ст., а серед основних джерел, якими користувався укладач, був «Лексикон» П. Беринди [135]. «Синоніма» містить ряд реєстрових слів тогочасної української літературної мови: *годность*, *годный*, *годный вѣры*, які збігаються із значеннями в «Лексиконі» П. Беринди. Лише для реєстрового українського слова *достойность* додано значення, яке, окрім церковнослов'янських відповідників *достоинство*, *достояніє*, має переклад *вєличєствіє* [83].

Є. Тимченко тлумачить слово *годность* відповідно до пам'яток XVI–XVIII ст.: 1) «достойність, вартість, придатність, здатність»; 2) «достойнство, стан». Тут же слово *годный* має значення: 1) «годиться, належний, відповідний»; 2) «(до чого) придатний, здатний, здібний (до чого); (що) в стані чинити (що)»; 3) «(чого) вартий, що заслуговує (на що)»; 4) *годный вѣри* «вірогідний, що заслуговує на віру»; 5) «поважний, шанований, достойний поваги, пошани» [89, с. 542–544].

Лише в XIX ст. уперше словники фіксують слова *гідний* та *гідність* у сучасному для нас варіанті. «Малоруско-німецький словник» Є. Желехівського та С. Недільського (1886) містить реєстрове слово *гідність*, яке перекладено німецьким *Würde* [121, с. 141]. Водночас словник подає слово *достойнство*, що так само перекладене як *Würde* [121, с. 201], відтак слова *гідність* та *достойнство* тут виступають синонімами.

У словнику за редакцією Б. Грінченка, де представлена українська лексика літературної мови XIX ст., реєстрове українське слово *гідність* перекладене російським *достойнство* [181, с. 285].

Як свідчить огляд лексикографічних джерел на основі українських писемних пам'яток, феномен гідності протягом XI–XVIII ст. втілений у словах *достояние, достоинство, достойность, уряд, достойныи, годный, годень, поважность, повага, годность, годный вѣры, праведень, мановеніє, хвала, честь, маестат, вельможность, слава, величєствіє*. Виокремлені слова слугували мовною формою для вираження понять, що в загальному розмаїтті своїх смислів формували концепт гідності відповідно до контексту (релігійний, морально-етичний, юридичний) та соціокультурних періодів.

Постає питання, чи доречно говорити про феномен гідності, якщо таке слово відсутнє в писемних пам'ятках. Звідси маємо одне важливе застереження: досліджуючи прояви будь-якого феномену, передовсім необхідно зважати на соціокультурний контекст, інакше є ризик застосувати сучасне лекало для історичних понять, а відтак викривити їх значення та смисл.

В окреслених часових межах (XI–XVIII ст.) на формування морально-правового концепту гідності мають вплив два головні чинники: соціальний та релігійний. По-перше, у межах станово-ієрархічного устрою суспільства та феодалських стосунків кожна особа посідає своє місце на соціальній драбині, що зумовлює відповідний соціальний статус. По-друге, під впливом християнства змінюються моральні цінності на особистому (етичний світогляд) та суспільному (зміна правових норм та суспільної моралі) рівнях. У філософсько-релігійній думці зароджується ідея людської особи, яка

звертається до універсальної природи людини. Однак у суспільній сфері втілення та розвиток ідеї людської особи розвивається по-різному для представників тієї чи іншої соціальної групи, адже суспільно-станову диференціацію юридично закріпив законодавець. У формуванні концепту гідності провідну роль відіграє поняття «честь».

Поняття честі в києворуський період (X–XIII ст.) охоплює низку значень: 1) «шана»; 2) «повага»; 3) «вшанування»; 4) «ушавлення»; 5) «благоговіння»; 6) «привілей»; 7) «достойнство» [187, с. 1571–1572]. Дослідниця Л. Чорна групує їх за смыслом так: честь як святість, честь як слава (особливо військова), честь як гідність людини [220, с. 56]. Запропонована диференціація значень видається слушною, адже відображає вплив християнського та соціального чинників на життя людини відповідного соціокультурного періоду.

Честь як святість формується під впливом християнства та зумовлює створення християнського образу князя. В основу морального світогляду християнство закладає такі цінності: віра, любов, милосердя. Для раннього християнства характерний дуалізм земного та божественного, що відображено у «Слові про Закон і Благодать» (далі «Слово») Іларіона. Митрополит порівнює закон та благодать, називаючи закон людським витвором та предтечею благодаті; натомість благодать та істина мають божественне походження, які були втілені в особі Христа [87, с. 10]. В. Янів тлумачить відмінність закону та благодаті в Іларіона як зовнішні та внутрішні почуття: «Закон – це зовнішні тверді рами; благодать – внутрішнє, сердечне відчуття Божого голосу» [230, с. 198]. Незважаючи на відмінність за джерелом походження, закон та благодать не заперечують одне одного, а є відображенням поступового шляху до вічного життя. З іншого боку, закон і благодать ґрунтуються на різних світоглядах – людському та божественному. Відповідно перший «спертий на силі», а другий – на «любові» [230, с. 199]. Іларіон порівнює закон і благодать, як тінь з істиною [87, с. 31]. Тому на прикладі закону та благодаті дуалізм земного та божественного ілюструє недосконалість людського закону, відтак його обмеженість, водночас досконалість та безмежність Божої благодаті.

У житті людини християнські цінності стають орієнтирами, вони формують уявлення про праведне життя. У притчі К. Турівського йдеться про те, що тим, хто вірить у воскресіння та вічне життя, – «честь і слава», а хто не вірить – тих на «докори і муки» [199].

У давньоукраїнських текстах сталий вираз «честь і слава» вжито для уславлення Бога, тому божественна честь протиставлена земній [220, с. 56]. Співвідношення божественної та земної честі відображене у протиставленні душі та тіла: «Господи, я – дух. І ні їсти, ні пити не бажав я, ні честі, ні слави земної не шукав я, і плотських прагнень не розумів, і диявольській волі не підкорявся – все це робило тіло!» [199]. Споглядальне життя, перевага духовного над тілесним складають основу праведного життя.

Із християнством започатковується книжна культура на Русі. У релігійному контексті читання Святих книг спрямоване не так на збільшення знання, як на пошук істини. За означенням В. Горського, слово виступає посередником між божественним та земним, між Богом та людиною, а серце – є органом віри [53, с. 34–35]. «Почитання книжне» становило частину морального виховання. Відповідну статтю «Слово о четіи святих книг» знаходимо в Ізборнику Святослава (1076): «Прикраса воїну оружжє, а кораблю вітрила, так само праведнику читання книжок» [215; 199, с. 271.]. Вивчення Святих книг є початком добрих справ, а добрі справи ведуть до вічного життя («вѣчныя жизни достоини будем») [215; 199, с. 271.]. К. Турівський закликає до читання Святого Письма, позаяк це «душу робить цнотливою», розум смиренним, серце скеровує на добродіє, думку спрямовує до Божих заповідей та до зневаги земного життя [199]

Що більше утверджується християнська віра, то більше змінюється образ ідеального князя – від завойовницького до милосердного, створюється християнський образ княжої честі. Уславлюючи Володимира, Іларіон перераховує чесноти (правда, мужність, розум), за які на «великого кагана» зійшла Божа милість, та «зажадав він серцем, загорівся духом, щоб бути йому християнином» [87, с. 61–63]. Іларіон уподібнює Володимира до Костянтина в

однаковій «честі і славі» щодо утвердження християнства на своїх землях: «Той царство еллінів і римлян Богу покоровив, ти ж Русь» [87, с. 71].

Ідеальний образ княжої честі на основі християнських цінностей простежуємо у посланні Володимира Мономаха, який заповідає дітям «завойовувати милість божу» добрими справами: не забувати вбогих, подавати милостиню, не дозволяти сильним згубити людину, не вбивати християнина, не мати гордині в серці та в умі, не лінуватись, шанувати батьків, мати страх божий понад усе [144, с. 30]. Змінюються не лише моральні настанови, а й уявлення про зовнішній вигляд князя. У «Галицько-Волинському літописі» подано опис Володимира Васильковича² як благовірного князя з усіма християнським чеснотами та зазначено, що він завжди «мав скромний вигляд, завжди з смиренным серцем із зітханням від серця і зі сльозами на очах приймав покаєння» [146, с. 57–58]. Отже, у літературі створено християнський образ князя, де княжа честь піднесена до небесної: «якою славою і честю сподобив³ тебе на небесах»; «на небесах честі сподобив, заради твого благовір'я, яке мав ти при житті своєму» [87, с. 20]. У релігійному контексті «честь і слава» виражає ступінь найвищої похвали, передовсім до Бога, а до князя – уподібнює його із Богом у високій честі.

Честь і слава формує світський образ князя на ґрунті військової справи, а також зумовлює етичний кодекс для військового люду. Уявлення про честь княжо-дружинної верстви ілюструє «Повість про Ізяслава» (сер. XII ст.) у «Київському літописі» (далі «Повість»). У цьому творі М. Грушевський виокремлює декілька ключових смислів у понятті честі руської військової верстви (княжої дружини), подібно до взірців візантійського та західноєвропейського лицарства. Історик зазначає, що «ходяче слово» в княжому побуті («Або честь свою добуду [обстою], або голову свою положу») мало цілком конкретне значення, де слово «честь» розуміли як частку в уряді і державі відповідно до заслуг і походження боярина-дружинника [58, с. 39].

² Володимир – Волинський князь (1269–1288), примітка 1 в: [146, с. 58].

³ Сподобив – удостоїв; переклад в: [143, с. 417]; див. *достойний* в: [143, Т.2, с. 1239]; див. *уподобити*.

За М. Грушевським, другий невід’ємний компонент військової честі становить культ слова. Публічна присяга «хресним цілуванням», що означало стати під заступництво «животворящого хреста», готовність віддати свої справи «на суд Божий» (ризикувати своїм життям) оцінювалося як головні прикмети військового мужа [58, с. 40]. Образ гідного князя в «Повісті» поєднує військову мужність (спокійно дивитись в очі смерті на полі бою) та благородну мету («страдати за Руську землю»), що втілювалося в боротьбі з язичництвом в обороні Русі.

М. Грушевський порівнює військову службу зі службою християнською, а подвиг покласти голову за правду і віру – із мучеництвом [58, с. 41]. Як бачимо, княжа честь формується на основі військової звитяги та бере за провідне гасло благородну мету – за віру та вітчизну. Водночас для військової дружини честь мала конкретний матеріальний еквівалент – результат заслуги перед князем. Фактично, поняття військової честі містить два смисли: матеріальний (честь як благо) та нематеріальний (честь як гідність). У здобутті честі як гідності військовий ставив собі за мету якщо не матеріальний прибуток, то як мінімум славу, а в ідеалі – благородну та безкорисну мету.

На прикладі конструкції «шукаючи собі честі, а князеві славу» в пам’ятці «Слово о полку Ігоревім»⁴ (далі «Слово») Ю. Лотман розглядає матеріальний та нематеріальний аспекти честі в контексті опозиції «честь – слава» [118, с. 111–120; 59, с. 173]. На думку дослідника, «честь» і «слава» відображають знаки відмінної соціальної гідності кожного члена спільноти: «честь» – атрибут молодшого феодала, яку отримують від старшого на ієрархічній драбині і яка має завжди матеріальне втілення [118, с. 113]. Однак, зауважує Ю. Лотман, матеріальна річ у вигляді частки здобичі лише тоді набуває знаку «честі», коли відбувається ритуал дарування: спочатку здобич віддають сюзеренові, а потім отримують від нього як вияв заслуги [118, с. 113].

Лицарський кодекс честі формує зневагу до матеріального, тому часто після ритуального розподілу та матеріалізації знаку «честі», її матеріальний

⁴ Текст «Слово о полку Ігоревім» у перекладі М. Грушевського [59, с. 171-182].

еквівалент знищується, тим самим підсилюючи «знакову цінність» [118, с. 113]. На підтвердження думки Ю. Лотмана про перевагу «знак – честь» стосовно здобичі (яка цінна сама по собі) свідчить уривок зі «Слова»: «Русичі велике поле перегородили червоними щитами, шукаючи собі честі, а князеві слави! З зарання в п'яток потоптали вони погані полки половецькі і, розсипавши стрілами по полю, похапали красних дівчат половецьких, а з ними золото, поволоки⁵ і дорогі оксамити. А ортьмами⁶, опанчами та кожухами стали мости мостити по болотах та грузьких місцях – усяким узороччям половецьким» [59, с. 173].

Натомість «слава» є ознакою більш високого статусу свого носія на драбині суспільних цінностей [118, с. 114]. У лицарському кодексі піднесеність над матеріальними цінностями ще більше виявляється в понятті «слава», де її ознакою стає не так досягнення мети, як задіяні засоби. За Ю. Лотманом, слава не обов'язково є результатом успішної битви, а навпаки: що більше розходяться можливості з поставленою метою, то більша слава у спробі її здобути [118, с. 117].

Ю. Лотман у протиставленні честі і слави вбачає різні етичні норми, які підпадають під станову ієрархію. Дослідник-семіотик цей антагонізм ілюструє на подвійному образі Ігоря Святославича, створеному в «Слові»: з одного боку, він викликає захоплення, з іншого – осуд [118, с. 117]. Подвійність виникає через подвійний статус Ігоря, який є самостійним феодалом, одним із руських князів, який повів «свої хоробрі полки на землю Половецьку за землю Руську», і водночас є васалом київського князя [59, с. 172]. Перше вкладається в рамки лицарського кодексу. Маючи малу кількість воїнів, Ігор поставив собі за мету зі своєю дружиною відновити давній руський шлях до Тмутаракані: «Мужаймося самі! Заберем собі давнішу славу і заднею⁷ поділимось!» [59, с. 178]. Така звитяга цілком підпадає під лицарський ідеал благородної мети: «Хочу або голову свою положити, або напитись шоломом з Дону!» [59, с. 172]. Як васал, Ігор зазнає докорів від київського князя Святослава: «Рано почали ви Половецьку землю мечами дрочити, а собі слави шукати. Та не славно ви

⁵ Поволока – дорога тканина, покривало; див. примітка 14 в: [144, с. 50].

⁶ Ортьмами – покривало, попона; див. примітка 5 в: [59, с. 173].

⁷ Заднею поділитися – затьмити чужу славу; див. примітка 1 в: [59, с. 178].

побороли її, не славно кров поганську пролили!» [59, с. 177]. Ці докори, на думку Ю. Лотмана, ілюструють підпорядкований статус Ігоря, відтак його дії вимірюються за іншим критерієм – «честь», що означає успішність та результативність дій для київського князя [59, с. 118]. Потяг до слави, який втілювався в поході на Половецьку землю, та докори київського князя своїм синам, що перебувають у підпорядкованому статусі, Ю. Лотман тлумачить як самовільний вихід із системи ієрархічного феодального підкорення [118, с. 118]. Якщо пристати до такої думки, тоді той, хто перебуває на нижчій драбині станової ієрархії, не може зазіхати на лаври «слави». Останнє означає поставитись із неповагою до честі особи, вищої за соціальним статусом, або підважити її авторитет. Свідоме прагнення вийти за межі свого соціального стану, аби досягнути вищого в системі ієрархії, означало здобути легітимну владу, отже, мати легітимний інструмент примусу стосовно інших.

Для означеного періоду честь як гідність має декілька важливих застережень. Поняття честі формується в умовах станової диференціації суспільства. Честь як гідність для військового необхідно розуміти як її внутрішній аспект, який стосується особистої мотивації. У становому суспільстві людина ідентифікує себе не з усім людським родом, а з певним соціальним станом. Ми можемо говорити про честь як гідність, маючи на увазі особистісний аспект честі: чи відповідає поведінка людини тим етичним критеріям, які є взірцем для представника корпорації. Особиста мотивація, а з нею наше означення «честь як гідність» стосується представника княжо-дружинної верстви тією мірою, якою він співвідносить свої вчинки та мотивацію з етичним кодексом своєї групи як її представник. Відтак те, що ми називаємо особистою гідністю в соціокультурній дійсності Київської Русі, тотожне поняттю честі в її нематеріальному аспекті – «знаку-честі», яка відображає суспільно-правові відносини й соціальний статус людини.

Честь як особиста гідність на прикладі представників княжо-дружинного стану демонструє «елітарний характер» честі, застосований не до всіх людей, адже ґрунтується на вищому соціальному статусі й військовій звитязі [192,

с. 65]. Фактично честь є привілейованим знаком тих, хто посідає вищі щаблі в становій ієрархії. Цей привілейований знак мав матеріальний еквівалент у вигляді посади, уряду, сану, а також право на повагу збоку представників нижчих станів.

Лише в межах рівних собі за соціальним статусом можна було очікувати особистісний підхід, коли повага та честь вимірювалися особистісними вчинками [220, с. 63–64]. Однак наголосимо, критерій особистісних характеристик та заслуг залежав від належності до того чи іншого соціального стану. Погоджуємось із думкою Л. Чорної, що йдеться про право особи на гідність на підставі її людської природи: «особиста честь воїна відповідає місцю на соціальній драбині: недалеко від князя, далеко від смерда» [220, с. 60].

Таким чином, гідність як особистісний аспект честі вписується в систему суспільно-станової ієрархії та втілює соціальний статус особи. На нашу думку, гідність як індивідуальне право особи на підставі її належності до людського роду не відповідає давньоукраїнському поняттю честі, а є концептом пізнішого періоду, коли скасовується соціально-становою ієрархія.

У правовому кодексі «Руської Правди» значну увагу приділено правопорушенням морального характеру, які можна кваліфікувати як порушення проти честі особи. У двох редакціях «Руської Правди» – короткій та широкій – відсутні терміни *честь*, *гідність*, *достойнство*. Натомість усі види злочинів, незалежно від характеру заподіяної шкоди (моральної, фізичної, матеріальної), позначено як *обида*.

У «Руській Правді» є різниця між моральною та іншими видами шкоди. У короткій редакції «Руської Правди» представлено довгий перелік «образливих» побоїв, до яких належать: побиття «батоном чи жердиною, чи п'ястю, або чашею, або мечем плиском» (Стаття 3), «мечем, не вийнявши з піхов, чи рукояттю» (Стаття 4) [147, с. 6, 9]. За перераховані побої кодекс встановлює грошову компенсацію потерпілому в розмірі 12 гривень «за обиду», що є вчетверо більше, аніж покарання за відсічення пальця (Стаття 3) [147, с. 6, 9]. Порівняно високий розмір грошового покарання та перелік «образливих»

побоїв свідчить про те, що увага законодавця скерована на моральний характер шкоди, яка безпосередньо стосується честі особи.

Пошкодження бороди та вусів має характер моральної образи, який тлумачимо як образу честі особи. За це правопорушення в короткій редакції «Руської Правди» встановлено компенсацію у 12 гривень, як у випадку із «образливими» побоями [147, с. 6, 9].

Окремої уваги заслуговує інший вид «обиди», який можна тлумачити, як зазіхання на авторитет князя. У Статті 33 короткої редакції встановлено грошове стягнення за самовільне покарання «смерда» або княжих слуг (огнищанина, тіуна, мечника). У зазначеній статті науковці акцентують увагу на тому, що об'єктом зазіхання є не тілесна недоторканність, а покарання осіб «без княжа слова», тобто без княжого суду [174, с. 62]. За таке правопорушення кодекс передбачає грошове стягнення «за обиду» 3 гривні у випадку насилля над смердом і 12 гривень, якщо постраждалими є княжі слуги [147, с. 8, 11]. Тут термін *обида* виражає образу у формі нехтування авторитету князя, який представляє владний інститут – княжий суд на противагу самовільному покаранню – самосуду. У широкій редакції «Руської Правди» подібний закон розподіляє грошову компенсацію на дві окремі частини: 3 гривні – штраф за самосуд («без княжа слова») і 1 гривня – «за муку» потерпілому (Стаття 78) [147, с. 34]. У цій статті об'єктом шкоди стає авторитет князя, суверенітет княжої влади, а правопорушення безпосередньо стосується честі князя та його публічного статусу. Очевидно, що в суспільстві зі становою ієрархією авторитет особи вищого соціального стану мав більше значення, аніж будь-які матеріальні переваги. Авторитет князя ґрунтувався і підтримувався не лише матеріальними статками, а й незаплямованою честю. Адже матеріальні статки могли бути надбанням купців та заможних селян, а висока честь зумовлена моральною перевагою, належністю до вищого, князівського роду та владним авторитетом.

Стаття «про кровавого мужа» (побиття чоловіка) цікава тим, що в ній фіксується термін *безчестя*. В короткій редакції (Стаття 2) за побиття до крові або до синців у випадку, якщо постраждалий не може за себе помститися,

встановлено 3 гривні грошового стягнення з винного на користь постраждалого із використанням терміна *за обиду*⁸ [226]. У широкій редакції, за Синодальним списком, яка міститься в «Кормчій» 1282 р., у Статті 20 про «кровоавого мужа» дослідники зауважують дві суттєві зміни. По-перше, на відміну від короткої редакції, помста замінюється виключно на грошову компенсацією на користь постраждалого [174, с. 94–95; 147, с. 58–59]. По-друге, термін, який виражав покарання у вигляді грошового стягнення – *за обиду*, змінюється на новий вираз – *продажа*. Кодекс встановлює сплатити на користь постраждалому «продажу» 3 гривні⁹ [226].

Серед списків широкої редакції, які належать до Троїцького ізводу, наявна значна кількість текстів (XV–XVII ст.), у яких у статті про «кровоавого мужа» до грошового стягнення – платити «продажу» 3 гривні, додається конкретика морального характеру – платити продажу «за безчестя»¹⁰ [226].

У правовій дійсності Київської Русі суспільно-станова ієрархія безпосередньо впливає на формування смислу поняття честі, що відображено в статті про побиття «свободна мужа», яке вчинив «холоп». У відповідній статті виокремлюємо дві характерні особливості доби: по-перше, стаття засвідчує обмеженість кола правосуб'єктних осіб, адже штраф за холопа сплачує його господар (коротка редакція, Стаття 17) [147, с. 7, 10]; по-друге, зміст статті відображає моральний характер заподіяної шкоди стосовно особи «свободна мужа». У широкій редакції зміст цієї статті ще більше підкреслює моральний характер образи: до штрафу, який сплачує господар за холопа, додається публічне висічення, або «взати гр(и)вна кунъ за соромъ» [226; 147, с. 33, 43].

⁸ Коротка редакція «Руської Правди», список Академічний, Стаття 2: «Или боудеть кровавъ или синь надъраженъ, то не искати емоу видока ч(е)л(овѣ)коу томоу; (...) Оже ли себе не можеть мьстити, то взати емоу за обиду 3гривнѣ, а лѣтцю мьзда» [226].

⁹ Широка редакція «Руської Правди», список Синодальний, Стаття 20: «Оже придетъ крѣвавъ моуже на дворъ или синь, то видока ѳмоу не искати, нѣ платити ѳму продажу 3 гривн(ы); (...)» [226].

¹⁰ У збірнику С. Юшкова представлено перелік текстів Троїцького ізводу для редакції «Широкої Правди», до якого входять 63 списки [226]. Серед них упорядник виокремлює 25 списків. У статті «про кровоавого мужа», окрім терміна *продажа*, є слова *за безчестіе*, *за бещестіе*, *за бещестіе*, *за безчестіе* на позначення того ж поняття [226].

Термін *за соромь* прямо вказує, що правопорушення спрямоване проти честі вільної людини.

Особливістю правового кодексу «Руської Правди» є те, що, незважаючи на суспільно-станову ієрархію, яка зумовлює правовий статус особи, соціальний статус правопорушника не дає привілеїв уникнути покарання. Ступінь покарання залежить не від соціального статусу правопорушника, а від місця на соціальній драбині постраждалого: що вищий соціальний статус постраждалого, то більше грошове стягнення з правопорушника (Статті 22, 23, 25, 25, 26, 27) [147, с. 7, 10–11]. Невідворотність покарання свідчить про те, що в «Руській Правді» закони побудовані на дотриманні справедливості незалежно від соціального статусу суб'єкта права. Адже сама назва «правда» скеровує до морального підґрунтя права: «Правда – це право, правомірність, справедливість» [30]. Назва кодексу окреслює головну мету правової системи, яка спрямована на дотримання справедливості, а не лише на підпорядкування категоричній формі закону.

Отже, значення «Руської Правди» оцінюється передусім у культурному об'єднанні та поширенні правного світогляду Києворуської держави. Порівняльний аналіз короткої та широкої редакцій «Руської Правди» свідчить, що правовий концепт честі імпліцитно присутній у термінах *обида*, *сором*, *безчестя*. Встановлено, що в добу Київської Русі ідея людської гідності втілена у статусному понятті честі, що зумовлює правовий статус особи в умовах суспільно-станової ієрархії. З'ясовано, що у світському кодексі законів «Руської Правди» ідея справедливості стає принципом права.

У литовсько-руському періоді (XIV–XVI ст.) поняття честі зафіксовано в юридичному кодексі 1529 року. На підставі аналізу законодавчих актів XIV–XVI ст. Н. Яковенко стверджує, що слово *честь* уперше з'являється в «Литовському Статуті» (1529), його поява свідчить про формування відособленого типу свідомості упривілейованої верстви [229, с. 48]. Концепт гідності означеного періоду розкривається через поняття «честь» та

«поштивість», а його тлумачення перебуває в контексті особливого статусу шляхти в суспільно-становій ієрархії.

Особливість періоду полягає в тому, що на законодавчому рівні закріплено суспільно-станову диференціацію та утверджено станові права упривілейованих груп. Упродовж XIV–XVI ст. у Великому князівстві Литовському формується шляхетський стан, чії права та свободи закріпив перший «Литовський Статут» (1529). У процесі політичної боротьби рядова шляхта домоглась емансипації від магнатів та здобула однакові із ними політичні права – брати участь у виборних посадах. Підставою отримати політичні права (право займати посаду в уряді та місцевих органах самоврядування) для рядової шляхти було володіння «осілістю», тобто маєтком [229, с. 51]. Утвердження шляхетських прав і вольностей формує нову ідеологію «народу-шляхти», яка є позаєтнічною та позаконфесійною, позаяк в її основі два принципи: рівність «братії шляхетської» і відмежування шляхти від простого люду [227, с. 119].

Характерні особливості поняття честі розкриваються в контексті неоднорідності шляхетського стану, у межах якого існувала своя диференціація на вищих та рядових шляхтичів. Поняття «шляхтич» фіксується від II половини XV ст., змінюючи старі назви військових *боярин*, *рицер*, та стало загальнозживаною назвою родовитої людини [227, с. 152]. Професійне означення «боярин» доповнюється словом «шляхта» для позначення спадкових вояків, звідси поява поняття «бояри-шляхта» [229, с. 152]. На думку Н. Яковенко, істотну роль в усвідомленні боярами своєї соціальної вищості відіграв «Єдлинський привілей» 1434 р., який визнав за галицькими боярами повноправний шляхетський статус, залучивши їх в «орбіту польського права» та норм суспільного побуту, де формування панівного стану як замкненої верстви на той час завершилося [229, с. 34]. На підставі розміру землеволодіння в I половині XIV ст. відбувалась подальша диференціація упривілейованого стану. Усередині панівного класу виокремилосся дві групи: правляча магнатська верхівка та рядова шляхта. Проміжну ланку між князями та боярами посідали

«пани», які відрізнялися від решти боярства-рицарства наявністю спадкової землі [227, с. 151].

Престижність, аристократизм та замкненість шляхетського стану як упривілейованої групи зумовлено декількома чинниками, серед яких виокремлюємо рід занять, родове походження, землеволодіння.

У Великому князівстві Литовському піддані усіх станів (князі, пани, дворянин, боярин, міщанин) були зобов'язані «війну служити» та споряджати на військову службу стільки людей, скільки буде визнано за потрібне, тобто військо скликали, головно, на час війни (1529; розд. II) [190, с. 68, 217]. Характерно, що якщо боярин або міщанин не мав необхідної кількості людей, тоді мав сам йти служити відповідно до вартості свого маєтку (1529; розд. II) [190, с. 68, 217]. Головним власником землі в усьому князівстві був великий князь, який в усіх Статутах має титул «Господар». Тому землеволодіння підданого безпосередньо залежало від виконання військової повинності.

У «Статуті» (1566, III, ар. 15) зазначено, що «шляхті», кожному «лицарському чоловіку» із ласки господарської гарантується забезпечення «достойностями» й урядами відповідно до «годності» за службу Господареві як вірного підданого [189; 150, с. 283]. Артикул цікавий тим, що чітко вказує перший й головний обов'язок шляхти перед великим князем – це служба, а також містить лексику, яка відображає специфіку концепту гідності означеного соціокультурного періоду. У контексті наведеного артикулу слово *достойность* має значення посади, а слову *годность*, за змістом, відповідає слово *придатність*. Показово, що концепт гідності розкривається через поняття «достойность», «годность», «уряди», які виражають матеріальні цінності або блага, даровані, хоча й за заслуги, проте «з ласки» Господаря.

Поряд із матеріалізованим сприйняттям поняття «честі», що засвідчує лексика литовсько-руського концепту гідності, дедалі більше виявляється його символічна знакова функція. За спостереженням Н. Яковенко, на рівні поверхової свідомості поняття «честь» вже сприймалося як абстрактний символ у регуляції норм поведінки [228, с. 129].

Зазначмо характерну особливість щодо честі, яка регулює етичну поведінку на двох рівнях: у вертикальному зрізі соціальної стратифікації регулює взаємини між князем та шляхтою, шляхтою та нижчими соціальними станами; у горизонтальному – між членами однієї соціальної групи – шляхтичами.

Вертикальний зріз поняття честі в регуляції морально-правових стосунків та зобов'язань ґрунтується на васально-ленних стосунках. Надання землі за військову службу в стосунках між сюзереном і васалом – це зразок «феодального контракту», який заснований на взаємному обміні «опіка – служба за опіку» [227, с. 159]. Необхідно зазначити, що взаємний обмін між князем та васалами відбувається не в рівних умовах, адже васали залежні від сюзерена. Особливість обміну в тому, що він не є лише економічною операцією – оплата за послугу. Обмін між агентами різних соціальних статусів передбачає два види капіталу, за означенням П. Бурд'є, – матеріальний та символічний [35, с. 232]. Послугуючись таким розрізненням, у процесі обміну залежний васал здобуває матеріальний капітал – землю, який складає основу «економічного капіталу», але, окрім цього, особа отримує «символічний капітал» – належність до вищого стану, що втілюється в понятті «честь». За П. Бурд'є, економічний та символічний капітали невід'ємно пов'язані між собою, створюють економіку добродесності, де гарантією є добра слава [35, с. 232]. Відповідно до термінології П. Бурд'є, честь постає «символічним капіталом». Відтак взаємний обмін набуває рис символічного – вірна служба в обмін на вдячність у вигляді вищого та особливого соціального статусу, що втілюється в понятті «честь».

Значення честі як символічного капіталу засвідчує висока міра покарання за зраду «маєстату господарського», тобто порушення вірності великому князю. За втечу до ворожої землі призначали смертну кару й позбавлення честі – «честь і горло тратить», а майно (як вислужене, так і куплене) не залишалося дітям, а переходило Господареві (1529, I, ар. 2) [190, с. 52, 208].

У другому «Статуті» (1566) розширено перелік злочинів проти вірності: 1) змова, бунт та зазіхання на здоров'я князя, навіть якщо змова не була

виконана; 2) бунт проти суспільного спокою та спроба захопити державу за допомогою війська; 3) проведення ворога на територію держави та будь-яка допомога ворогові (1529, I, ар. 2, 4; 1566, I, ар. 3, 6) [189; 191]. За перелічені злочини, у випадку доведення їх в суді, зрадник «честь і горло тратить», а втрата поштивості розповсюджується й на дітей – «безецными будуть», майно переходить до Господаря (1566, I, ар. 3) [189; 191, с. 254]. Виняток – жінка зрадника, яка в разі доведення своєї непричетності до намірів чоловіка, «почтивості» не втрачала (1566, I, ар. 3) [189; 191, с. 254].

До злочинів, які прирівнювались до зради, належав наклеп про образу маєстату з метою зашкодити здоров'ю Господаря, привести до занепаду та державної зради. Покарання за наклеп ставало для людини, яка обмовила іншу, «отсуженемъ почтивости и горломъ» (1566, I, ар. 5) [189; 191, с. 255]. Показово, що покарання за порушення вірності великому князю не обмежувалися смертною карою. Зрадника позбавляли честі та поштивості, таким чином здійснюючи символічний акт виключення з корпорації не лише його, а й спадкоємців. Позбавлення поштивості зрадника та його спадкоємців чоловічої статі можемо тлумачити як втрату «символічного капіталу» (за термінологією П. Бурд'є, «кредит довіри») [35, с. 234]. Тому статус шляхтича, окрім того, що втілює правовий статус, це ще й символ авторитету, влади. На відміну від виключно економічного обміну на ринку, де валютою є гроші й матеріальні цінності, у взаєминах «сюзерен – васал» «валютою» стає честь. Ще раз наголосимо, що символічний капітал («честь») не замінює матеріального капіталу, а додає сакральності акту, створює особливий зв'язок у взаєминах, який доступний не всім людям, а лише обраним. Відтак шляхетський стан стає закритою корпорацією із власним етичним кодексом та формальною рівністю серед своїх членів, остання означає кредит довіри, а капіталом виступає «честь». Як будь-який капітал, честь так само необхідно було підтверджувати та обороняти завдяки особистим якостям та вчинкам. Матеріальний капітал не міг реабілітувати честі внаслідок непоштивої поведінки шляхтича.

Закритість шляхетського стану й протиставлення його нижчим станам закріплено в першому «Статуті» (1529, III, ар. 15): «простих людей над шляхтою не підвищувати», а також не підносити одного шляхтича над іншим, зберігаючи всіх шляхтичів у їхній «почтливості» [190, с. 80, 225]. Другий «Статут» (1566, III, ар. 15) ще більше посилює станову диференціацію: «простим» людям «достойности (...) давати не маєм» [189; 191, с. 283]. З одного боку, обидва юридичні документи протиставляють вищий шляхетський стан нижчому, а з іншого – в межах привілейованого стану урівнює усіх представників в одному статусі шляхти.

У горизонтальному зрізі поняття честі виступає «регулятором шляхетського повсякдення», адже честь зумовлювала поведінку шляхтича в спільноті [188, с. 25]. Як зазначає Н. Старченко, «честь» та похідна від неї «добра слава» виконували функцію стримувальних механізмів усередині формально рівних членів шляхетської спільноти [188, с. 25]. Етична характеристика шляхтича окреслює їх як людей «вери годных» і «неподозренных», чиєму слову можна довіряти [189; 191, с. 255].

В основі шляхетського статусу була військова діяльність, тому згідно з кодексом честі заборонялося мати будь-які справи, пов'язані із заробітком. Переїзд до міста, «занехавшы имѣнья шляхецкаго», та провадження торгівельної діяльності чи будь-якого іншого ремесла, оцінювалося як ганьба, «понежавшы на тотъ часъ шляхецтва свого» (II, розд. III, арт. 20) [189; 191]. Єдина справа, яка до того ж була обов'язком шляхтича, – військова, а звідси утвердження честі та поштивості.

«Статут» (1566) передбачав покарання за зневажливе ставлення до шляхетства. За обмовку про шляхетство або інші знеславлення між двома шляхтичами справа розглядалася в суді. Якщо той шляхтич, що вчинив обмовку, перед судом відмовився від своїх слів, тоді ні того, кого обмовили, ані той, хто обмовив, нічого доводити не повинні (1566, I, ар. 22) [189; 191, с. 286]. Однак покарання збільшувалося, якщо обмовку вчинив не шляхтич, тоді, за «Статутом» (1566, III, ар. 18), наклепнику відрізали язик [189; 191, с. 286, 285].

Найбільш принизливим щодо честі особи було звинувачення в позашлюбному походженні. «Статут» (1566, III, ар. 23) передбачав публічну процедуру вибачення із проголошенням словесної формули «брехаль, якъ песь» [189; 191, с. 286]. Виголошення цієї формули мало значення символічного очищення від брехні та неправдивого звинувачення [192, с. 142–143]. Н. Старченко тлумачить публічне вибачення як відновлення рівноваги між «поштивостями», що сприяло припиненню ескалації ворожості [188, с. 32]. Адже скривджена особа відновлювала своє добре ім'я через публічне вибачення кривдника, натомість честь кривдника могла постраждати. Відновлення поштивості через публічну акцію вибачення виявляє публічний аспект честі як статусного поняття.

Отже, Перший «Литовський Статут» (1529) на законодавчому рівні закріпив станові права упривілейованої групи суспільства – шляхти. Встановлено, що поняття «честь» мало стосунок виключно до осіб, належних до шляхетського стану. Виокремлено головні чинники, які були правовою підставою зарахувати особу до шляхетського стану: родове походження, військовий фах, приватна земля та наявність маєтку («осілости»). Лише перебуваючи в статусі шляхтича, особа отримувала права і свободи відповідно до законодавчих документів, а також формальну рівність усередині панівного стану, тобто правову рівність.

Другий «Литовський Статут» (1566) утвердив ідею самоврядної шляхетської держави, а всередині шляхетського стану задекларував, за висловом Н. Яковенко, «шляхетську демократію», яка виявлялася в рівних політичних правах участі [227, с. 117]. Відтак поняття честі як атрибут виключно представника шляхетського стану формує ієрархічний концепт гідності в добу Литовсько-Руської держави. Водночас у межах шляхетського стану правовий концепт гідності набуває політичного виміру, що втілюється в рівних політичних правах усередині стану та зумовлює правовий статус особи.

Порівняльний аналіз короткої та широкої редакцій «Руської Правди» засвідчив, що правовий концепт честі імпліцитно присутній у термінах *обида*,

сором, безчестя. Встановлено, що в добу Київської Русі ідея людської гідності втілена у статусному поняття честі, що зумовлює правовий статус особи в умовах суспільно-правової ієрархії. З'ясовано, що у світському кодексі законів «Руської Правди» ідея справедливості постає принципом права.

Виявлено, що поняття честі як атрибут виключно представника шляхетського стану формує ієрархічний концепт гідності в добу Литовсько-Руської держави. Водночас у межах шляхетського стану правовий концепт гідності набуває політичного виміру, що втілюється в рівних політичних правах усередині стану та зумовлює правовий статус особи.

Висновки до розділу 1

Методологія дослідження передбачає застосування феноменологічного аналізу з метою унаочнення конститутивних елементів феномену людської гідності та з'ясування підстав суб'єктності особи як окремого представника людського роду, які обґрунтовують універсалізм та егалітаризм концепту, що дозволить експлікувати його у соціально-правову сферу.

Методологічною підставою концептуалізації феномену гідності є розрізнення сутнісно подібних, однак не тотожних понять «гідність людства» та «власна гідність» з метою обґрунтування універсальних підстав людської гідності та політичних інструментів для створення рівних соціально-правових умов для актуалізації індивідуальної гідності людини.

Концептуалізація феномену гідності ґрунтується на застереженні щодо пошуку універсальних підстав людської гідності, оскільки чинною є небезпека конституювання штучного ідеалу людини в разі нехтування індивідуальним та безпосереднім досвідом людського буття; навіть більше, на ґрунті досвіду «марної жертви» (Е. Левінас) формується міжнародна політика прав людини та утвердження людської гідності як осердя буття людини.

У процесі здійснення процедури концептуалізації наголошено на егалітарному концепті людської гідності, який фігурує предметом сучасних міждисциплінарних досліджень, утверджуючи онтологію прав людини та

верховенство права, оскільки егалітарний концепт оприявнює гідність кожної особи зокрема та обґрунтовує затребуваність належних політичних інституцій, які забезпечують спосіб взаємодії між індивідами на основі рівної поваги.

У результаті проаналізованих українських лексикографічних джерел на основі писемних пам'яток XI–XVIII ст. встановлено лексику, що відображала феномен гідності в українській культурі: *достояниє, достоинство, достойность, уряд, достоиньи, годный, годень, поважность, повага, годность, годный вѣры, праведень, мановеніє, хвала, честь, маєстат, вельможность, слава, величєствіє*. Виокремлені слова слугували мовною формою для вираження понять, що в загальному розмаїтті своїх смислів формували концепт гідності відповідно до контексту (релігійний, морально-етичний, юридичний) та соціокультурних періодів. З'ясовано, що слово «гідність» уперше фіксується в лексикографічних джерелах на початку XIX ст.

Становлення феномену гідності в українській соціально-правовій писемній спадщині XI–XVIII ст., як трансформація ієрархічного та корпоративного поняття честі в егалітарний правовий статус, відбувалося на подібних засадах західноєвропейського соціально-правового дискурсу.

РОЗДІЛ 2

СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО КОНЦЕПТУ ГІДНОСТІ: ВІД ЧЕСНОТ ДО ПРАВ ЛЮДИНИ

2.1. Розмаїття чеснот у греко-римській Античності

Основу античної греко-римської культури становить чуттєво-матеріальний космос – розумно впорядкований Всесвіт. Раціональна засада світобудови, абсолютний розум як божество, людина, споріднена із божеством завдяки розуму, – це складові цілісної космоцентричної світобудови. Грецький полісний устрій побудований на синкретизмі двох засад (розум і краса), що втілено в понятті «калокагатія». У грецькому полісі індивід не протиставляє себе спільноті, а ототожнює себе з іншими задля спільного життя.

На відміну від грецького полісу римський світ (Pax Romana) – імперія, яка територіально охоплювала численні народи з різними традиціями та звичаями. Тому провідною сферою в суспільній організації імперії постає римське право, а в центрі правової системи – приватна особа.

Водночас спільним для обох культур, грецької та римської, є те, що в основі уявлень про справедливість та закон лежить поняття «добročесність», завдяки якому розкривається зміст греко-римського концепту гідності.

Найперше розглянемо ідеальну природу гідності на підставі добročесності (ἀρετή) у Платона. За визначенням О. Лосєва, «структурну розробку» поняття «добročесність» (ἀρετή) як логічної конструкції здійснено у «Протагорі» [117, с. 541; 143]. Платон з'ясовує формальний аспект добročесності (логічну структуру поняття), чим вона є за своєю суттю як загальне поняття. Від імені Сократа Платон ставить питання: «Чи мудрість, розсудливість, мужність, справедливість і благочестя – це п'ять різних назв того самого поняття, чи навпаки, під кожною з цих назв ховається якась окрема сутність і зміст» (349 b) [143, с. 134].

Платон розкриває «сутність» добročесності на основі розрізнення двох станів – буття та становлення: «(...) стати хорошою людиною справді важко,

але можливо, хоч би на певний час; проте, ставши такою, перебувати в цьому стані, тобто бути (...) хорошою людиною, – це річ неможлива й понад людські сили, хіба що тільки Бог має такий привілей» (*курсив ред.*) (344 b) [143, с.128–129]. Відтак, загальний «принцип» доброчесності ґрунтується на сталості, її сутність – буття, а не змінне становлення [117, с. 544]. Сама декларація проблеми про сутність доброчесності відкриває філософську перспективу питання: чим є доброчесність (як така) та чим є пошук її логічного поняття безвідносно до «божественних сил» [117, с. 548].

Питання про сутність доброчесності скеровує нас до з'ясування її змісту. На прикладі діяльності письменника, лікаря чи представників інших ремесел визначається змістова сутність доброчесності, якою є знання (345 b) [143, с. 129–130]. За Платоном, говорити про погане чи добре можливо лише на підставі знання, адже, щоб стати добрим або поганим лікарем, спочатку необхідно здобути відповідне знання в галузі медицини (345 b) [143, с. 130]. Тоді виникає наступне питання: яким же чином люди діють на користь зла або насолоди на противагу до добра. Відповідь Платона очевидна: «(...) помиляються через брак знання» (357 d) [143, с. 145]. Причому до помилкової дії спричинює не лише брак знання, а також брак уміння «вимірювального мистецтва», яке дозволяє здійснити правильний вибір між насолодою та стражданням: більшим і меншим, сильнішим і слабшим, дальшим і ближчим (357 b, e) [143, с. 144–145].

О. Лосєв зазначає, що термін «ідея» ще відсутній у творі «Протагор», але наявний імпліцитно у тлумаченні доброчесності як взірця (тобто ідеї), завдяки чому можливе все різноманіття чеснот [117, с. 549]. Отже, Платон пропонує вчення про доброчесність як логічну сутність, яка втілює загальний принцип для усього різноманіття чеснот, що виражає спільну для усіх підставу. Сутнісний принцип доброчесності виражається через поняття «буття» як довершеного стану на противагу мінливому стану становлення. Можемо тлумачити цей сутнісний принцип як формальний взірець, який визначає міру. Доброчесність як взірець дозволяє говорити про спільну підставу для всього

різноманіття чеснот, уникаючи порівняння їх між собою. Як стверджує Платон, поняття добродетності за змістом – це знання.

У «Протагорі» Платон формулює загальну структуру логічного поняття «добродетність» на основі сутнісного принципу – вірець, і змістовного – знання, значення якого полягає в тому, що обґрунтовується раціональна засада в оцінному судженні з орієнтацією на краще як вірець.

Дещо іншого виміру набуває проблематика добродетності (ἀρετή) в тексті «Горгій», де добродетність постає принципом добродетельного життя, а сама добродетельність слугує мірою доброго будь-якої речі. Це засвідчує наступна цитата: «Але ж добрими стаємо і ми, і все інше, що буває добрим, через наявність якогось достоїнства (ἀρετή)» (506 d) [141, с. 214; 265]. Тут поняття «добродетельність» (ἀρετή) ужито як «достоїнство», і це ще одне його значення в Платона. Характерно те, що добродетельність як достоїнство стосується не лише людини, а й будь-якої речі: «А достоїнство кожного творіння (ἀρετή ἐκάστου) – і знаряддя, й тіла, й душі, і якої завгодно живої істоти – не набувається будь-як» (506 d) [141, с. 214; 265]. Платон називає три чинники, які роблять достойним (або добрим) кожне створіння: впорядкованість (τάξει), правильність (ὀρθότητι) і мистецьке вміння (τέχνη) (506 d) [141, с. 215; 265]. Далі Платон від імені Сократа уточнює, що порядок (κόσμος) притаманний кожному створінню і в кожного він свій, що й робить добрим (достойним) кожне створіння (ἀρετή ἐκάστου) (506 e) [141, с. 215; 265]. Зауважмо, Й. Гейзинга тлумачить грецьке поняття ἀρετή як придатність («бути на щось здатним», «бути справжнім та досконалим»): «Будь-яка річ має свою ἀρετή, відповідно до своєї природи» [213, с. 79]. Наведений уривок із «Горгія» засвідчує, що для Платона добродетельність у значенні «достоїнство» є ознакою для будь-якої речі, якщо вона відповідає притаманному їй порядку.

Щодо душі, яка має порядок, то Платон називає її поміркованою (κοσμία), а відтак – стриманою (σώφρων) (507 a) [141, с. 215; 265]. За Платоном, поміркована людина є справедливою, відважною, побожною, стриманою, порядно поводить себе як із богами, так і з людьми (507 a) [141, с. 215; 265]. Отже,

як переконує Платон, добродесна людина є достойною людиною, яка співвідносить себе із порядком. Саме тому «наш Всесвіт і називають порядком» (κόσμον)» (508 a) [141, с. 216; 265]. Варто зауважити, що в наведеному тлумаченні достойної людини підставою слугує добродесність як власна діяльність людини.

Окрім цього, Платон не заперечує спадкових заслуг у визначенні достойної людини. Загалом його класифікація шляхетності містить чотири складові. Перші три є заслугами пращурів, завдяки котрим нащадки вважаються шляхетними, тобто якщо пращури: 1) були прекрасні, добрі і справедливі; 2) були володарями; 3) були знані як переможці у війні чи змаганнях. Остання складова стосується власних заслуг людини – добродесності і великодушності. Однак першість у визначенні істинної шляхетності Платон надає власним заслугам людини на підставі добродесності [74]. Значить, філософ виокремлює чотири джерела шляхетності: шляхетні пращури, державна діяльність, знаменитість, власна краса та добродесність.

Отже, залежно від контексту термін ἀρετή позначає добродесність як родові поняття. Логічна суть поняття добродесності позначає міру кращого, що править за взірць для наслідування. У змістовому аспекті добродесність має декілька значень: міра, знання, ідеальний взірць, достоїнство. У контексті достоїнства добродесність є характеристикою будь-якої речі, а людина не виокремлюється з ряду створінь. Однак зміст достоїнства людини Платон розкриває через низку особистих якостей людини: поміркована та стримана душа, порядок, справедливість, відважність, побожність. Таким чином, у вченні Платона достоїнство постає як одне із сутнісних значень поняття добродесності (ἀρετή), яке характеризує не лише людину, а й будь-яку річ з огляду на її довершений стан.

Водночас звернімо увагу на соціальну природу людської гідності в Арістотеля у взаємодії понять «гідність» (αξία), «честь» (τιμή), «величавість» (μεγαλόψυχος). Подібно до Платона, достоїнство як окремий вид загальної

доброчесності (αρετή)¹¹ розглядає Арістотель. Зокрема зазначимо подібність поглядів Платона й Арістотеля щодо доброчесності як категорії, яка стосується не лише людей, а й усіх речей. В Арістотеля доброчесність означає придатність до відповідної роботи: для ока – це добре бачити; доброчесність коня робить його добрим для перегонів, верхової їзди та у протистоянні ворогові (EN II, 15–20 (1106 a)) [19, с. 71]. Із прикладу бачимо, що доброчесність означає вправність, яка пов'язана з цільовим призначенням речі. Арістотель пов'язує доброчесність із досконалістю: «(...) всяка доброчесність і надає досконалості тому, доброчесністю чого вона є, і додає досконалості справі, яку виконує» (EN II, 15–20 (1106 a)) [19, с. 71]. Однак людська доброчесність особлива, відрізняється від інших речей, позаяк ідеться про доброчесність не тіла, а душі: «Доброчесність людини – це, мабуть, такий склад душі, коли відбувається становлення доброї людини і коли вона добре виконує свою справу» (EN II, 20–25 (1106 a)) [19, с. 71].

В Арістотеля зміст поняття «доброчесність людини» розкривається завдяки притаманному лише людині способу життя. Так, мислитель виокремлює три способи життя: 1) рослинне (або вегетативне) – життя на основі живлення і зростання; 2) тваринне – на основі почуття, що притаманне всякій живій істоті (тварині); 3) людське (або «дієве» (πρακτική)) – на підставі здатності судження (EN I, 1098a) [6, с. 29]. Саме останній тип життя притаманний виключно людині, називається діяльністю (ή ενέργεια) і є найголовнішим, позаяк підпорядкований розсуду (здатності судження) та мисленню (EN I, 5 (1098a)) [19, с. 29].

За Арістотелем, призначення людини по роду тотожне призначенню доброчесної людини: «призначення людини – деяке життя, а життя – це діяльність душі і вчинки за участю розсуду, [призначення ж] доброчесного мужа – здійснювати це добре (ευ) і правильно (καλώς) (EN I, 15 (1098a)) [19, с. 29].

¹¹ В українській мові слова (1) *доброчесність* та (2) *чеснота* вживають як синоніми. На нашу думку, слово *доброчесність* краще застосовувати на позначення родового поняття, а слово *чеснота* – для окремих прикладів (в Арістотеля це мужність, розсудливість, щедрість, пишність, величавість, честолюбство, витриманість, правдивість, дотепність, дружелюбність; див.: EN II, (1107 b–1108 a) в [19, с. 77–81].

Отже, властивий для людини спосіб життя – діяльний та добродесний, що означає добре виконувати будь-яку справу впродовж усього життя. Зауважмо, якщо у Платона принцип добродесності – сталість, статичність, то в Арістотеля навпаки – динамічний, позаяк саме в діяльному житті, у постійному вправлянні в добрих справах людина стає добродесною.

Погоджуємось із думкою А. Макінтайра, що концепція людини в Арістотеля є функціональною, позаяк людина мислиться як така, що має «сутнісну природу, або сутнісну ціль, або сутнісну функцію» [119, с. 202, 206]. Виходячи з такого тлумачення, бути людиною означає виконувати певну роль у суспільстві, відтак набувати чеснот. Арістотель узгоджує благо з метою, говорячи: те, заради чого щось робиться, є метою (τέλος), отож благом (αγαθόν) (EN I, 20 (1097 a)) [19, с. 25]. Тому одні блага є засобами для інших, а таке, що обирається задля себе самого (тобто найвище благо), є довершеною метою. Стагірит називає безумовну, довершену мету щастям (ευδαιμονία), її обирають задля неї самої і ніколи як засіб для іншої мети. Навіть чесноти (честь (τιμή), задоволення, розум) є вторинні щодо досконалої мети, тобто засобами для досягнення щастя (EN I, (1097 b)) [19, с. 25]. Отож добродесність – це якість, яка сприяє досягненню людської мети (telos), якою є щастя.

Однак, як слушно зауважує А. Макінтайр, відповідно до поглядів Арістотеля будь-яка активність або діяльність переслідує певне благо, яке зумовлює характерну мету (telos) людських істот не просто в житті індивіда, а й у житті міста, коли індивід мислиться лише як суспільна істота (politikon zoon) [119, с. 202, 206]. У виборі вчинків добродесна людина керується не так індивідуальним інтересом, як навпаки: перевагою постає внесок у суспільні справи, безкорисливий внесок, адже, за визначенням Арістотеля, «людина – за природою істота суспільна» (EN I, 10 (1097 b)) [19, с. 27]. Звідси, уточнює мислитель, самодостатність полягає в тому, що робить життя «гідним вибору» (αἰρετον) і «в якому нічого не бракує»; саме таке життя називається щастям (EN I, 15 (1097 b)) [19, с. 27]. Отже, людина поза полісом та суспільними справами не може стати щасливою, адже добродесність як придатність або

призначення до певної справи стосується діяльності в межах поліса, у спільноті співгромадян. Лише так людина може реалізувати свої чесноти, а значить, стати щасливою – реалізувати своє людське призначення.

Водночас важливо не сплутати придатність зі здатністю, позаяк Арістотель чітко визначає чесноту як таку, що відрізняється від здатності (*δυνάμεις*) та пристрастей, «адже нас не вважають ані добрими (*αγαθοί*), ані поганими за здатність», натомість називає їх устоями за родовою ознакою (EN II, 5–10 (1106 a)) [19, с. 71]. Для людини природно бути доброчесною, але такою вона не народжується, а стає: «все те, чим ми володіємо від природи, ми отримуємо спочатку як його можливості (*δυνάμεις*), а вже потім здійснюємо насправді (*ενεργείας*)» (EN II, 25 (1103 a)) [19, с. 57]. Суттєвим у понятті «доброчесність» є її прогресивний характер, що виявляється в дії – у становленні. Чеснота не здобувається раз і назавжди, вона є результатом навчання (діаноетичні чесноти, або мислительні, «мудрість, розумність, розсудливість») або привчання, тобто за звичкою (етичні чесноти «щедрість, розсудливість») унаслідок повторення однакових вчинків (EN II, 14–15, 25 (1103 a)) [19, с. 55–57]. Щоби бути доброчесною людиною, замало знати, що таке чесноти, необхідно постійно їх здійснювати на практиці, поєднуючи розумову діяльність із практичною.

Арістотель визначає поняття доброчесності на основі принципу середини, що враховує індивідуальну природу кожної людини та особливість окремої ситуації. За природою, доброчесність – свідомо обраний склад душі розсудливої людини, що полягає в дотриманні середини між двома видами зіпсутості: надлишку та нестачі, «а з точки зору вищого блага (*κατά το άριστον*) і досконалості (*κατά το ευ*) – дотримування вершини (*άκρότης*)» (EN II, 5 (1107 a)) [19, с. 75]. Щодо честі (*τιμή*), то окремим видом доброчесності з двох видів зіпсутості є величавість (*μεγαλόψυχος*)¹² як середина між надлишком (бундючністю) і нестачею (приниженням) (EN II, 20 (1107 b)) [19, с. 79].

¹² Переклад В. Ставнюка грецького слова *μεγαλόψυχος* українською як «величавість» (EN IV, (1123 b)) в [6, с. 159], а буквальный переклад – «великодушний». У примітці перекладач додає

За Арістотелем, «величавий – це, очевидно, той, хто вважає себе гідним великого, будучи цього достойним» (EN IV,7 (1123b)) [19, с. 159]. У цьому визначенні привертає увагу те, що величава людина «вважає себе» достойною і «є» достойна. З одного боку, маємо суб'єктивний аспект, усвідомлення особистої якості – чеснота, якою є гідність, а з іншого – об'єктивний стан у вигляді зовнішнього блага [160, с. 38].

У величавості виявляється подвійність феномену гідності через суб'єктивний та об'єктивний аспекти: перший відображений у понятті «чеснота», другий – у понятті «благо». Постає питання: що є первинним у взаємозв'язку чесноти та блага щодо гідності – внутрішні зусилля чи зовнішні блага? Гідність як благо постає у вигляді винагороди: «[Поняття] достоїнства (αξία) належить до зовнішніх благ, а найбільшим із таких благ ми визнаємо, очевидно, те, що віддаємо богам, те, до чого найбільше прагнуть високопоставлені люди, і нагороду, що присуджується за найкращі [діяння]; це і є честь, бо саме вона – найбільше із зовнішніх благ» (EN IV, 15–20 (1123b)) [19, с. 161]. Отже, гідність як зовнішнє благо означає честь (τιμή). Незважаючи на те, що Арістотель визначає честь як нагороду за «найкращі діяння», вона не позбавлена матеріального підґрунтя, адже влада та багатство надають перевагу у більшій честі (EN IV, 20 (1124a)) [19, с. 163]. З одного боку, до честі прагнуть як до мети, позаяк вона є винагородою, з іншого – це пошана інших.

Чесність, обтяжена матеріальними статками, втілює високий соціальний статус в ієрархічному суспільному устрої. Тому пошана від інших сприймається як належне, як таке, що є природним та відповідає високому статусові. Ще від гомерівських часів честь пов'язана з царською владою, а матеріальний аспект честі означає, по-перше, привілейоване місце в суспільній ієрархії; по-друге, право першості в розподілі здобичі після завойовницької перемоги [28, с. 274].

пояснення до поняття, яке означає радше «почуття власної гідності», «високу гордість» чи навіть «погорду, гордовитість». Однак варто наголосити, що далі, за текстом Арістотеля, зміст величавості розкривається через поняття гідності, для якого вжито грецьке слово αξία [19, с. 159].

Е. Бенвеніст на основі тексту «Іліади» зауважує, що дієслова, які керують іменником *τιμή* (честі), – це дієслова дарування («давати», «надавати», «приносити») або позбавлення дару [28, с. 274]. Особливістю *τιμή* є невід’ємне та божественне походження, «воно позначає в царських почестях те, що боги отримують від долі, а люди – від Зевса» [28, с. 269]. Тому честь як привілейованість божественного походження не може піддаватися сумніву. Честь є перевагою, яка зумовлює привілейований статус.

Інший аспект, який вбачає Е. Бенвеніст у понятті *τιμή*, – це визнання царської влади, що супроводжується відповідними почестями [28, с. 275]. Іншими словами, той, хто віддає почесні, визнає зверхність соціального статусу носія честі та підкоряється його владі. Тому почесней не вимагають; їх сприймають як належне. У цьому контексті гідність (*αξία*) не є результатом суб’єктивної вимоги, а нормативна соціальна реальність – отримати належне [247, с. 37]. Зв’язок гідності та честі зумовлений соціальним ієрархічним порядком, який не в останню чергу залежить від матеріальних статків. До героїчного поняття честі Арістотель додає етичний компонент: «Почестей, здається, домагаються через бажання пересвідчитись у власній доброчесності. Тому й домагаються пошани в людей розсудливих і знайомих, і притому пошани за доброчесність» (EN I, 25 (1095 b)) [19, с. 17]. Отже, доброчесність виходить на перший план (а не почесні) та постає «природним мірилом» чесноти [213, с. 80].

А. Макінтайр так пояснює співвідношення гідності та честі в Арістотеля: благо для людини означає мати честь, яка втілює і виражає ставлення інших, а гідність є тим, завдяки чому людина заслужила почесні або честь [119, с. 159].

Гідність як чеснота втілюється в усвідомленні власної величі. З цього приводу Арістотель зауважує, що лише дурні вважають себе величавими всупереч достоїнству (*αξία*) (EN IV, (1123 b)) [19, с. 159]. Величавий здатний оцінювати себе справедливо, «за достоїнством», не схиляючись до надлишку або нестачі (EN IV, 15 (1123 b)) [19, с. 161]. Окрім цього, необхідно зауважити, що сама доброчесність ґрунтується на судженні розсудливої людини: той, хто

себе оцінює як розсудливу людину, тим паче величавий, не може ані переоцінити себе, ані принизити. У цьому і криється особливість та унікальність величавості: це добродішність, яка доступна не всім, адже вимагає однаково і матеріальних статків, й етичної досконалості.

Арістотель називає величавість прикрасою (κόσμος) чеснот і водночас зауважує, що складно бути істинно величавим без калокагатії (καλοκαγαθία) (EN IV, (1124a)) [19, с. 162–163]. Поняття «калокагатія» (καλοκαγαθία) складається з двох прикметників: καλός (прекрасний) та αγαθός (добрий, або від іменника «благо» (αγαθόν) – благий), що буквально перекладається як «прекрасно-добре». Особливістю калокагатії є те, що вона мислиться як ціла і самостійна чеснота, яка містить суцільне поєднання прекрасного й доброго. Отож, стверджує О. Лосев, вже не є суттєвим питання, куди належать зовнішні блага, а куди – чесноти: «усе зовнішньо «добре» є «добродішним», а будь-яка чеснота невід’ємна від статків, честі, слави (§2) [114]. Тут «добре» трактується як зовнішні блага, а «прекрасне» – як внутрішні чесноти. Калокагатія виникає тоді, коли використання матеріальних благ перестає бути шкідливим для цих благ, і, виходячи з принципу краси, ці блага залишаються «для себе», «самі собою» (§2) [114]. Принцип краси, застосований до матеріального блага, необхідно розуміти як некорисливе використання. Прекрасне в Арістотеля стосується людини вільної, аристократичної. Прекрасне – це те, що здійснюється не з почуття страху, а задля слави, коли суспільна вигода переважає над власною, те, що не принижується фізичною працею (I 9 (1367 a)) [18, с. 132–133]. Ідеться про те, що, використовуючи цілком матеріальні, корисливі блага, людина залишається внутрішньо вільною, не залежна від них, а лише безкорисливо споглядає їх як самодостатню цінність (§1) [114]. Отже, прекрасне – довершена мета добродішності, а добре – той засіб, який дозволяє досягнути прекрасного. Так, перебуваючи в динамічній рівновазі, прекрасне та добре становлять одне ціле – калокагатію, або етичну досконалість. Подібний висновок можна зробити і про величавість, в якій поєднується гідність як чеснота та гідність як благо (честь). Тому можемо говорити про синкретизм

гідності та честі, адже без матеріальних статків та високого суспільного становища неможливо реалізувати чесноту величавості, або (як у буквальному перекладі) великодушності. Та й загалом, як зауважує Арістотель, більшість людей не схильна до етичної досконалості (*καλοκαγαθία*), позаяк більшість кориться не почуттю сорому, а страху, й утримується від поганого не тому, що це ганебно, а зі страху помсти (EN X, 10 (1179 b)) [19, с. 457].

Незважаючи на високі вимоги етичної досконалості, людина повинна прагнути до розкриття найкращого в собі повною мірою. Логічний ланцюг «щастя – чеснота – гідність» вибудовується згідно з родовим призначенням людини. У межах полісу людина реалізовується як громадянин серед своїх співгромадян у політичній діяльності. Однак є те, що вивищує людину над її смертністю, людською природою та наближає до богів – це є споглядальна діяльність. На цій підставі, стверджує Арістотель, окрім людини, інші істоти не бувають щасливими, бо вони не причетні до споглядального життя (EN X, 25 (1178 b)) [19, с. 453]. З одного боку, виокремлюється особливість людського роду від інших істот, з іншого – не усі люди можуть собі дозволити споглядальне життя, адже це прерогатива вільних людей. Отож гідність є винятково аристократичною ознакою на підставі етичної досконалості, де споглядальна діяльність є перевагою над іншими видами діяльності. Навіть політична діяльність посідає друге місце в житті гідної людини.

Наголосімо, що гідність, яка розкриває свій зміст у величавості, – є чеснотою аристократичною, доступною не всім людям. Водночас гідність як чеснота не є вродженою ознакою, а здобувається шляхом навчання та привчання за звичкою. Обов'язковість матеріальних статків підсилює ієрархічність гідності, позаяк найвищі чесноти неможливо реалізувати без багатства та привілейованого соціального статусу. Тому гідність є чеснотою не всіх, а обраних, етично досконалих людей.

Ієрархічний характер гідності виявляється не лише в етичній досконалості, а також у правовій сфері – у справедливому розподілі. За Арістотелем, справедливість є пропорцією між зовнішніми благами та людьми,

які різняться за достоїнством. Тому справедливий розподіл враховує певне достоїнство, яке для різних груп людей буде різним: для прихильників демократії – свобода, для прихильників олігархії – багатство та благородне походження, а для прихильників аристократії – добродетель (αρετή) (EN V, 25 (1131 a)) [19, с. 201]. Як бачимо, гідність (αξία) відрізняється від блага (αγαθόν) тим, що благо є ціллю (το τέλος), тимчасом як гідність – першооснова або критерій того, що з неї випливає, зокрема справедливий розподіл. Тому гідність (αξία) розцінюємо як цінність, що становить суть блага.

В Арістотеля справедливий розподіл означає не однакову частку, а пропорційну. Узгодження інтересів громадян ґрунтується не на «ідентичності суспільних атомів, а на відмінності, без якої немає спільноти» [167, с. 305]. Життя в полісі ставить вимогу жити відповідно до добродетелі, тобто чинити якнайкраще у своїй діяльності. Принцип середини дозволяє виявити те в людині, що в ній найкраще. Тож гідність у принципі не може мислитися як егалітарна ознака, адже сам полісний устрій передбачає нерівність. Суттєвим є те, що нерівність в Арістотеля більшою мірою ґрунтується на різних потенційних можливостях реалізувати добродетельне життя, а не залежить лише від матеріальних статків. Матеріальні статки тільки дозволяють актуалізувати чесноту в усій повноті.

Давньогрецьке поняття «гідність» (αξία) є ієрархічною та аристократичною ознакою. Гідність одночасно постає благом, як мета вчинку, та чеснотою або цінністю, що становить суть блага. Гідність як чеснота не є вродженою, а результатом навчання та привчання за звичкою. Гідність як благо втілюється у формі честі, що передбачає і почесні у вигляді суспільного визнання, і матеріальну винагороду – привілейований статус. Гідність та честь невід’ємні одне від одного. Гідність як чеснота вимагає постійного вправлення, не здобувається раз і назавжди. Достойна та етично досконала людина не вимагає честі та пошани, а сприймає їх як належне. Гідність – це критерій справедливого розподілу, а честь – це нагорода від суспільства, яке тим самим засвідчує визнання індивідуальної свідомої діяльності добродетельного мужа на

користь суспільного блага. Гідність не є вродженою, тобто притаманною людям лише тому, що вони люди. Проте людині властиво стати гідною; щоправда, не всі на це здатні, а лише обрані.

Поняття гідності в Арістотеля постає в контексті етики чеснот, позаяк втілює образ етично досконалої людини. Враховуючи високі вимоги до людини на підставі принципу калокагатії, ані соціальні обставини, ані внутрішні зусилля не гарантують усім людям можливості досягнути статусу гідної людини, тим більше це не гарантується від народження на підставі належності до людського роду. Обов'язковість матеріальних статків для деяких чеснот, зокрема для великодушності, що має безпосередній стосунок до становлення гідної людини, обмежує коло навіть серед вільних людей. Беручи до уваги визначення чесноти як придатності через кінцеву мету або призначення, телеологічний підхід Арістотеля застосовується і до речей, і до всіх живих істот. Отож ані з позиції чесноти як придатності, ані з позиції етичної досконалості немає підстав стверджувати, що в Арістотеля ідеться лише про «людську гідність», тим паче такий вираз відсутній у його текстах.

Окремо звертаємо увагу на раціональну природу гідності людини в Цицерона з огляду на поняття «пристойність» (*decorum*), «гідність» (*dignitas*), «гідність людини» та «власна гідність». Свого подальшого розвитку ідея гідності набуває в натурфілософії Цицерона. Саме в Цицерона вперше знаходимо вислів, наближений до сучасного поняття «гідність людини» на підставі родової ознаки.

Цицерон називає чотири складові у джерелі морального (*honestum*), з яких походять чотири стоїчні чесноти: пізнання істини, справедливість і щедрість, велич духу, порядок і міра [218, с. 62, 82]. Гідність стосується четвертої чесноти, що є окрасою життя та відображена в понятті «пристойне» (*decorum*). Поняття *decorum* позначає чесноту, яка пов'язана з почуттям міри та поваги до інших людей. Етимологічно *decorum* («пристойне») тісно пов'язаний із *dignitas* («гідність»), але одностайної згоди в цьому немає [246, с. 51].

«Пристойне» (*decorum*) не існує поза моральною сферою: «Те, що є пристойним, є морально гідним; те, що є морально гідним, є пристойним»¹³ (I, 94) [233]. Два терміни не протиставляються, їхні значення взаємозалежні: саме морально гідне (*honestum*) зумовлює пристойне (*deceat*), а не навпаки (I, 94) [233]. Тут чітко простежується вплив Арістотеля та його розуміння прекрасного (τό καλόν). Власне, Цицерон використовує латинське *honestum* для перекладу грецького τό καλόν. Узгодження пристойного та морально гідного Цицерон демонструє на прикладі гармонійного поєднання краси та здоров'я тіла (I, 95) [233]. Крім цього, Цицерон, вживаючи латинський термін *honestum* для перекладу грецького τό καλόν, враховує аспект зовнішнього визнання. На думку Н. Грінцера, сенс категорії *honestum* неможливо адекватно досягнути без урахування латинського *honor* (честь) (з якого походить *honestum*), що термінологічно означає «офіційні почесні виборних посад у Римській республіці» та охоплює ідею визнання, зовнішню суспільну оцінку [55, с. 26]. Тому дослідник пропонує перекладати термін *honestum* як «гідне», що передає ідею пошани, як гідний взірець поведінки в очах навколишніх [55, с. 26]. Розуміння доброчесності (*honestum*) у діапазоні між морально прекрасним та морально гідним відображає зміну та особливості римського контексту, який орієнтований більше на зовнішній аспект суспільного визнання, хоча не заперечує моральної основи [161, с. 155]

Справедливість та повагу Цицерон називає пристойним: «Функція справедливості не шкодити людям, поваги – не ображати їхні почуття» (I, 99) [233; 218, с. 83]. Отож суть пристойної поведінки полягає в тому, щоб не зашкодити іншій людині або не завдавати шкоди її людськості.

Цицерон розглядає пристойне на двох рівнях: перший – пристойне як загальне, що є в будь-чому морально гідному; другий – пристойне, яке стосується окремого виду морально гідного та яке як частина підпорядковується першому як загальному. (1) Пристойне як загальне становить суть того, що є перевагою людини над іншими живими істотами.

¹³ nam et quod deceat honestum est et quod honestum est deceat (лат.) (I, 94) [233].

(2) Пристойне як частина загального – це відповідність власній природі, у якій виявляються самоконтроль та поміркованість (I, 96) [233; 218, с. 82].

(1) Із поняття пристойного як загальне Цицерон виводить універсальне поняття людської гідності. Він виокремлює та підносить природу людини над тваринним світом. На думку філософа, особливі характеристики, які притаманні винятково людині, – це здатність до мислення та навчання. На основі розуму і мовлення люди об'єднуються в одну спільноту, в один людський рід [218, с. 61, 71]. Цицерон вказує на розум як на той зв'язковий елемент, який поєднує людей із богами. Ототожнення людини з її розумом – це перший зв'язок людини з богами, другий – закон: «А оскільки розум є законом, то ми, люди, повинні вважатися зв'язаними з богами також і законом» [219, с. 71, 165]. Розум закладає раціональне підґрунтя у людську поведінку, що підносить людину над тваринами та становить суть її переваги: «Із цього мислимо, що чуттєва насолода не є достатньо гідною людини (*dignam hominis*), перевагою повинно бути її осудження та уникання. (...) І навіть якщо хочемо осягнути, чим насправді є перевага (*excellencia*) та гідність (*dignitas*), ми зрозуміємо, як ганебно потопати в розкоші та легковажно, наче манірно, жити, натомість як добродібно (*honestum*) жити ощадливо, помірковано, строго, розважливо» (I, 106) [233]. Зауважмо, що Цицерон використовує вислів, наближений до словосполучення «гідність людини». Гідність постає онтологічною категорією людського буття, а тому універсальною характеристикою людської природи.

(2) Відповідно, із поняття пристойного часткового виводимо поняття власної гідності. Пристойне як частина загального зумовлює поняття власної гідності у двох аспектах – зовнішньому та внутрішньому. За Цицероном, пристойне засноване на трьох речах: красі, порядку та одягу, відповідному до обставин (I, 126) [233; 218, с. 90]. Філософ детально описує, яким має бути вигляд, щоб відповідати зовнішній гідності (*formae dignitas*): гарний колір шкіри обличчя, досягнути якого допоможуть тілесні вправи; одяг, у виборі якого слід керуватися розумною серединою. Прикрасою гідності шляхетної

людини має бути житло, відповідне до посади. Втім, зазначає Цицерон, не будинок додає честі, а навпаки. Щодо душі, то наміри слід підкоряти розуму, а розум слід скеровувати до пошуку істини. Тому не всі види діяльності пристойні для вільної людини [218, с. 91–93]. Як бачимо, зовнішні атрибути є невід’ємною частиною власної гідності людини. Їхня пристойність ґрунтується на почутті міри та своєчасності.

Для Цицерона відповідність власній натурі є важливим аспектом у пристойній поведінці. У кожного свій вимір пристойного залежно від посади, діяльності, а головне – від природи. Таке розрізнення притаманне і красі, яка має два види: чарівність (*venustas*) та гідність (*dignitas*). Перша характерна для жіночої природи, друга – для чоловічої (I, 130) [233; 218, с. 91]. Зовнішній аспект пристойного не виключає внутрішнього, пов’язаного з моральним удосконаленням та вимогою, зверненою до себе під час виконання обов’язку. У Цицерона обов’язок втілює не лише моральний аспект, а й посаду, пов’язану із публічною діяльністю. Не всім однаково пасують певні речі через різну природу, тому люди різні у своїй гідності. Власна гідність ґрунтується на особистому вимірі пристойного, яке, безумовно, повинно підпорядковуватися загальному пристойному.

У римському суспільстві зовнішні атрибути становлять невід’ємну частину гідності людини. Розуміння пристойного відображається у публічній поведінці, зовнішньому вигляді та відповідних речах, які оточують їхнього власника. Наголосімо, коли Цицерон наводить приклади пристойного для гідної людини, то йдеться про людину-громадянина, яка займається державними справами. Отже, завдяки категорії «пристойне» (*decorum*) виокремлюємо два типи гідності у Цицерона: (1) природна гідність, або універсальна, яка стосується всіх людей лише тому, що вони люди; (2) власна гідність, яка культивується шляхом вправління у чеснотах, що є перевагою людини над тваринами. Зовнішній аспект власної гідності повинен відповідати публічному статусові свого носія. Гідність зобов’язує до пристойного, належного зовнішнього вигляду в усьому: від одягу до статків, на основі міри

та відповідно до своєї посади. Тому зовнішній аспект власної гідності можна тлумачити як статусну категорію.

Ідея людської гідності як універсальної категорії людського буття закладає моральний принцип, що забороняє шкодити людині. Принцип моральності ґрунтується на розумній природі людини, що відрізняє її від тварини. У цьому контексті людська гідність, безперечно, постає моральною категорією. Проте в суспільстві за часів Цицерона існував інститут рабства, кожному рівню соціальної структури відповідав певний рівень обов'язків та уявлень пристойного. Як в ієрархічному суспільстві можна обґрунтувати природну гідність людини? Адже останнє провокує вимогу рівних соціальних прав. Пояснення слід шукати в космоцентричному контексті.

Цицерон у праці «Про природу богів» так визначає природу: «Природа – як дерево, як тварина, в яких нема нічого довільного, але все виглядає впорядкованим і схожим на витвір мистецтва» [219, с. 81]. Природа мислиться телеологічно як така, що має розум: «Нема нічого досконалішого за світ, нема нічого кращого за добродійність. Отже, світу властива добродійність. Людська природа, звичайно, не досконала, і все ж у людині виявляється добродійність. Наскільки легше уявити її в світі! Отож у світі є добродійність, вона мудра, а тому вона – бог!» [219, с. 38]. О. Лосєв стверджує, що справжнє поняття «добродійність» у натурфілософії стоїцизму Цицерона є не лише моральною досконалістю, а й досконалою структурою шляхетно функціонуючого розуму, яка суб'єктивно представлена як блаженний стан людини: «Це не просто мораль, а швидше естетичний стан, взаємопроникнення краси та добра» [115, с. 733–734]. Людська природна гідність споріднює людину з божеством та об'єднує зі Всесвітом – це ідеальна реальність, що потенційно існує в кожній людині, «суб'єктивний естетичний стан». І саме тому всі люди мають людську гідність, хоча це не означає, що вони рівні в соціальному статусі. На думку М. Лебеш, такий перехід із моральної категорії в естетичну дозволяє Цицеронові уникнути неминучого егалітаризму, що різниться від того, якщо розглядати природну гідність лише як моральну категорію [246, с. 57].

Отже, Цицерон, на відміну від Арістотеля, виокремлює поняття гідності людини за родовою ознакою. Завдяки розуму природа людей споріднена з природою богів та створює порядок (космос) з однаковими законом і правом. Вчення про природне право Цицерона ґрунтується на основі принципів рівності та людинолюбства.

З'ясовано, що з природного права Цицерона постає універсальна гідність людини як моральний взірець. В історичній соціальній дійсності гідність зумовлена тим належним, що відповідає публічній посаді та суспільному статусу. Належне – це пристойне, що позначає чесноту порядку й міри та становить частину загальної доброчесності.

Встановлено, що з пристойного часткового походить поняття власної гідності, яка має зовнішній та внутрішній аспекти. Внутрішній аспект власної гідності означає відповідність власній природі, в якій виявляються чесноти самоконтролю та міри. Зовнішній аспект власної гідності відповідає публічному статусу свого носія. Посада означає обов'язок, зумовлений зовнішніми приписами. Гідність зобов'язує до пристойного і належного та втілюється у зовнішніх атрибутах: від одягу до статків на основі міри та відповідності своїй посаді. Доведено, що власна гідність є статусною категорією.

2.2. Гідність як Образ Божий (Imago Dei) у християнському Середньовіччі

Християнство є одним із головних чинників формування європейської культури. Культ особи Ісуса Христа надихав багатьох індивідів жити згідно з його вченням. Християнство стало принципом соціальної інтеграції, забезпечуючи стандарти в культурній та духовній матриці аж до утворення модерних демократичних націй-держав. Християнський люблячий Бог утілював стандарт справедливості в суспільстві, який замінив принцип помсти на принцип прощення. Бог, як законодавець і суддя, дав закон та упорядкував світ, розподіляючи та гарантуючи рівний статус усім його дітям за своїм

образом і подобою (Imago Dei). Кожен мав змогу навернутися у віру Христову, незалежно від того, ким був: гебреєм, мусульманином чи поганином. Разом із християнством почав формуватися глобальний устрій, створювалися умови для торгівлі, соціальна та військова організація, розбудова міст та зведення соборів, і, звісно, освіта як інструмент соціалізації. Однак ті, хто відмовлялися від християнства, опинялися поза законом. Зауважмо, що, коли йдеться про гідність у християнському світі доби Середньовіччя, маємо на увазі гідність християн. Поняття ж людської гідності слід досліджувати в перспективі Бога як кінцевої мети людини та вчення про Святу Трійцю.

У християнському вченні Святого Августина внутрішній вимір людської гідності розкривається через самопосідання. Будь-яка перевага людини – не її особиста заслуга, як стверджували античні філософи, а Божий дар. Тому сприйняття переваги як власної заслуги тлумачиться як ознака гордині, результат того, що людина піддалася спокусі. На думку Августина, у людському суспільстві відбувається викривлення та підміна істини в словах-заохоченнях «гарно!» і «досконало!» [179, с. 204]. Вони відвертають увагу від справжньої істини, фокусуються на земних благах, а відтак, ґрунтуються на брехні. Брехня полягає в тому, що честолюбець «мавпує» Бога в його величі, однак надає перевагу не «сердечній любові», а «співучасті в його карі»: «щоб нам хотілося, аби нас любили й боялися не через Тебе, а замість Тебе» [179, с. 204]. Августин викриває гріх гордині, коли людина «більше радіє з похвал, ніж із того дару» від Бога, коли «той, кого похвалили, ставить дар людський вище за дар Божий» [179, с. 205]. Адже всі здібності та людські якості, які надають людині перевагу над іншими, – є Божими дарами [179, с. 205]. Відтак, усім своїм здобуткам та перевагам людина повинна завдячувати Богові.

Розвиток ідеї людської гідності у вченні Августина відбувається в контексті «традиції неоплатонізму», а саме у вченні про ієрархію істот [124, с. 133]. У світовий порядок включено не лише тілесні істоти (рослини, тварини, люди), а й безтілесні – ангели. Керує світовим порядком Бог як творець усього сущого. Християнський теолог виокремлює три принципи, які зумовлюють

статус Божих сотворінь в ієрархічній світобудові: природа, користь, розум (XI, 16) [31, с. 484–485]. Відтак, можливі три види ієрархії: 1) ієрархія на підставі природного принципу: живе вище nežивого; сила народження вища за відсутність такої спонуки; істоти, які відчують, вищі за нечутливих (наприклад, тварини та дерева); чуттєві розумні істоти вищі за нерозумних (наприклад, люди вищі від тварин); розумні безсмертні вищі за розумних смертних (наприклад, янголи вищі від людей); 2) ієрархія на підставі принципу корисності змінює природні рівні, посуваючи вищі за природою істоти на нижчу ланку або навпаки; Августин подає приклади, коли з позиції корисності кінь дорожчий від раба, а коштовність – від служниці, хоча за природою людина відрізняється вищою гідністю; 3) ієрархія на підставі принципу розуму розглядає істоту як таку, «що сама собою має ціну» незалежно від критерію корисності або природної ланки.

На прикладі трьох видів ієрархії Августин демонструє, як змінюється статус людини порівняно з іншими істотами і залежно від того, який принцип покладено в основу ієрархії. Якщо в основі – принцип корисності, тоді становище людини поступається істотам, які в природній ієрархії нижчі від людини. Якщо ж керуватися розумом, тоді кожна істота «сама собою має ціну» (XI, 16) [31, с. 485]. За Августином, розумна природа є підставою високого статусу людської гідності, яка дозволяє розуміти людину як цінність сама собою, яка може мати перевагу навіть над янголами, чий природний розум вищий від людського.

Фактично, використовуючи вираз «те, що само собою має ціну», Августин розрізняє дві шкали оцінювання: одна ґрунтується на вартості (кількісний показник, відносний), друга – на цінності (абсолютний показник, який виражає значущість). Розрізнення суджень на підставі розуму та користі або бажань важливо для Августина тому, що перші скеровані до істини, а другі – до тілесних задоволень [31, с. 485]. Звідси його розрізнення вартості та цінності щодо людської природи. Завдяки судженням на підставі розуму людина здатна розрізняти істину від брехні. Пошук істини є шляхом пізнання

Бога, який скерований до головної мети – вічного спасіння: «Ти створив нас для Себе, і серце наше не супокійне, доки спочине в Тобі» [179, с. 3]. Завдяки природній здібності (вільній волі) і християнській чесноті (любові) «добрі люди мають перевагу над злими янголами» [31, с. 485]. Отже, в основі гідності людини як розумної природи – вільна воля й любов. А закон, який дозволяє піднести добродіючу людину над злим янголом, Августин називає «законом справедливості» [31, с. 485]. Саме тому, що людина здатна до пізнання та пошуку істини, людська гідність є цінністю як підстава вищості.

Однак особливістю пізнання людини є те, що це самопізнання, звернене всередину людини, а не на зовнішні об'єкти: «В собі пізнаємо образ Бога, тобто Трійці (...), адже ми існуємо й знаємо, що існуємо, і любимо це наше буття і знання» [31, с. 498]. Августин стверджує, що стосовно цих трьох речей людина не має страху помилитися.

На підставі дуалізму людської природи (душа і тіло) Августин розрізняє «внутрішню» та «зовнішню» людину. Саме внутрішній людині доступне світло, яке просвітлює людський розум, щоби останній міг робити правильне судження про всі речі, розрізняти справедливе від несправедливого [31, с. 500]. Отже, саме завдяки внутрішній людині, її здатності сприйняти світло, тобто Бога, людина певна, що існує, знає про це і любить.

У філософії Августина простежують чітке виокремлення сутності та існування, а його філософію визначають як «філософію сутності» [124, с. 133]. У контексті співвідношення двох понять – сутності та існування – розкривається особливість людської гідності як дару Божого: «Я не існував би, Боже мій, не існував би взагалі, якщо б Тебе не було в мені. Або, скоріше, я б не існував, коли б я не був у Тобі» [179, с. 4]. Цей уривок зі «Сповіді» пояснює зв'язок людини із Богом як проблематику єдності частини з цілим, який ґрунтується на основі духовної спорідненості, а не родової [134, с. 761]. Фактично, через пізнання Бога перед людиною постає питання самовизначення, що засвідчує наступна цитата зі «Сповіді»: «І я звернувся до самого себе і сказав собі: “А ти хто такий?” І відповів: “Людина!”» [179, с. 176]. Завдяки

внутрішньому діалогові людини з Богом на рівні стосунків «Я – Ти» вибудовується онтологічність людського «Я» не як людини взагалі, а «Я» саме цієї людини [134, с. 765].

Августинове розуміння пізнання, що є зверненням до «внутрішньої людини», Ч. Тейлор тлумачить як «прийняття позиції докорінної рефлексивності або прийняття точки зору першої особи», оскільки висуває на перший план присутність людини для самої себе [194, с. 180]. Погоджуємось із твердженням Ч. Тейлора, що звернення до самоті (self) у першій особі стає вирішальним у наближенні до вищого стану, адже, звертаючись до себе, людина ступає на шлях до Бога [194, с. 182], який є особистим завдяки діалогічному спілкуванню із «внутрішньою людиною».

Щоби довести, що істина, тобто Бог, перебуває у «внутрішній людині», Августин звертається до досвіду першої особи: «Якщо я обманюю себе, то вже тому існую. Бо хто не існує, той не може обманюватись» [31, с. 498]. Апелюючи до досвіду від першої особи, Августин стає «винахідником» аргументу, відомого як *cogito*, адже він першим визначив точку зору першої особи основою пошуку істини [194, с. 183]. Однак значення цього аргументу важливе не лише з погляду доведення існування Бога, а тому, що наближає людину до автентичного буття вищого порядку. Ч. Тейлор стверджує, що значення *cogito* для західної духовності полягає в тому, що закликає до пошуків Бога у внутрішньому вимірі [194, с. 192]. Усвідомлення себе через самозапитання дозволяє людині впевнитись у своєму існуванні через самоприсутність завдяки тому, що суб'єкт та об'єкт знання збігаються [194, с. 192]. Водночас, як стверджує М. Гарнцев, аргумент сумніву застосовано не для обґрунтування відокремленої та самодостатньої істини, а цілком залежної від вищої Істини, яка ототожнюється зі Святою Трійцею [48, с. 739]. Розум, знання, любов є відображенням Святої Трійці в душі людини – у «внутрішній людині».

Поворот до першої особи фіксує зміну, яку Ч. Тейлор називає еволюцією в розумінні моральних джерел, що сформувала всю західну культуру. Пізнання

або самопізнання через шлях «внутрішньої людини» відкриває «нову доктрину моральних можливостей» [194, с. 191]. Августинове утвердження рефлексивності, яка зумовлює головну рису морального розуміння, походить від усвідомлення самості, яка не замикається на собі, не заперечує Бога, а навпаки – утверджується у своїй залежності від Бога [194, с. 191]. Подібної думки дотримується М. Гарнцев, який вважає, що функція внутрішнього почуття – це безпосереднє сприйняття внутрішнього життя, моральних засад, що дає практичну можливість безпомилково розрізнити добро та зло [48, с. 749]. Тому, наполягає науковець, у вченні Августина людська суб'єктивність утверджується не задля індивідуалізму, а як спосіб наближення до християнського геоцентризму, де тлумачення внутрішнього почуття як самосвідомості емпіричного «Я» набуває яскраво вираженого аксіологічного забарвлення [48, с. 749, 751].

Отже, відповідно до вчення Августина, в ієрархічному світовому порядку на підставі розуму, вільній волі й любові людський рід має вищу гідність, ніж інші сотворені істоти. Людська гідність, за Августином, є високим статусом на підставі цінності, яка безвідносна до користі. Людська гідність є даром Божим. Людська гідність означає перевагу індивідуальну всередині людського роду, та роду, усього людського роду над іншими родами сотворених істот, за умови добродісного християнського життя, зверненого до Бога.

Обґрунтування гідності як конститутивного принципу індивідуального буття особи знаходимо в теології Томи Аквінського. Знаковим текстом для розуміння гідності людської особи в християнському контексті є «Сума теології» Томи Аквінського. Необхідно, проте, зазначити, що людська гідність не була спеціальною темою у його вченні. Більше того, вчення християнського мислителя ґрунтується на єдиному принципі – Бог як триєдина причина. На початку «Суми теології» зазначена головна мета священної доктрини: «передати знання про Бога, до того ж не лише про те, чим Він є в Собі [Самому], а також [знання про Бога] як про принцип і мету [всіх] речей, особливо – раціональних створінь (...). Тому, керуючись наміром

проаналізувати цю доктрину, почнемо, по-перше, з дослідження Бога; по-друге, розглянемо рух раціональних створінь у напрямку до Бога; по-третє, перейдемо до Христа, який, будучи людиною, є для нас шляхом до Бога» (STh. I^a q. 2 pr.) [258; 178, с. 132]. Відтак поняття людської гідності у вченні Т. Аквінського варто досліджувати в перспективі Бога як кінцевої мети людини та вченні про Святу Трійцю.

Т. Аквінський розкриває концепт людської гідності у зв'язку з поняттям особи в питанні 29 «Суми теології». В основі лежить визначення Боєція: «Особа є неподільна субстанція¹⁴ розумної природи» (*persona est rationalis naturae individua substantia*) (I q. 29 a. 1 arg. 1) [258; 178, с. 360]. Т. Аквінський вживає термін *субстанція* (*substantia*) у двох значеннях: 1) «самостійне буття в роді субстанцій»; 2) «сутність, або “щосність”».

У першому значенні субстанція позначає суб'єкт чи підставовість, що є самостійним буттям (*subsistit*) та має три назви: *рід природна* (*res naturae*), *самостійне буття* (*subsistentia*), *гіпостазис* (*hypostasis*) (I, q. 29 a. 2) [258; 178, с. 363–364]. Зазначені три назви характеризують одиничне конкретне буття у три способи. По-перше, природна рід позначає підґрунтя для якоїсь спільної природи, як-от: ця людина є річчю людської природи (I, q. 29 a. 2) [258; 178, с. 364]. Наприклад, назва «особа» об'єднує всі субстанції розумної природи, де спільним підґрунтям постає розум. З іншого боку, природа поширюється на означення внутрішнього начала будь-якого руху речі. Відтак зумовлює видову різницю, що оформлює кожну річ, або, іншими словами, особливість кожного одиничного буття всередині роду (I, q. 29 a. 1 ad 4) [258; 178, с. 362]. По-друге, відповідно до того, що субстанція існує сама собою, а не в іншому, то називається самостійним буттям (*subsistentia*) (I, q. 29 a.) [258; 178, с. 364]. По-третє, позаяк є підґрунтям для акциденцій (набутих властивостей), то називається гіпостазисом, або підставою¹⁵ (I, q. 29 a. 2 со.) [258; 178, с. 364].

¹⁴ П. Содомора переклав так: «Особа – неподільна підстава розумної природи». У нашій роботі використовуємо український транслітерований варіант *субстанція* як відповідник латинського *substantia*, як це робить А. Баумейстер, дослідник філософії Т. Аквінського.

¹⁵ Тут доречно використати буквальный переклад лат. *substantia* українським *підстава*, як запропонував П. Содомора [184, с. 16].

Таким чином, субстанція позначає самостійне буття конкретної речі та становить «онтологічну одиницю», тобто завершене ціле, якому можна дати визначення [81]. Те, чому дають визначення, називається поняттям. За допомогою логічної операції визначення розкривається зміст поняття або його сутність. Саме в такому аспекті розглядають субстанцію в другому значенні.

У другому значенні «субстанцією називається щосність речі (quidditas), яку позначає визначення (definitio), згідно з чим визначення (definitio) позначає підставу речі. Цю субстанцію греки позначають як «усія»¹⁶, а ми можемо назвати сутністю (essentia) (I, q. 29 a. 2 co.) [258; 178, с. 363]. Е. Жильсон пояснює, що визначити щосність речі – означає дати відповідь на питання *quid sit?* («що це?»), тому сутність, виражена у визначенні, називається «щосність» (quidditas) [81]. За П. Содоморою, поняття «щосність» Т. Аквінського «включає не лише субстанційну форму, а й внутрішню сутність (essentia) речі» [184, с. 16].

У термінологічній диференціації Т. Аквінського (*субстанція, сутність, щосність*) А. Баумейстер убачає дві перспективи: онтологічну та епістемологічну. В онтологічній перспективі сутність (essentia) позначає форму або щосність речі (quidditas), що треба розуміти як внутрішній конститутивний принцип: «Сутність (essentia) – це те, що робить субстанцію нею самою (конкретною річчю X або Y)» [23, с. 222]. В епістемологічній перспективі сутність є тим, «що можна визначити у дефініції і що є інтелігібельним (когнітивним) змістом речі» [23, с. 223]. Дефініція містить видові ознаки, тому сутність не існує поза межами конкретної речі. Як було зазначено вище, субстанція в першому значенні є онтологічною одиницею реальної речі, яка існує, а в другому значенні – є предметом пізнання, універсальним поняттям. Онтологічний вимір субстанції у другому значенні вказує на принцип її буття, бо «йдеться саме про те, що є нефізичним конститутивним чинником конкретного суцього» [23, с. 232]. Прикладом субстанції в першому значенні є «ця» людина, яка існує; а в другому – поняття «людство», яке є логічним, інтелектуальним поняттям, де субстанція означає, по-перше, підставу

¹⁶ гр. – oysia.

людськості (тобто позначає те універсальне, що об'єднує всіх людей в один рід); по-друге, конститутивний принцип, завдяки якому рід постає сама собою у своїх індивідуальних якостях.

Для роду розумних субстанцій Т. Аквінський застосовує термін *особа* (*persona*). Окрім цього, термін *особа* стосується не тільки розумної природи, а і здатності на дію за власною ініціативою; останнє відображене в словосполученні *individua substantia* («неподільна субстанція»). Т. Аквінський пояснює: «Термін “одинична” (*individuum*) закладається у визначення особи (*personae*) для позначення способу самосутнього буття (*subsistendi*), яке притаманне для одиничних підстав» (I^a q. 29 a. 1 ad 3) [258; 178, с. 362]. П. Содомора роз'яснює взаємозв'язок субстанції й субзистенції за допомогою головної характеристики субстанції, яка стосується сталої частини означуваної речі, і наводить поруч із словом «субстанція» такий ряд – «підстава, сутність, суб'єкт» [184, с. 16]. Відтак, субстанція не потребує зовнішнього підґрунтя для підтримання свого існування, тому вважається, що вона самоіснує (тобто у собі, а не в чомусь іншому); з іншого – вона «служує основою для акциденцій», останні є вторинними характеристиками стосовно субстанції, «позаяк залежні від існування в чомусь іншому» [184, с. 17]. У своєму другому значенні, за П. Содоморою, субстанцію (як підставу для акциденцій) Т. Аквінський ототожнює із грецьким «іпостась» (*hypostasis*), або «першою субстанцією, що існує самосутньо (*per se subsistit*)» [184, с. 17].

Свого розвитку поняття «особа» набуває в такому визначенні: «Особа – це іпостась, яка властиво відрізняється гідністю (*persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*)» (STh. I^a q. 29 a. 3 ad 2) [258; 178, с. 366]. Якщо брати до уваги, що іпостась – онтологічна основа акциденцій, тоді визначення поняття особи набуває свого індивідуального виміру та сутнісного значення. Гідність є тією сутністю або конститутивною ознакою, яка зумовлює акциденцію, індивідуальне та неповторне буття особи [152, с. 79–80]. Натомість, раціональна природа визначає універсальну «щосність» особи. Як

уже зазначалося, сутність є конститутивним принципом конкретної речі, тимчасом як гідність є тим, що робить людину – розумну субстанцію – особою.

У вченні Т. Аквінського людська особа не замикається в собі, а відкрита для Бога; її гідність підноситься у зв'язку з подобою до божественної особи [23, с. 152]. Розумна природа ще не гарантує гідності особи. Адже пізнання Бога ґрунтується на Одкровенні, яке передбачає віру як її засадничу умову, що не заперечує природного знання, а доповнює його. Співвідношення розуму та віри втілене в пізнанні Бога як зустрічі на особистому рівні, яка передбачає комунікацію, «співпрацю» двох сторін [23, с. 148]. Гідність – конститутивний принцип особи – можемо розглядати як потенційну можливість пізнати Бога, закладену в кожній людині. Власне людська субстанція реалізує себе через пізнання Бога. «Чи людина скерує своє життя у напрямку пізнання Бога, метою якого є зустріч із Богом?» – це питання індивідуальне.

Тома Аквінський використовує поняття «гідність» для визначення особи розумної природи. Раціональна природа зумовлює універсальність гідності для роду розумних істот. Гідність як конститутивний принцип зумовлює неповторне, індивідуальне буття особи, тобто йдеться про особистий вимір гідності або власну гідність. Гідність постає онтологічним ядром людської особи як істоти, створеної за образом і подобою Божою. Відтак джерело людської гідності перебуває в Богові – трансцендентній причині.

Людська гідність у вченні Т. Аквінського не є статичним феноменом. Динамізм гідності зумовлений здатністю людини звернутися до Бога, що виражається в понятті «створений за образом і подобою Божою». По-перше, Т. Аквінський пояснює, що лише про розумні істоти можна говорити як про створені за образом Божим (I^a q. 93 а. 2) [178]. По-друге, людина названа образом Божим (Imago Dei) не в сенсі сутнісного образу, а в тому, що образ Божий є відбитком у розумі людини. Тому немає необхідності вбачати образ Божий в усьому тілі людини (I^a q. 93 а. 6) [178]. По-третє, образ Божий пов'язаний із вербальним поняттям, яке походить від пізнання Бога, а відтак від любові. Звідси Т. Аквінський виводить, що образ Божий виявляється в душі

відповідно то того, якою мірою душа звернена до Бога (I^a q. 93 а. 8) [178]. Останній аргумент свідчить, що уподібнення людини до Бога ґрунтується не лише на раціональній природі, а в природній здатності людини бути відкритою до Бога. Отож розум є лише початковою умовою людської гідності, її динамічний характер набуває свого розвитку на шляху пізнання Бога; останнє може здійснюватися не лише завдяки розумові. Слушність нашої думки підтверджує пояснення Т. Аквінського про способи присутності образу Божого в людині (аргумент 4 питання 93 у «Сумі теології»).

За Т. Аквінським, образ Божий присутній у людині трояко: 1) завдяки природній здатності мислити та любити Бога, що є спільним для всіх людей; 2) завдяки благодаті людина мислить і любить Бога, щоправда, недосконало (така Божа присутність в людині доступна лише праведникам); 3) людина любить і знає Бога досконало (лише для блаженних) (I^a q. 93 а. 4) [178]. Варто зауважити, що ця потрійна присутність образу Божого в людині, з одного боку, ілюструє способи, завдяки яким людина здатна пізнати Бога, а відтак максимально актуалізувати власну гідність в уподібненні до Бога. З іншого боку, в наведеному аргументі Т. Аквінський зазначає, що три способи присутності образу Божого можливі не для всіх людей. Перший, який ґрунтується на раціональній природі, доступний однаково як для чоловіка, так і для жінки, а другий – лише для чоловіка. Щодо останнього, то Т. Аквінський наводить пояснення, порівнюючи чоловіка з Богом: чоловік є началом і метою жінки подібно тому, як Бог є початком і метою усіх сотворінь (I^a q. 93 а. 8) [178].

Т. Пінкерс у контексті вчення Т. Аквінського ставить запитання, чи може людська гідність бути втрачена або зменшена [253, с. 159]. Відповідь подано в частині «Суми теології», яка присвячена негативним навикам (габітусам) або гріхам (I-II, 85). Т. Аквінський розрізняє три види природного блага (I-II, 85, а. 1): 1) існують джерела, з яких складається природа і властивості, що з них походять; наприклад, душевні здатності; 2) позаяк людина має схильність до чесноти, ця схильність є благом природи; 3) дар первинної праведності даний усім людям в особі першої людини, також може називатись благом природи

[178; 3]. Т. Пінкерс коментує зазначені положення, виходячи з динамічного розуміння гідності, яка тяжіє до зростання: може бути зменшена або відновлена через спокуту. Коли Т. Аквінський говорить про існування джерел, Т. Пінкерс конкретизує і називає – раціональність, яка становить першу і початкову основу людської гідності [253, с. 158]. Ці блага (розум і здібності) не можуть бути знищені, навіть зменшені, внаслідок гріха. На думку Т. Пінкерса, природні схильності до чеснот зумовлюються природними схильностями до істини і блага. На цьому рівні виявляється динамізм людської гідності, яка скерована до кінцевої мети – Божої благодаті [153, с. 158]. Щодо дару праведності, то він був втрачений унаслідок первородного гріха, однак відновлення найвищої гідності буде через воплощення, спокуту та дар благодаті [253, с. 158]. Т. Пінкерс підсумовує: гріх хоча й загрожує, однак не знищує гідності людської особи, але зменшує її, перешкоджаючи її динамізму і в певний спосіб заважаючи розвитку чеснот в сенсі істини і блага [253, с. 158].

Зазначмо, у вченні Т. Аквінського людська гідність постає універсальним концептом: (1) за джерелом походження (від Бога, завдяки тому, що людина створена за образом і подобою Божою); (2) як потенційна здатність (пізнати Бога). Однак людська гідність як динамічний концепт, що втілюється у власній гідності, диференційована за різними ступенем її актуалізації. З того, як Т. Аквінський розглядає питання про людську особу та її гідність, доходимо висновку, що людська гідність – універсальний концепт. Підставою універсальності людської гідності є створення людини за образом і подобою Божою. Обґрунтування універсальності людської гідності в Т. Аквінського можливе завдяки зверненню до метафізичного підґрунтя – підставової сутності людини [231, с. 42]. Людська гідність як універсальний концепт передбачає погляд на людину як на Боже сотворіння. Однак це не єдиний статус людини у вченні Т. Аквінського, а відтак зосередимо свою увагу на соціальній перспективі людської гідності на основі понять «пошанування» (*observantia*) і «повага» (*reverentia*).

Гідність у вченні Т. Аквінського набуває соціального виміру у взаємозв'язку соціального статусу людини та моральних чеснот. Соціальний вимір гідності постає дwoяко: 1) як перевага в соціальному статусі (II^a-IIae q. 102 a. 1 со.) і 2) як перевага у знанні та чеснотах (II^a-IIae q. 102 a. 1 ad 2) [178; 4].

Пояснюючи чесноту пошанування (*observantia*), Т. Аквінський зазначає, що пошанування та почесні надаються особам відповідно до їх гідності (*personis in dignitate constitutis*) (II^a-IIae q. 102 a. 1 со.) [258; 4]. У цьому випадку гідність трактують як соціальний статус, її перевага зумовлена керівною першістю. Т. Аквінський подає такі приклади: особа, яка наділена гідністю (*persona autem in dignitate*), розглядається як керуючий у відповідних справах: керівник держави є керуючим у державних справах, керівник армії – у військових справах, учитель – в навчанні (II^a-IIae q. 102 a. 1 со.) [258; 4].

Окрім переваги, яка полягає в керівному принципі (або першості), гідність як соціальний статус надає повноваження влади над суб'єктами, завдяки чому особа, власне, й постає керманичем (*gubernator*) (II^a-IIae q. 102 a. 1 ad 2) [258; 4]. Отож гідність як соціальний статус зумовлена керівною першістю і стосовно справ, і в міжособистісній взаємодії у формі «керівник – підлеглий», до того ж керівний характер зумовлений вищим соціальним статусом стосовно підлеглого.

Соціальний статус гідності не лише дає перевагу особі стосовно підлеглих, а й зобов'язує до виконання відповідного обов'язку. Характерно, що керування підлеглими Т. Аквінський розуміє як спонування до належної мети і наводить приклад керманича корабля (II^a-IIae q. 102 a. 2 со.) [258; 4]. Натомість обов'язок підлеглих віддавати належне своєму керманичеві як керівникові. Віддавання належного має двоякий характер: гідність як перевага у соціальному статусі є підставою поваги (*honor*), що означає визнання підлеглими переваги керманича; а з позиції керування, особі, що керує належить віддавати почесні у вигляді послуг та підкорення (II^a-IIae q. 102 a. 2 со.) [258; 4]. Простежується очевидне обґрунтування соціальної ієрархії у формі «керманич – підлеглий» на підставі гідності як статусної переваги.

У соціальному вимірі Т. Аквінський виокремлює ще один вид гідності, яка ґрунтується на знаннях та чеснотах, і дає перевагу не щодо інших людей, а звернена до самої особи (II^a-IIae q. 102 a. 1 ad 2) [258; 4]. Цей вид гідності хоча й зумовлений керівним характером, однак не є підставою керувати іншими. Перевага, звернена до самої людини, виявляє внутрішній аспект гідності, який не дає соціальних статусних переваг щодо інших, проте заслуговує на повагу, позаяк, на думку Т. Аквінського, перевага (тут: у знанні та чеснотах) зумовлює повагу (*reverentia*) (II^a-IIae q. 102 a. 1 ad 2) [258; 4].

У двосторонній взаємодії «керівник – підлеглий» на підставі двох видів гідності – статусної переваги та переваги в чеснотах – Т. Аквінський розрізняє легальний та моральний обов'язки. Легальний (*legale*) обов'язок зобов'язує віддавати належне згідно із законом, коли людина зобов'язана ставитися з повагою та віддавати пошесті тому, хто керує (гідність як статусна перевага). Моральний (*morale*) обов'язок зумовлений чеснотою, тому належить поважати та віддавати пошесті людям, чия гідність є перевагою в чеснотах, навіть якщо ті, кому належить їх шанувати, не перебувають у підлеглому статусі стосовно них (II^a-IIae q. 102 a. 2 ad 2) [258; 4]. Важливо зазначити, що повага як ставлення у міжособистісних стосунках виходить за межі соціальної ієрархії, позаяк на повагу заслуговують особи не лише ті, хто має гідність (зумовлену перевагою в соціальному статусі), а й ті, хто має моральну перевагу. Відмінність полягає в тому, що для статусної гідності повага є легальним обов'язком, яка означає підкорення та визнання влади, тобто зверхності особи, вищої за статусом. Натомість повага до гідності, зумовленої чеснотами, є морально належним обов'язком.

Бог – джерело людської гідності так само, як чесноти. У цьому аспекті цікаво розглянути християнське тлумачення чесноти «величавість» (*magnanimitas*) у Т. Аквінського та порівняти з Арістотелем.

За Т. Аквінським, чеснота зберігає благо розуму в людських вчинках, зокрема величність як чеснота встановлює модус розуму в пошані (II^a-IIae, q. 129 a. 3 со.) [258; 5]. Однак далі в тексті зазначено, що все величне в людині є

завдяки дару Божому, а все нище є наслідком слабкості природи. Тому величність спонукає людину розглядати себе гідною величного (*magnis dignificet*) завдяки дарам Божим (II^a-II^ae, q. 129 a. 3 ad 4) [258; 5]. Порівняймо зі Стагіритом: «Величавість – це, очевидно, той, хто вважає себе гідним великого, будучи цього достойним» (EN IV,7(1123b)) [19, с.159]. Гідність величного є його власною заслугою, незалежно від того, чи йдеться про соціальний статус, чи про етичну поведінку відповідно до статусу. Як зазначає Е. Жильсон, середньовічне поняття величчя душі позбавлене гордині, а зобов'язане Богові [81].

Оскільки чеснота безпосередньо стосується честі, доцільно розглянути гріх, який походить від бажання честі, – марнославство. Т. Аквінський у питанні про гріх марнославства (*ambitione*) пояснює: перевага однієї людини над іншою є, по-перше, не заслугою людини, а присутня в ній від Бога; по-друге, Бог наділив людину перевагою, щоби приносити користь іншим (II^a-II^ae, q. 131 a. 1 со.) [258; 5]. Звідси Т. Аквінський висновує, що гріх стосовно честі, тобто марнославства, виникає тоді, коли людина бажає більшої честі, аніж заслуговує; коли бажає собі честі безвідносно до Бога; коли бажає честі заради честі, незважаючи на користь іншим (II^a-II^ae, q. 131 a. 1 со.) [258; 5].

Зазначмо, що в Античності честь, гідність та чесноти (на відміну від християнства) трактували як особисті заслуги, хоча в суспільному вимірі ці поняття залежали від високого соціального статусу. Відповідно до християнського розуміння, будь-яка перевага хоч і передбачає особистий внесок людини, її головне джерело знаходиться в Богові. Гідність людської особи зумовлена розумною природою, а отримує своє становлення завдяки чеснотам на шляху до кінцевої мети – уподібнитися Богові у найвищій гідності.

2.3. Нова шляхетність та гуманістичний взірць людської гідності в добу Відродження

Проблема шляхетності є стрижневою темою у філософських пошуках гуманістів. Етичні інтерпретації «нової» шляхетності поставали проти усталеної суспільної думки в умовах феодально-станової традиції, де

благородними називали лише знатних осіб [32, с. 21]. Серед перших, хто звернувся до переосмислення поняття шляхетності, протиставляючи особистісні заслуги родовому походженню, був Данте Аліг'єрі. За визначенням О. Сєдакової, Данте є поетом «нового», «нового життя», «нової свідомості», який чекає на рішуче та всезагальне оновлення [180]. У філософському трактаті «Бенкет» (1304–1307) гуманіст провіщає «нову» добу, до становлення якої спричиниться знання, доступне усім людям і яке поет порівнює із бенкетом як спільним почастунком [64]. Саме тому цей текст Данте пише італійською мовою, а не латиною, яку поет називає «старим сонцем», яке більше не світить (I, 13) [64; 234]. Знання, про яке говорить Данте та називає його «нове світло», «нове сонце» (*luce nuova, sole nuovo*) (I, 13), – це нова доба із новими моральним та політичними наслідками [64; 234; 180]. Поет вживає алегорії бенкету та хліба для вираження духовного почастунку для усіх людей, всього народу у формі доступного знання, зокрема завдяки вживанню італійської мови.

У передчутті «нової» доби, на думку Данте, на часі роз'яснити людям, що таке справжня шляхетність (*nobilitas*) та розвінчати омани щодо людської гідності (IV, 1) [64; 234]. Передусім заперечується, що шляхетність пов'язана зі статками та давністю роду. Данте не погоджується з етимологією слова «шляхетний» (*nobile*), яку виводять від дієслова «знати» (*nosco*). На його думку, помилково вважати, що «шляхетний» означає того, хто є «знаний, відомий» (*conosciuto*) (IV, 16) [64; 234]. Натомість Данте пропонує своє тлумачення поняття шляхетності.

Керуючись філософськими засадами етики чеснот Арістотеля, Данте ставить собі за мету: (1) визначити, що таке шляхетність (*nobilitate*) (сутнісне визначення); (2) як розпізнати шляхетність в тому, в чому вона є (IV, 16) [64; 234]. Данте пропонує сутнісне визначення поняття «шляхетність» – це досконалість власної природи в кожній речі (IV, 16) [43; 44]. Відтак, це поняття стосується не лише людей. Для роз'яснення особливості людської шляхетності гуманіст виокремлює підставу, або цінність (*valore*), завдяки якій людина є по-

справжньому шляхетною (*uomo è gentile*). За Данте, зазначена цінність – сила природа (*potenza di natura*), тобто дарована людині від природи (IV, 2) [64; 234]. Отже, виходячи з сутнісного визначення шляхетності, Данте виокремлює людську гідність як специфічний вид шляхетності для людського роду. Особливість людської гідності в тому, що вона є потенційно в кожній людині. Це перше, але не останнє твердження гуманіста про універсальну природу людської гідності, яка підважує суспільну думку щодо ієрархічного порядку шляхетності.

Наступне питання: як розпізнати справжню шляхетність в людині або, іншими словами, як актуалізується людська гідність. За відповіддю Данте звертається до Євганелія від Матвія: «...по їхніх плодах ви пізнаєте їх» (IV, 16) [64; 234]. Ці плоди – моральні та інтелектуальні чесноти, а шляхетність – їхнє насіння (IV, 16) [64; 234]. Водночас Данте як прибічник поглядів Арістотеля вважає, що: (1) доброчесність – це середина між двома видами крайнощів; (2) джерело доброчесності міститься у здатності чинити добрий (*buona*) вибір; (3) доброчесність – це здатність обрати середину (IV, 16) [64; 234]. Завдяки чеснотам розкривається друга особливість Дантового розуміння шляхетності – персоналізм, який протистоїть родовим та спадковим заслугам. Адже, як наголошує Данте, моральні чесноти – це власні заслуги, тому справжня шляхетність залежить від особистих діянь та власних зусиль. Попри те, не йдеться про цілковиту автономію суб'єкта моральної дії. Позаяк саме від Бога людина отримує дар бути вільною від недоліків, а божественне насіння шляхетності падає не в рід, а в окрему особу (*personae*) (IV, 20) [64; 234].

Розповідь широкому загалові про істині підстави шляхетності покликані збудити свідомість людини до почуття власної гідності передусім в тих, хто не належить до вищого соціального стану або не посідає високих посад, а представникам благородного стану нагадати, в чому зміст справжньої шляхетності. «Нова» шляхетність виражає цінність людської особи – людську гідність, яка, з одного боку, не обмежена соціальним станом, а з іншого – більша за доброчесність. Данте порівнює шляхетність із небом, а чесноти – із

зірками на небі (IV, 19) [64; 234]. Поетична алегорія пояснює причиново-наслідковий зв'язок шляхетності і доброчесності: шляхетність містить у собі всі доброчесності, як небо – зірки. Небо всюди, де є зірки, так само шляхетність всюди, де є доброчесність, а не навпаки (IV, 19) [64; 234]. Данте перераховує різні «зірки» – інтелектуальні та моральні чесноти, добрі схильності (благочестя і побожність), похвальні пристрасті (сором, співчуття та інші), тілесні достоїнства (краса, міць, здоров'я) (IV, 19) [64; 234]. Окрім цього, відповідно до віку шляхетність втілена або в чеснотах, або у схвальних почуттях, відтак актуалізує найкраще в людині.

Дантове тлумачення «нової» шляхетності походить від синтезу етики чеснот Арістотеля та християнської традиції: від першого – шляхетність тлумачиться як потенційна спроможність актуалізувати моральні та інтелектуальні чесноти; від другого – визнання цієї здатності за будь-якою людиною як дар від Бога. Дантова концепція «нової» шляхетності обґрунтовує вродженість та універсальність людської гідності не лише на рівні метафізичному, яка практично може бути доступна лише праведникам, і не для того, щоби позбавити високого статусу особу відповідно до соціальної драбини. Данте керується співчуттям до ближнього та переслідує гуманістичну мету – піднести людину на якісно новий, вищий щабель самоусвідомлення, вказати шлях справжньої шляхетності, який доступний усім, незалежно від статків та походження.

Таким чином, Данте стверджує піднесеність людської природи, тобто людську гідність – самодостатність людської особи, яка спроможна актуалізувати потенційні первні, які, наче насіння, закладені в кожній людині від Бога. Дантова «нова» шляхетність виражає гуманістичну віру в людину, в усе найкраще, що є в ній. Шляхетність безпосередньо пов'язана з діяльністю та є результатом власних заслуг. Дантова концепція шляхетності не лише стверджує людську гідність, а й спонукає до активної життєствердної позиції, самоповаги, що є результатом діяльного життя з огляду на моральні та інтелектуальні чесноти.

Суспільні уявлення про шляхетність (*nobilitatis*) в Італії, на світанку доби Відродження, широко представлені в трактаті «Про шляхетність» (1439–1440) Поджо Брачоліні [33]. У тексті детально описано, як розуміють шляхетність різні народи, що дозволяє з'ясувати багатозначність феномену та змістове наповнення, яке виражає особливості гуманістичної концепції шляхетності.

Поджо зауважує, що поняття шляхетності суттєво відрізняється залежно від звичаїв у різних народів, а це породжує різні тлумачення, які можуть суперечити одне одному. У формі діалогу між Ніколо Ніколі та Лоренцо Медічі автор відображає традиційну суперечність щодо підстав шляхетності: родові походження, статки, думка інших людей (традиція) чи доброчесність [33, с. 151]. Новим є те, що обґрунтування шляхетності не лише звернене до доброчесності, а й пов'язане з діяльністю. В уявній суперечці, яку пропонує Поджо, лунає думка Лоренцо: поняття «шляхетний» пов'язано із прославленням особи за її діяння, що зробило людину відомою та славною – чи то за внесок в науку як видатного мужа чи митця, або навпаки, відомою як видатного розбійника за ганебний вчинок [33, с. 151]. Поджо не схвалює такої думки, але її висвітлення засвідчує зміну звичаїв, утвердження гуманістичної свідомості, яка звеличує діяльну людину.

Подібний погляд співіснування (1) доброчесності і фортуни або (2) доброчесності і злодіяння, які не так протиставляються, як доповнюють одне одного, відображає погляди Макіавеллі. Перша пара показує, що не все залежить від людини, а від нестійкої рівноваги чесноти і фортуни. Друга обґрунтовує чесноту, яка є справою рішення, визначеності, сміливості. У державних справах співвідношення порок/чеснота змінюють сенс: у випадку порятунку держави пороки виявляються більш дієздатними [205, с. 474–475].

Показній шляхетності неаполітанців, їхньому неробству та бездіяльності Поджо протиставляє звичай венеціанців, які розуміють шляхетність як державну посаду з відповідними повноваженнями, владою та суспільним статусом [33, с. 154]. Зауважмо, що саме цей громадянський аспект шляхетності, втілений у державній посаді та участі в державних справах, що

зумовлює громадянський статус особи, є характерною ознакою гуманістичної культури Ренесансу. До прикладу, в умовах флорентійської демократії поряд із традиційним розумінням шляхетності на підставі родового походження і статків здобути державну посаду на підставі власних заслуг було можливим без належності до шляхетського стану. Водночас Поджо усвідомлює, що шлях до державної посади не завжди перебуває у згоді із доброчесністю.

Цікавим спостереженням Поджо є виокремлення «сільської шляхетності» (*rusticana nobilitas*) у римлян, яка здобувається завдяки праці на землі або скотарству, що, за їхніми звичаями, вважається чесним та гідним промислом і дозволяє навіть молодим родам вважатися шляхетними, якщо ті заробили свої статки в такий спосіб [33, с. 154]. Натомість, за звичаями римлян (як і в неаполітанців), принизливою діяльністю вважають торгівлю, а для других – взагалі будь-яку діяльність, яка приносить вигоду. Поджо зауважує культурну зміну щодо характерних ознак шляхетності, а саме: поряд із родовим походженням та наявністю статків для нових потенційних представників нобілітету власні заслуги та зароблені кошти постають вагомим підґрунтям для здобуття соціального статусу.

Порівнюючи переваги та недоліки звичаєвої шляхетності різних народів, Поджо стверджує: істина шляхетність повинна мати один критерій, однаковий для всіх, і цей критерій не може ґрунтуватись на звичаї та думці людей. Водночас наголошено, що так само не існує єдиної чесноти, яка би продукувала шляхетність. Навіть більше: Поджо стверджує, що, навіть якщо погодитись, начебто шляхетність здобувається діяльністю та працею, тоді у своїх звершеннях люди виявляють себе або добрими, або недолугими, або сумлінними і вченими. А завершує доволі категорично: не існує особливої справи, за допомогою, якої, наче в майстерні, виготовляється шляхетність [33, с. 152–167].

Поджо заперечує всі прояви шляхетності, називаючи їх недосконалими або несправжніми, з метою пошуку єдиної універсальної підстави, яка може об'єднати усі її часткові прояви. Безумовно, Поджо вважає підставою

шляхетності добродетель: «кожний сам творець своєї добродетелі і шляхетності» [33, с. 167]. На його думку, шляхетність є «щось», що існує в судженні, а тому в нашій владі, і не може бути поступкою або відчуженою всупереч бажанню [33, с. 167]. Фактично, у критиці усіх проявів шляхетності він навмисно відкидає будь-які визначення (навіть найбільш морально ціннісні), тому що вони або обмежують значення шляхетності, або заступають її. Для обґрунтування універсальної значущості шляхетності Поджо саму її робить мірилом: «істинна шляхетність ґрунтується на власній підставі» [33, с. 167]. Можемо розуміти це так, що шляхетність та добродетель не є взаємозамінні, а підсилюють одна одну: шляхетність – як мірило – зумовлює судження, а добродетель є втіленням шляхетного судження. Тому, за Поджо, лише мудреці є істинно шляхетні, а філософія – єдиний шлях, який веде до мудрості, пізнання усіх чеснот та шляхетності [33, с. 174].

Особливе розуміння шляхетності, запропоноване Поджо, полягає в тому, що, трактуючи шляхетність як мірило, тобто критерій власного судження, гуманіст застерігає від підміни понять, коли блага мета виправдовує будь-які засоби. На підтвердження цієї думки зачитуємо Поджо: «Того, хто веде війну із вадами, назву не менш хоробрим, ніж того, хто веде війну із ворогами; й не менш розсудливим назву того, хто скеровує своє життя до честі і пізнає, до чого потрібно прагнути, а чого уникати, ніж того, хто так ревно опікується державними справами, а надто про війну і мир» [33, с. 177].

Отже, Поджо розглядає шляхетність не як мету, яка дає переваги своєму носієві, а як критерій, який зумовлює судження та поведінку людину. Він не заперечує традиційних переваг шляхетного походження та високої посади, але стверджує невід'ємність власних заслуг та діяльності з огляду на шляхетність як критерій.

Концепція нової шляхетності – універсальна. Буонакорсо да Монтеманьо (1392–1429) у своїй праці «Про шляхетність» підтверджує ідею вродженого благородства незалежно від роду, влади, статків. Позаяк шляхетність перебуває в душі, то всі люди шляхетні від народження, усі здатні «прикрасити» її

чеснотами [130, с. 196]. Як і Поджо, він стверджує, що шляхетність походить не від роду, а від вродженої доброчесності душі і здобувається власною працею. Монтеманьо пропонує нове звучання шляхетності, поєднуючи шляхетність та бідність у виразі «шляхетна бідність», чим ще більше акцентує на незалежності істинної шляхетності від статків, тобто для актуалізації дару доброчесності бідність не є перешкодою [130, с. 200]. Монтеманьо розвиває думку, що щедрість, яка є супутницею шляхетності, доступна для бідної людини не менше, ніж для заможної. Адже захист вітчизни, служіння спільній справі, участь у громадянському житті не обмежені у своїй щедрості на відміну від вичерпності матеріальних статків. Таким прикладом Монтеманьо обґрунтовує шляхетність, яка не залежить від фортуни (випадкової долі), а виключно від власних зусиль людини.

Гуманістична ідея про суверенність людського роду чітко простежується в творах Леона Батісти Альберті, який відмежовує сферу діяльності людини від сліпої долі (фортуни). У «Книгах про родину» він поставив за мету з'ясувати, чи насправді сила фортуни така, що може занапастити навіть найкращі родини [8, с. 4]. Порухення цього питання само собою підважує всемогутність об'єктивних сил на користь людської волі. Альберті переконує, що «люди – самі є джерелом своїх бід та причиною своїх негараздів» [8, с. 5]. На чому ґрунтується таке твердження?

Альберті зауважує, що люди радше будуть звинувачувати у своїх помилках сліпу долю та могутніх ворогів, але своєї величі, слави, знаменитості ніколи не припишуть фортуні як її заслугу, натомість – доброчесності [8, с. 5]. На його думку, самої лише доброчесності достатньо, щоби досягнути піднесеного та великого, широких володінь, найвищої похвали, вічної слави й безсмертної пам'яті. Тому він стверджує, що в «громадянських справах» і в «житті людей» розум переважає фортуну, а обачність – випадок [8, с. 11]. Отже, за Альберті, завдяки доброчесності людина здатна перевершити нерозважливу волю фортуни.

У протиставленні доброчесності та фортуни Альберті стає на бік активної діяльності людини, яка діє згідно зі «справедливими законами», має «мужню та тверду поведінку», «любить батьківщину» [8, с. 6]. Значення суспільної діяльності підкреслюється в Альберті тим, що даровані від Бога чесноти – справедливість, милосердя, щедрість, любов – він тлумачить як засоби для зміцнення людських спільнот [8, с. 155]. Альберті акцентує на важливості активного громадянського життя як середовища, в якому людина може реалізувати свої чесноти задля блага батьківщини та інших людей.

Для Альберті життя людини неповноцінне, коли уникають усіх гідних занять і праці, коли не намагаються наповнювати усю свою діяльність доброчесністю й достоїнством. Він вважає, що людина народжена не для ледарства та бездіяльності (чим уподібнюється до мертвого), а для того, щоби трудитися. На його думку, ледарство є джерелом бід, породжує розбещеність, призводить до зневаги законів, а останнє – до загибелі цілих країн [8, с. 151–152]. Взірєць людини, гідної для наслідування, це – людина діяльна та працююча [8, с. 153]. Отож Альберті визначає підстави людської гідності – праця і доброчесність.

Ренесансна ідея антропоцентризму, в якій гармонійно поєднано божественну та земну природу людини, втілена в поглядах Альберті про призначення людини. На його думку, життя дано людині для того, щоби: 1) використовувати засоби, даровані людині від Бога (тіло, мовлення, метикуватість, пам'ять, розум; божественні здібності – розрізняти і знати те, чого потрібно уникати, а до чого прагнути; поміркованість і стриманість); 2) бути доброчесною; 3) бути *щасливою* (курсив мій. – Т.П.) [8, с. 155–156]. Щодо щастя, то Альберті апелює до його соціального значення: «той, хто щасливий, той є добрий до людей, а хто добрий до людей, той до вподоби Богові» [8, с. 155–156]. Альберті пов'язує щастя з доброчесною діяльністю, із праведними справами на користь багатьох і наголошує: перш ніж піклуватися про щастя інших, спочатку треба стати самому щасливим [8, с. 157]. Для Альберті ближчими є погляди Арістотеля, який обґрунтовує щастя на підставі

діяльності згідно з розумом і добродією, та не погоджується з Епікуром, ніби щастя полягає в бездіяльності [8, с. 152–154]. На його думку, бездіяльність може бути притаманна Богові, але не людині. Для Альберті «характерний ренесансний мотив», коли добродієність перемагає фортуна, поєднується з оспівуванням людської праці, від якої залежить процвітання роду й держави, а багатство й достаток постають символами й матеріальним свідченням Божої благодаті [49, с. 86].

Ренесансний гуманізм підносить природу людини, ґрунтуючись на земних цінностях всупереч монастирському аскетизмові та усамітненню [49, с. 83]. Полеміка гуманістів з ідеологами середньовічного аскетизму точилась довкола тези про нікчемність людини та презирства до світу, яка присутня у творі майбутнього папи Інокентія III [86]. Незважаючи на те, що текст написаний наприкінці XII ст. (1194–1195), його активно розповсюджували у Середньовічній Європі в XV ст., коли гуманістичні ідеї досягнули неабиякої популярності [86, с. 113]. Проти нікчемності людини та суворого аскетизму майже одночасно написано два трактати: Бартоломео Фаціо «Про вищість та особливість людини»¹⁷ (1434–1441) та Джонаццо Манетті «Про гідність та вищість людини»¹⁸ (1450) [123].

На рівні з інтелектуальним та моральним людським потенціалом Манетті звеличує зовнішню красу, витонченість людського тіла, здатність до вишуканого смаку за допомогою органів чуттів, які він називає розумними та божественними дарами, що є свідченням високої людської гідності. Цілковито у дусі гуманістичної думки Манетті позитивно тлумачить дихотомічну природу людини як гармонійне поєднання душі і тіла [123, с. 9, 17].

Обґрунтування тілесної та розумової переваги людини над іншими тваринами Манетті здійснює на підставі християнського твердження про людину як образ Божий. За Манетті, висока гідність людини відображена у двох аспектах: 1) тілесному, який виявляється у прекрасній зовнішності; Бог

¹⁷ Назва оригіналу – De excellentia ac praestantia hominis (лат.).

¹⁸ Назва оригіналу - De dignitate et excellentia hominis (лат.).

створив прекрасний світ, тому людина за Божим задумом створена прекрасною, щоби відповідати красі світу, а також щоби бути достойним умістилищем для розуму; 2) інтелектуальному – за гострий та витончений розум; Бог створив світ, але людина його вдосконалила; за допомогою розуму людина збудувала будинки, міста, створила знаряддя праці, твори мистецтва [123, с. 22–25].

Манетті виокремлює три складові природні сили душі (*potentiis*), які є свідченням високої людської гідності як дару Божого: розум, пам'ять, влада вільної волі (унікати зла, прагнути добра) [123, с. 12–15]. У поглядах Манетті гуманістична ідея антропоцентризму пов'язана зі свободою волі. Він стверджує, що Бог створив світ для людини, а завдяки свободі волі людина може на власний розсуд діяти та керувати світом.

Манетті тлумачить богоподібність людини як здатність творити. Навіть більше, він стверджує, що людина здатна досягнути декілька мистецтв на відміну від тварин [123, с. 9]. Гуманіст захоплюється людською винахідливістю та перераховує здобутки людини в різноманітних видах діяльності – мореплавство, піраміди, ковчег Ноя, купол Брунеллескі, збудований без каркасу, витончені мистецтва, скульптура, астрономія, медицина [123, с. 12–15]. Відтак, Манетті проти приниження людини, звертаючи увагу на її творчий потенціал, що становить основу людської гідності, її високого статусу як Божого сотворіння.

Манетті розкриває особливість людської гідності з огляду на призначення та обов'язок людини. Він стверджує, що єдиний обов'язок людини, призначений їй від Бога, – вміти і бути спроможним керувати світом [123, с. 34]. Для того, щоби виконати свій обов'язок перед Богом, людина має дві характерні риси – пізнання і діяльність [123, с. 35]. Манетті проголошує важливість поцейбічного життя, земного обов'язку людини, який зумовлює високу людську гідність згідно з Божим задумом. На думку Манетті, знання не є чистою формою споглядання, а істинний мудрець – той, хто втілює свої знання в діяльності – побудові світу та збереженні порядку в світі, що, власне, потребує мудрості [123, с. 26]. Критикуючи суворий аскетизм, який

приписувала церковна інституція, Манетті обґрунтовує шляхетність земного призначення людини, піднесеність людської природи, при цьому не заперечує, а звертається до релігійних аргументів. Необхідно зауважити демократизм гуманістичної думки, яка підносить земне життя в ім'я звеличення людської гідності, а відтак засуджує аскетизм та нехтування громадянськими справами.

Загалом для гуманістичної думки характерне не протиставлення, а врівноваження двох типів життя – споглядального та діяльного, в чому простежується вплив античних філософів Арістотеля та Цицерона [49, с. 112]. Ще Данте, обґрунтовуючи нову шляхетність, у питанні вибору між інтелектуальними та моральними чеснотами віддає перевагу діяльному життю, а не споглядальному, позаяк кожна наука повинна враховувати здібності учня й вести його найлегшим шляхом (IV, 17) [64]. Надаючи перевагу діяльному життю, Данте адресує шляхетність усім людям, тому що моральний шлях доступний усім більшою мірою, ніж споглядальний.

Під впливом Арістотеля Поджо вважає, що найкраще середовище для освіти та доброчесності – це життя в місті [33, с. 161]. Аламанно Рінуччіні стоїть на етичній позиції, яка стверджує активну громадянську діяльність як обов'язок на користь суспільного блага, та загалом не підтримує життя поза містом. Однак йому доводиться залишити державні справи, позаяк, перебуваючи на посаді, опиняється перед вибором: втратити власну гідність чи зберегти державну посаду. Рінуччіні вважає, що зловживання посадовим статусом заради приватних інтересів є неприйнятним для людини, яка піклується про своє достоїнство. Він вбачає основу гідності людини в свободі. Якщо політична свобода не може бути реалізована, тоді для збереження власної гідності краще відійти від політичних справ [173, с. 181–182]. Відтак, якщо людина позбавлена політичної свободи, єдино можлива для неї – це свобода мудреця [173, с. 181–182]. Зауважмо, що споглядальне життя не заперечується, а є притулком для свободи думки, коли політичні обставини складаються не на користь вільній особистості.

У контексті гуманістичної думки Відродження (на тлі оптимістичної віри в людські здібності та її звеличення завдяки здатності до самопізнання) тема людської гідності набуває самостійного розвитку в академії Платона, яка виникла у Флоренції в 1462 р. У творчості Марсіліо Фічіно (1433–1499) та Піко делла Мірандоли (1463–1494) проблема людської гідності сформульована на основі неоплатонізму з акцентом на значенні розуму людини та обґрунтуванні центрального положення людини у Всесвіті.

Фічіно прагне об'єднати всі людські інтереси довкола метафізичних і релігійних тем. Головний твір гуманіста – «Платонова теологія про безсмертя душі» (1469–1474) – є взірцем «вченої релігії» як шлях пізнання самого себе через пізнання Бога і, навпаки, пізнання Бога через пізнання самого себе [49, с. 122]. Необхідно зазначити, що у вченні Фічіно особлива природа людини зумовлена: 1) специфічним становищем у Всесвіті, який мислиться як єдність усіх ланок – вічних та тимчасових; 2) наявністю розумної душі, яка за допомогою пізнання здатна з'єднати всі окремі явища як частини Всесвіту в одне ціле.

Головне положення у вченні Фічіно про людину – це ідея «посередника», серединного становища людини у Всесвіті. Людина завдяки наявності розумної душі посідає центральну ланку в ієрархічній структурі Всесвіту: між вищою частиною природи – Богом і янголами – та нижчими – тілом і якістю [204, с. 176]. Поставивши людину в серединній ланці світобудови, Фічіно акцентує на притаманній виключно людині здатності – поєднувати божественне (вічне) та смертне (тілесне). Він називає людину сув'язю світу (*corula mundi*), в якій світ набуває своєї єдності та цілісності [204, с. 179]. Отже, людина стає центром до якого сходяться всі речі, в якій поєднуються протилежності – дух та тіло.

За Фічіно, специфічність людської природи, в якій поєднано божественне та тлінне, зумовлена наявністю розумної душі, позаяк вона (1) дає життя, оживляє тіло; (2) пізнає себе, божественне і природне [204, с. 182, 184]. Л. Баткін зауважує, що подвійність, яка зумовлює цілісно-подвійне розташування людини в світі, є характерною для ренесансного способу

мислення. Зокрема, пояснює науковець, це відображене в розумінні людини, яка зв'язує світ не лише думкою, а й власною природою, тому потребує тілесності, що вигідно вирізняє її від природи янголів [204, с. 38]. Отже, тлумачення людини як сув'язі світу, її серединне положення в світі дозволяє Фічіно подолати діалектику пари «тілесне – духовне». Розуміємо це так: хоча тілесна природа має обмеження, завдяки розуму й пізнанню людина здатна подолати власні межі – час та простір – і здійснити рух від множинності до єдності і навпаки, що й робить людину центром Всесвіту, до якого сходяться всі речі.

Як зауважує Л. Баткін, для Фічіно і Піко не характерне протиставлення споглядального і діяльного життя, розуму і волі, так само немає послідовного розмежування між духовним і тілесним, які сходяться в єдине в універсальній людині [21, с. 40]. Фічіно поєднує два типи життя – споглядальне та діяльне – в універсальній природі людині. Називаючи людину дивом природи, він має на увазі, що з усіх речей лише людина може бути всім завдяки розумові й волі: «розум стає всім, що істинне, воля – всім, що благо» [204, с. 203]. Далі Фічіно пояснює, що розум сприймає речі, скеровуючи до себе, таким чином розум намагається стати тим, що мислить. Воля, навпаки, спонукає душу й тіло до дії від себе, щоби вони наблизились до предмета, до якого скеровані нею [204, с. 204]. Як бачимо, у Фічіно споглядальне та діяльне життя не протиставляються, обидва модуси сприяють цілісності людини. Власне, особливість ренесансної думки (стосовно узгодження споглядального і діяльного) відрізняється від середньовічного дуалізму і новочасної антитези «об'єктивного» та «суб'єктивного» і полягає в тому, що людина є центром, з якого розгортається і в якому згортається світ [21, с. 43]. Отже, завдяки розумові весь світ спрямований до людини, завдяки волі людина сама себе скеровує до Всесвіту. У цьому динамізмі людського буття виражається подібність людини до Бога, її перевага над іншими істотами, її висока людська гідність.

Одним із програмних творів доби Відродження, присвячених гідності людини, є «Промова про гідність людини»¹⁹ (1486) Піко делла Мірандоли. Для Піко видається замало доказів про вищість людської природи на підставі тези: «людина є посередник усіх створінь; (...) посередник між незмінною вічністю і минулим часом, сув'язь світу (...)» (§3) [140, с. 44]. Спостерігаємо безпосереднє заперечення думки Фічіно щодо статусу людини – центральної ланки в ієрархічній світобудові як достатнього аргументу для звеличення людини. Натомість Піко стверджує, що людина поза світовою ієрархією, людину поставлено посередині світу, але не призначено жодної ланки: «ні небесної, ні земної, ні смертної, ні безсмертної» (§5). На думку Піко, велич людини в її можливості – «бути тим, ким забажає», на підставі власної волі створити саму себе (§6) [140, с. 44]. На перший погляд, подібний до Фічіно засновок, що людини є центром Всесвіту, насправді, перетворюється в антитезу: у Фічіно світ стягувався до людини, і таким чином усі речі здобували єдність і цілісність; у Піко, навпаки, людина у своїй потенції відкрита, сама собі призначає місце в світі та є «продовженням універсуму» [49, с. 141]. Отже, в поглядах Мірандоли свобода є основою людської гідності.

Проголошуючи свободу волі як підставу людської гідності, Мірандола показує її зворотній бік – відповідальність, адже дар свободи однаково може бути як цілющим, так і згубним. Відтак етична настанова «Промови» – прагнути до найвищого, не задовольнятися посереднім (§10) [140, с. 47]. З одного боку, проголошена антропоцентричність в Мірандоли означає те, що людина є початком Всесвіту: невизначеність людського буття зумовлює відкритість людини, безмежність її потенціалу бути тим, ким вона захоче. З іншого – настанова до найвищого закладає певну мету та призначення людини, що зрештою визначає місце людини у Всесвіті, і таким чином, ніби заперечує позаієрархічний статус людини, відтак те головне, що становить перевагу людської гідності. Як бачимо, виникає суперечність між тим, що є підставою людської гідності – специфічне розташування в центрі всесвіту, що зумовлює

¹⁹ Назва оригіналу - *Oratio de hominis dignitate* (лат.).

чисту потенцію людини, з іншого – досягнувши мети (найвищої єдності із Богом), людина втрачає те людське, що становить її перевагу навіть над янголами. Л. Баткін пояснює це цілісним характером ренесансного світосприйняття – мислити людину як універсальну істоту [21, с. 45]. Здатність до творчого самовизначення уподібнює людину до Бога, але ця універсальність без належності до нижчого, перестала би бути універсальністю. Отже, бути одночасно земною істотою, але мати потенцію реалізувати божественне «насіння» в усій мінливості людської природи й робить людину такою, що гідна звеличення. Як зауважує Л. Баткін, характерна риса Відродження – діалогічність ренесансного розуміння світу і людини, примирення небесного і земного, теїзму і антропоцентризму як проблеми, яка щоразу постає знову [21, с. 33, 48]. Наголосімо, що це протиріччя постає антропологічною проблемою, позаяк людина щоразу опиняється перед новим вибором – вибором себе. Те, що дає людині перевагу над іншими істотами (невизначеність), водночас є драмою людського буття.

Стверджуючи прагнення до найвищого, Піко вказує на обов'язок людини прагнути до Бога, ангельського життя, досягнути якого можливо трьома способами: 1) діяльне життя на основі розсудливості; 2) споглядальне життя на основі розуму; 3) завдяки любові до Бога (§11) [140, с. 47]. Фактично, Піко узгоджує три способи людської діяльності, які не заперечують, а підсилюють одне одного. За Піко, розум є посередником, який готує людину і до правильного судження, що втілюється в діяльному служінні, і до любові. Завдяки моралі, продовжує гуманіст, стримуються пристрасті й очищується розум, а вивчення натурфілософії готує душу до пізнання божественних речей (§13) [140, с. 47]. Як бачимо, у поглядах Піко діалогічність проявляється у синтезі знань різних наук: філософії, моралі, божественного одкровення. Як зауважує Е. Гарен, оригінальність Піко в тому, що він стверджує перевагу любові над знанням [49, с. 137]. З усіх перелічених способів найкоротший шлях до Бога – це любов.

Піко проголошує людську гідність на основі свободи волі, чим закладає підґрунтя модерного концепту людської гідності як право на самовизначення. Однак те, що залишає його в контексті доби Відродження, – це орієнтованість не так на самовизначення, як на перетворення людини в янголів, прагнення до ангельського життя (§15) [140, с. 48]. У поглядах Піко людина все ще перебуває в цілісному універсумі, який поєднує сферу божественного і тварного.

Отже, ренесансний антропоцентризм не заперечує Бога, а в діалогічності стверджує універсальну умову специфічно людського буття: 1) людина сама собі причина, початок самовизначення та подальшого становлення; 2) перевага людини в її універсальності – як центр світу, в ній поєднується земне та божественне; 3) підставою людської гідності є свобода волі, яка зумовлює сутність людини, котра щоразу долає власні межі. Гуманістична ідея людської гідності втілюється у праці і громадянській діяльності, завдяки чому поцейбічне життя набуває значимості, а завдяки власній діяльності людина уподібнюється до Бога-творця. Гуманістична концепція нової шляхетності поєднує етичну та політичні сфери: власна гідність ґрунтується на особистих заслугах, її реалізація не обмежується лише споглядальним життям, а стверджується в активній громадянській участі в державних справах. Відтак політична свобода стає об'єктивною вимогою часу, що становить передумову формування модерного концепту гідності.

2.4. Егалітарний концепт людської гідності в добу Модерну

У Добу Відродження на підставі ідеї антропоцентризму відбувалося становлення нового світогляду, в якому утверджено цінність земного та діяльного життя, що зумовило переосмислення ідеї людської гідності. У Новий час ідея людської гідності набуває подальшого розвитку як егалітарний концепт передусім завдяки філософам-просвітникам. Окрім цього, до становлення егалітарного концепту людської гідності спричинилися політичні події: проголошення незалежності США (1776), Велика французька революція (1789–1799).

Досвід Реформації та філософія Просвітництва започатковують «новий» світогляд, який закріплює «нову ціннісну нормативну систему – систему правової свідомості», що базується на договірних засадах, відтак культуру дотримування угод, обопільних зобов'язань та ідею невідчужуваних прав і свобод [186, с. 146, 165]. Праця та реалізація людини в земному житті постають вираженням «нового» світогляду на протигагу релігійній сотеріології. Протестантська етика з часів Лютера та руху Реформації проголосила, що немає посередника між людиною та Богом. З одного боку, це великий тягар, позаяк через сповідь людина звільнялась від відчуття провини. З іншого – це зміна у становищі людини, яка ставала автономною та відповідальною перед собою. Відповідь І. Канта на питання «що таке просвітництво?»: «Май мужність користуватись власним розумом!», – слугує девізом доби Просвітництва [94, с. 126, 127]. В етиці Просвітництва за критерій морального судження править розум, який водночас постає джерелом цілісності людської особистості та покликаний запобігти людським вадам. Ще один знаменний девіз доби Модерну під час Французької революції (1789–1794): «Свобода, рівність, братерство!» – відображав політико-правові настрої доби, які зафіксувала «Декларація прав людини та громадянина» (1789) [70].

Есе Девіда Г'юма «Про гідність і нікчемність людської природи» (1768) знаменує модерний погляд на проблему людської гідності та її суспільне значення. Г'юм перший пропагує людську гідність без звернення до космології чи теології [246, с. 97]. Зауважмо, філософ-емпірик відносить людську гідність до соціальних чеснот, акцентуючи на її суспільній користі: «судження тих, хто схильний думати доброзичливо про людство, більше сприяє доброчесності, аніж протилежні принципи, які дають нам нікчемну думку про нашу природу» [241].

Г'юм розглядає моральні категорії добра й зла як наслідок сприйняття. Головний принцип його моральної філософії, на підставі якого відбувається розрізнення пороку й доброчесності, – це відчуття [41, с. 421–422]. За Г'юмом, первинним моральним почуттям є симпатія. Він називає симпатію могутнім

принципом людської природи через те, що вона має суспільну орієнтацію – сприяє благу суспільства. В перспективі суспільної вигоди Г'юм вважає, що симпатія впливає на почуття прекрасного і викликає моральні почуття. Саме тому певні якості отримують схвальну оцінку в суспільстві, позаяк орієнтовані на суспільну користь, а не на егоїстичний інтерес [41, с. 509].

У моральній теорії Г'юма такі чесноти (лагідність, доброзичливість, милосердя, великодушність, поблажливість, поміркованість, безсторонність) називаються «соціальними», щоби підкреслити їхню тенденцію до суспільного блага [41, с. 510]. В контексті суспільної перспективи стверджується, що моральне добро або зло розрізняється не просто завдяки відчуттям, а виходячи з принципу симпатії до інших людей. Тому, на думку Г'юма, «ті самі якості в усіх випадках породжують і гордість, і любов, або смиренність і ненависть, і чому людина в очах інших є доброчесною або порочною, гідною або не гідною поваги, якщо вона така ж у власних очах» [41, с. 518].

Метод Г'юма ґрунтується не на пошукові універсального критерію для морального закону. Для нього чесноти є засоби, які врівноважують егоїстичні інтереси на користь суспільного блага завдяки спільному почуттю – симпатії. Відтак Г'юм вважає, що моральне судження про об'єкти здійснюється на підставі «порівняння», а не на основі «їхньої внутрішньої цінності і достоїнства» [41, с. 522]. Як бачимо, ставлення Г'юма до чеснот, зокрема до людської гідності, є не з позиції абсолютної цінності, а з позиції відносної переваги, яку вона має порівняно з кращими і гіршими якостями.

Позаяк Г'юм розглядає чесноти та пороки як надмірні прояви пристрастей, людська гідність безпосередньо стосується такої пристрасті, як гордість. Окрім цього, чесноти є сильними почуттями, а тому поняття честі і самоповаги є «безмовними ознаками вищості» [41, с. 526]. Г'юм називає їх безмовними тому, що їх прояви вимагають тонкого відчуття пристойності й відповідності, а також знання правил вихованості. Він зазначає, що у питаннях пошани і схвалення людства необхідно, щоби людина усвідомлювала своє соціальне становище (ранг), причому незалежно від того, чим цей ранг

визначається: народженням, багатством, посадою, талантами, репутацією [41, с. 526]. Тут не йдеться про правовий статус в суспільстві, а радше про звичаї та вихованість, які шляхетна людина «відчуває» і які вголос не промовляються. Г'юм ілюструє це на прикладі знаків шанобливості і взаємної поступливості: надмірну запопадливість заради вигоди називають підлістю, а якщо таке відбувається через незнання, тоді – простацтвом [41, с. 526]. В результаті порівняння себе із іншими в людини виникає почуття гордості або приниження.

Для Г'юма гордість – це самоповага, а належно усвідомлена гордість, така, що дійсно ґрунтується на цінних якостях, – це власна гідність. Загалом можемо оцінити підхід Г'юма до розуміння людської гідності як утилітарний, позаяк філософ надає їй високого значення у зв'язку із корисністю та вигодою як для власних планів та починань, так і для суспільства загалом.

Обґрунтування універсалізму людської гідності відбувається на підставі принципу симпатії. Філософ стверджує, що будь-які прояви невихованості, гордості або зарозумілості, які неприємні для когось особисто, через принцип порівняння викликають почуття приниження, а завдяки принципу симпатії викликають осуд, навіть якщо така людина особисто до нас ставилась завжди поштиво [41, с. 528].

Отже, дослідивши основні принципи моральної філософії Г'юма з'ясовано, що завдяки симпатії та орієнтації на суспільне благо той чи інший прояв почуття на шкалі гордість – приниження, викликає схвалення чи осуд. Встановлено, що людська гідність як самоповага розташована всередині зазначеної шкали та має релятивний характер, позаяк є результатом порівняння власної оцінки щодо себе із іншими особами. Відтак цінність людської гідності оцінюється на підставі суспільної користі, що повинно спонукати людину поводитись відповідно до свого високого статусу та суспільних очікувань щодо її поведінки.

Цілком протилежного погляду щодо людської гідності дотримується І. Кант, який не лише заперечує будь-які чуттєві підстави моральності, а й стверджує абсолютну, тобто безвідносну, цінність людської гідності. Окрім

цього, І. Кант вважається першим філософом, хто сформулював ідею людської гідності як цілісну концепцію, що охоплює сфери етики, права та політики, а ми характеризуємо її як соціально-правову.

В «Основах метафізики моральності» (1785) І. Кант виокремлює різні за своєю суттю поняття – ціна (Preis) та гідність (Würde): «Те, що має ціну (Preis), може бути замінене чимось іншим як еквівалентом; те, що вище всякої ціни і не допускає жодного еквівалента, має гідність (Würde). (...) Те, що складає умову, за якої лише можливо, аби щось було метою само собою, має не просто відносну цінність (relativen Wert), тобто ціну (Preis), але й внутрішню цінність (innern Wert), тобто гідність (Würde)» (Ак 4:434,435) [93, с. 186]. За І. Кантом, умовою, за якої розумна істота може бути метою сама по собі, є моральність. Тому лише моральність та людство мають гідність. Моральність вчинку полягає в мотиві його здійснення, а саме – в повазі до закону, а не в очікуванні на результат. Завдяки волі суб'єктивно значущі правила (максими) можуть належати до загального законодавства, позаяк воля зумовлена приписом категоричного імперативу: «Чинити згідно з тією максимою, яку водночас можеш бажати, аби вона стала всезагальним законом» [93, с. 142]. Звідси І. Кант виводить, що автономія волі є підставою гідності людської й всякої розумної природи (der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur) [93, с. 189, 190]. Отже, І. Кант визначає гідність так: по-перше, як внутрішню цінність; по-друге, умовою гідності розумної істоти, як мети самої по собі, є моральність; по-третє, підставою гідності людської природи (Würde der menschlichen Natur) є автономія волі. Попри те, що зазначено умову та підставу гідності, не зрозумілим залишається її сутність як «внутрішньої цінності».

Що означає гідність як внутрішня цінність? Зауважмо, І. Кант не розвиває філософії цінності, це справа його послідовників, зокрема представників баденської школи неокантіанства (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт). Ми лише припускаємо, який зміст вкладено в кантівське поняття цінності.

Розглянемо вираз «гідність людської природи» (Würde der menschlichen Natur). В «Основах метафізики моральності» природа розумної істоти як мети

самої собою виявляється двояко: по-перше, як *здатність* ставити цілі; по-друге, за *призначенням* – узгоджувати максими із всезагальним законодавством на основі автономії волі (*куруив мій – Т. П.*). Щодо першого, то мета сама по собі повинна мислитися не як результат, що потребує досягнення, а як «самосуца мета» (*selbständiger Zweck*); щодо другого, саме в узгодженні власної максими із загальним законодавством і полягає моральність [93, с. 194, 201]. Розумна істота як самосуца мета може встановити моральний закон та коритись йому з доброї волі на підставі поваги до закону, а не з остраху чи під зовнішнім примусом. Зауважмо, що, називаючи гідність внутрішньою цінністю, йдеться саме про *здатність*. *Здатність* є потенційною можливістю здійснювати моральні вчинки. Це радше якісна характеристика носія гідності, завдяки якій можливе становлення моральної особистості. Адже тоді *здатність* мислиться як «участь у всезагальному законодавстві, що й робить людину ціллю самою по собі та вільною від законів природи» [93, с. 188]. За І. Кантом, законодавство зумовлює всяку цінність, а не навпаки. Тому законодавство має гідність, себто «безумовну, незрівняну цінність» [93, с. 190]. Отож внутрішня цінність як *здатність* не може мати критерію оцінки та еквіваленту, позаяк сама є критерієм людської особи як законодавця в царстві цілей. Тож гідність як внутрішня цінність є критерієм або принципом, за яким відбувається розрізнення в термінології І. Канта на два характери людського буття: феноменального та ноуменального. На нашу думку, цінність у такий спосіб повинна мислитися не як предмет в онтологічних якостях, а як значимість для суб'єкта. Таке розуміння цінності окреслює специфічність людської природи: лише людина спроможна усвідомити значення та сенс моральної *здатності* в собі самій та в іншій особі, що означає усвідомити власну гідність та гідність іншої особи. Отже, природною для людини (людської природи) є *здатність* до морального вчинку, тобто людина мислиться як суб'єкт морального закону.

І. Кант вбачає піднесеність людської природи як моральної істоти в тому, що людина не лише є законодавцем морального закону, а *здатна* скорити власну волю встановленому самостійно закону. Саме така «можлива воля в ідеї» є

предметом поваги, зазначає філософ, а гідність людства (*Würde der Menschheit*) полягає в здатності волі до всезагального законодавства відповідно до першої формули категоричного імперативу [93, с. 203, с. 143]. Ці рядки підтверджують наше тлумачення Кантової цінності як здатності, відтак гідність як моральної здатності. Тому гідність людської природи стосується всіх людей як представників людського роду. А що лише люди здатні діяти морально і відчувати силу моральної вимоги, то, як зауважує М. Розен, Кантове розуміння гідності стосується лише людей: «усяка гідність у повному сенсі слова повинна бути *людською* гідністю» (*курсив – М.Р.*) [257, с. 23]. Люди як моральні істоти мають гідність однаковою мірою, адже людська природа передбачає потенційну здатність до морального досвіду всіх людей. Звідси виокремлюємо два ключових положення в концепції гідності І. Канта: по-перше, гідність стосується виключно людського буття; по-друге, гідність є егалітарним концептом (усі люди є суб'єктами своїх вимог). Тобто гідність як здатність до морального досвіду на підставі автономії волі постає родовою ознакою людини як суб'єкта морального закону в собі. Як наслідок, концепція І. Канта вважається секулярною спробою обґрунтувати людську гідність на відміну від теологічної. В останній обґрунтування відбувається на підставі ідеї Богоподібності та Божого дару – благодаті.

Встановлюючи принцип моральності в «Основах метафізики моральності», людину бачиться як представник людського роду, а не як конкретна особа з її індивідуальними бажаннями та схильностями. Однак це не означає, що у категоричному імперативі цілком відсутній матеріальний суб'єктивний чинник. Нагадаємо першу формулу категоричного імперативу, яка стосується універсальності форми морального закону та втілює ідею загальної значущості: «Чинити згідно з тією максимом, яку водночас можеш бажати, аби вона стала всезагальним законом» [93, с. 142, 143]. Друга формула визначає предмет морального закону – людство (*Menschheit*) і велить ставитись до людства у власній особі та особі іншого завжди як до мети й ніколи як до засобу [93, с. 168]. Людська гідність постає матеріальним аспектом категоричного

імперативу в другій формулі як мета сама по собі. Перевіряючи індивідуальну максиму на універсальність, можна уявити закони належного, які виходять за межі феноменального буття людини як явища природи із притаманними їй схильностями. Яка максима буде покладена в основу і якою мірою буде здійснено вимогу категоричного імперативу, залежить від кожного окремого індивіда. Відтак виявляється суб'єктивний чинник як спонук до морального вчинку. Застосовуючи першу формулу категоричного імперативу, людина здатна піднести себе над власною емпірично обмеженою природою, уявляючи всезагальне законодавство та людство у власній особі.

У «Метафізиці звичаїв» Кант розрізняє обов'язки чесноти людини як моральної істоти перед собою та перед іншими. Обов'язок людини перед собою – поважати власну гідність або, іншими словами, людськість в її особі. Такі вади, як брехня, скупість, підлабузництво, протистоять цьому обов'язку і суперечать людині як моральній істоті, «її внутрішній свободі та вродженій гідності людини» (*der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen*) [244, с.259]. Кант називає людську гідність вродженою, що можемо розуміти як невідчужувану та як таку, що не можливо втратити у зв'язку зі здатністю людини створювати категоричний імператив. Поважати власну гідність – означає не бути холопом, не дозволяти комусь ганьбити чиїсь права, не брати позики, якої не можеш віддати, не бути підлабузником, не приймати надмірної люб'язності, лестощів тощо [96, с. 375]. Таким чином, Кант розглядає обов'язок перед собою як повагу власної гідності та зобов'язує поважати гідність інших людей з огляду на відповідність своєї максими універсальному законові.

Головний обов'язок людини перед іншими – поважати їхню гідність, яку вони мають як люди. Супроти людського обов'язку постають вади, як-от: зарозумілість, розповсюдження пліток або недоброзичливість та насміхання, які порушують обов'язок поваги до інших людей або ж принижують людську гідність та людство загалом. Утім, поважати іншого не є позитивним обов'язком, навпаки, Кант заперечує повагу, яка залежить від властивостей людей: віку, статі, походження, сили або слабкості, стану. Це все є частковими

випадками, тоді як основний закон моральності передбачає принцип поваги до закону самого по собі (який походить від чистого розуму), а не до людини [96, с. 407–411]. Отже, повага до іншого є негативним обов'язком – не принизити іншого [163, с. 57].

Здатність до всезагального законодавства із визнанням за іншими істотами такої самої здатності є гідністю (Würde) або перевагою (Prärogativ) розумної істоти як мети самої собою у порівнянні з іншими природними істотами [93, с. 196]. Тому, зазначає І. Кант, розумних істот називають особами. Фактично, особа є родовою назвою істот розумної природи. Для підкреслення суб'єктивного чинника в актуалізації моральної здатності філософ пропонує термін *особистість*: особа (Person), як належна до чуттєвого світу, підпорядкована своїй власній особистості (Persönlichkeit), адже остання належить інтелігібельному світу [98, с. 98]. У «Критиці практичного розуму» І. Канта наголошено, що саме в особистості знаходиться джерело морального обов'язку: особистість виявляє себе, з одного боку, у свободі й незалежності від механізму усієї природи, а з іншого – підлягає чистим практичним законам [98, с. 97].

Коли І. Кант називає суб'єкта всіх можливих цілей «самосущою метою», мета мислиться негативно, що означає певне ставлення до себе та до інших розумних істот як до мети й ніколи як до засобу. Таке ставлення є визнанням законодавчої здатності на основі автономної доброї волі не лише за собою, а й за кожною розумною істотою. Важливо зазначити, І. Кант не ідеалізує людину, а лише вказує на потенційні здатності, притаманні всім людям як розумним істотам: «Людина, щоправда, є досить-таки несвята, але людськість у її особі мусить бути для неї святою» [98, с. 98].

Ідея особистості набуває свого втілення у здійсненні морального вчинку, для якого важливий мотив аби причина. У зв'язку із подвійною природою мотивація людського вчинку має два джерела. І. Кант на підставі розрізнення подвійної природи людини (одночасно є явищем чуттєвого світу (феноменом), а стосовно певних спроможностей – суто інтелігібельним предметом (ноуменом) (В 574)) наголошує на подвійній казуальності людських вчинків – емпіричного

та інтелігібельного характерів (B 567) [99, с. 322, 326]. Як явище чуттєвого світу (феномен), людина є однією із природних причин, чия казуальність підлягає емпіричним законам природи в певній часовій послідовності подій. Однак людина як інтелігібельна причина завдяки раціональній здатності розсудку та розуму здатна мислити себе не лише як явище чуттєвого світу, а як інтелігібельну підставу свого вчинку. Інтелігібельна підстава не зачіпає емпіричних питань, а стосується мислення в чистому розсудку щодо спонуки (мотивації) вчинку, який ще тільки відбудеться. Тобто вчинок відбувається за фізичними законами у своєму зовнішньому прояві, але логіка вчинку є результатом не природної закономірності, а розумової діяльності людини. Якщо для природної казуальності вчинок є наслідком певних причин (обставин), то для казуальності зі свободи він є свідомим вибором попри обставини. Зв'язок вчинку із підставою виражає певний вид необхідності, який Кант називає повинністю (Sollen) (B 575) [99, с. 326]. Вчинки з огляду на поняття, що виражають можливий майбутній вчинок, трапляються лише в світі серед людей. Людський розум, за Кантом, «не кориться емпірично даній підставі й не йде за порядком речей так, як вони показуються в явищі, а творить собі з повною спонтанністю власний порядок у відповідності з ідеями, до яких він допасовує емпіричні умови» [99, с. 326]. У цій спонтанності, власне, й полягає суть практичного на відміну від теоретичного. У кантівському розумінні: «практичне є все те, що можливе через свободу» (B 828) [99, с. 453]. Тоді практичне треба розуміти як моральне. Сучасна редукція практичного лише до утилітарного розуміння називається в Канта прагматичним законом у формі гіпотетичного імперативу (вчинок як засіб до мети). Навпаки, моральний або практичний закон втілюється у формі категоричного імперативу, який представляє практичну необхідність вчинку самого по собі, без мети, а лише з поваги до закону.

У контексті розрізнення теоретичної та практичної філософії в тексті «Критика чистого розуму» важливо звернути увагу на Кантове поняття «ідеї». Визначаючи термін *ідея*, І. Кант бере до уваги думку Платона, що ідея чесноти є

взірцем, для якого предмети досвіду є лише прикладами. І. Кант визначає ідеї як чисті поняття розуму, що за своєю суттю є трансцендентальними ідеями, які виходять за межі всякого досвіду і в якому ніколи не буває предмета, адекватного трансцендентальній ідеї [99, с. 229]. Враховуючи термінологічну особливість поняття «ідея» та ідею чесноти як взірець, М. Лебеш виокремлює логічний аспект Кантового поняття гідності. Дослідниця зауважує, що логічний аспект гідності є ідеєю – поняттям чистого розуму, завдяки чому можливий перехід від суцього до належного. Однак логічна сутність не має реального буття, позаяк ідеї – лише логічні поняття. Сутність людської гідності є логічною, але опосередковується людиною, без якої не може бути практичних наслідків, тобто моральних вчинків [246, с. 214]. Продовжуючи думку М. Лебеш, завдяки здатності спекулятивного розуму людина може створити поняття, але до мотивації причетна практична здатність розуму. Тому логічний аспект гідності можна назвати ідеєю людської гідності (поняттям чистого розуму), яка повинна правити за взірець моральної досконалості. В ідеї особистості І. Кант поєднує моральний обов'язок та людську гідність, як умову переходу від чуттєвого світу до інтелігібельного. Гідність як здатність до морального досвіду є місцем перетину феноменального та ноуменального характерів людини. Звідси виокремлюємо ще одну важливу характеристику гідності – вона є умовою становлення особистості.

У практичній філософії І. Канта гідність є внутрішньою, безумовною цінністю, яка, з одного боку, становить суть людської особи як моральної істоти, а з іншого, є умовою конституювання людської особистості. Людина є розумною істотою, яка належить царству цілей або інтелігібельних істот і здатна скоритися самостійно встановленому моральному закону. Моральна ідея гідності, яку запропонував І. Кант, є підставою рівності всіх людей, які разом складають людський рід – людство. Тому Кантовий моральний концепт гідності характеризується як універсальний (адресований усім людям) та егалітарний (люди рівні у своїй гідності як потенційно спроможні до морального досвіду). Проте в конкретній політичній дійсності, коли людина є

членом певного суспільства із відповідними правами та обов'язками щодо інших членів та держави, її вчинки регулюються не лише суб'єктивними законами практичного розуму, а й об'єктивними законами державних інституцій – позитивним або публічним правом. Що змінюється в осмисленні людської гідності, коли людина розглядається не лише універсально, як моральна особа, а також як суспільний індивід, правова особа?

Оскільки людина є членом суспільства, вона неминуче вступає у зовнішні стосунки з іншими членами суспільства та державними інституціями. Моральний вимір гідності втілює її внутрішній аспект, який уможливорює становлення моральної особистості на основі автономії волі. З іншого боку, аби реалізувати свій моральний вибір, людина повинна бути вільна у можливості користуватися власним розумом, принаймні у власних рішеннях щодо себе. Визнаючи себе самостійною особою, постає проблема її визнання з боку інших. Правовий вимір гідності втілює її зовнішній аспект, що є вимогою до інших членів суспільства визнавати автономію кожного як моральної особи. Відтак свобода співвідноситься із буттям людини як істоти, яка здатна діяти згідно з категоричним імперативом. Лише на підставі свободи людина може здійснювати моральний вчинок, а з позиції права свобода означає жити відповідно до власного уявлення про щастя. Правоздатність, закладена в категоричному імперативі, становить підґрунтя для права, позаяк визначає людину як правоздатну істоту за своєю сутністю. Тому І. Кант називає одне-єдине вроджене право людини – це право свободи, яке означає незалежність від примусового свавілля іншого, та принцип вродженої свободи, що передбачає вроджену рівність людей які самі для себе господарі (*sui iuris*) [96, с. 147].

Із поняття свободи в зовнішніх стосунках І. Кант виводить поняття та принцип права. У понятті розкривається сутнісний зміст права, яке покликано погодити міжособистісну взаємодію на підставі свободи кожного: «Право – це сукупність умов, згідно з якими волевиявлення однієї [особи] може бути поєднаним із волевиявленням іншої [особи] на підставі загального закону свободи» [244, с. 31; 96, с.139]. Відповідно І. Кант формулює принцип права:

«правовим є кожний вчинок, відповідно до максими якого свобода волевиявлення кожного може бути сумісна із кожною свободою на підставі загального закону» [244, с. 32; 96, с.140]. З цього бачимо, що право є зовнішньою *формою* стосунків двостороннього волевиявлення, а не *предметом* стосунків, яким може бути мотив, мета чи засіб. Два визначення права втілюють два рівні правових відносин: перший, «в модусі поняття права», стосується співіснування осіб між собою; другий, «в модусі принципу права», передбачає корекцію й обмеження законодавчої активності самої держави, а не впорядкування відносин між окремими індивідами [185, с. 151, 155]. Звідси два Кантових формулювання права витлумачують як міру свободи: а) на рівні співіснування індивідів між собою міра «об'єктивного права» полягає в тому, що ніхто не може вимагати свободи від держави більшої, аніж свобода іншого індивіда; б) на рівні взаємодії індивіда та держави міра «суб'єктивного права» будується на тому, що жодна держава не може надати індивіду свободи меншої за свободу іншого індивіда [185, с. 156]. Поняття права та принцип права зумовлюють характер зовнішніх стосунків. Відповідно до Кантового поняття права, у міжособистісній взаємодії ключовим компонентом постає те, що сьогодні називають правосвідомістю – визнання не лише за собою права свободи, а й за іншим індивідом, себто взаємне визнання одне одного як суб'єктів свободи.

Окрім визначення права через свободу та волевиявлення, його зворотній бік – це примус: «Право є обмеження свободи кожного за умови її узгодження зі свободою кожного іншого, наскільки це можливо на підставі загального закону; публічне право є сукупністю зовнішніх законів, які уможливають всезагальну згоду» [92, с. 283]. Відтак І. Кант є прибічником поділу права на природне (приватне право) та громадянське (публічне право). Різниця ґрунтується на тому, що лише громадянське, себто публічне право, може гарантувати *моє* та *твоє* в публічних законах [96, с. 152]. В умовах громадянського стану люди самостійно відмовляються від природної зовнішньої свободи, щоби підкоритися публічним законам та набути свободу як

члени суспільства в складі народу [96, с. 237]. Самостійна відмова від необмеженої зовнішньої свободи на користь узгодження зі свободами інших на підставі загального закону подібне до самостійного підкорення моральному закону у формі категоричного імперативу. Однак звернімо увагу, що є суттєва відмінність між загальним законом моралі та загальним законом права. Універсалізм категоричного імперативу зумовлює поведінку у формі обов'язку. Вчинок лише тоді буде моральним, коли універсалізація максими буде відбуватися виключно з почуття поваги до закону, зі спонуки чистого практичного розуму. Мотив відіграє визначальну роль. Універсалізм загального закону права втілює принцип рівності у свободі. Для правового вчинку достатньо, аби його вияв відповідав формі закону і не обов'язково збігався з мотивом поваги до закону як такого. Мотивація може ґрунтуватись не на повазі до закону, а на здоровому глузді – уникнути покарання. І. Кант наголошує: якщо йдеться не про чесноту, а про право, тоді не треба пояснювати загальний правовий закон як мотив [96, с. 140]. Правовий вчинок стосується зовнішнього прояву, відповідності формі закону. Тому мотивація не є вагомою у правовому вимірі вчинку (допоки не порушується форма закону), але головною у моральному. Е. Соловйов робить важливий висновок: загальний закон права (дистанціюючись від мотиву, який є умовою морального вчинку) передбачає свободу думки [185, с. 164], тобто визначення права на підставі свободи зумовлює межі закону як примусу.

Кантове визначення права через поняття свободи має вагомі наслідки для розвитку концепту людської гідності та її суспільної значущості, зосередимось на них детальніше. Сфера впливу та регуляція закону стосується зовнішнього аспекту міжособистісних стосунків, їх зовнішньої форми, але в жодному разі не внутрішнього аспекту, мотивації та особистих переконань. Відтак, свобода думки уможливорює автономію суб'єкта – бути собі господарем. У публічному праві право на свободу думки означає визнати за кожним індивідом його правоздатність стосовно самого себе. Право на свободу думки убезпечує моральну автономію особи не лише збоку позитивного закону, що має

легітимний примус, а також збоку суспільної моралі. Свобода думки є основою демократичних устроїв, адже вимагає такий морально-правовий мінімум у поведінці та переконаннях членів спільноти, який дозволяє оптимально забезпечити приватну сферу кожного члена спільноти. Єдиним обов'язком для всіх є дотримання зовнішньої форми поведінки. Принцип права на підставі свободи дозволяє сформулювати закон, який би регламентував мінімальну взаємодію за умови максимальної неузгодженості поглядів, не зазіхаючи на автономію волі кожного морального суб'єкта. Відтак право на свободу думки є вимогою визнати гідність особи. Встановлюючи принцип права на підставі свободи, І. Кант заклав фундамент для сучасної практики прав людини на підставі недоторканності особи та її гідності.

І. Кант уживає термін *гідність* (Würde) не лише для позначення людськості як такої. У «Метафізиці звичаїв» у частині «Вчення про право» (Rechtslehre) знаходимо наступну цитату: «Зовсім без гідності (Würde) в державі, безперечно, не може бути жодна людина, бо вона має щонайменше [гідність] громадянина (Staatsbürgers); за винятком, коли вона позбавила себе її через свій власний злочин, оскільки хоча вона й залишається живою, але робиться лише знаряддям сваволі іншого (або держави, або іншого громадянина)» (Ак 6: 330) [244, с. 171]. У теорії публічного права Кант застосовує термін *гідність* (Würde) у двох значеннях: 1) для позначення соціальних станів у державі (Staatswürden) відповідно до трьох гілок влади: законодавчої, виконавчої та судової (§47) [244, с.154; 96, с. 236]; 2) для позначення титулу (Würde) всередині шляхетського стану (Adelsstand), що надає правитель на підставі честі, та який успадковується нащадками (D) [244, с. 170; 96, с.253]. В умовах станового суспільства гідність постає ієрархічною ознакою та ранговим статусом. Яким чином це узгоджується з категоричним імперативом, особливо, із його наслідком – люди рівні у своїй гідності? Розгляньмо детальніше два виокремлені типи гідності – соціальний стан та шляхетський титул.

I. Кант є прибічником ідеї суспільного договору, що є умовою громадянського правового стану. Стан людей як окремих індивідів у стосунках один до одного згідно із законами, що є основою правового стану та створюють публічне право, I. Кант називає громадянським (*status civilis*), а їх спільність – державою (*civitas*) (§43) [244, с. 149; 96, с. 231]. Законодавча влада може належати лише об'єднаній волі народу. Об'єднані для законодавства члени такої спільноти або держави називаються громадянами, невід'ємними правовими атрибутами яких є: 1) свобода кожного коритися тим законам, на які він дав згоду; 2) громадянська рівність у взаємних правових зобов'язаннях; 3) правова самостійність як громадян (АК 6:314) [244, с. 152 – 153; 96, с. 234–235]. Отже, люди як народ набувають або перебувають у статусі громадянина, що дає їм право чинити законодавство в державі.

Підкреслимо, що у правовому контексті I. Кант поділяє громадян на активних та пасивних, а це суперечить другому правовому атрибуту громадянина – рівності у правових зобов'язаннях [244, с. 153; 96, с. 235]. I. Кант здійснює диференціація громадян на підставі права голосу. Ті, хто мають право голосу, повинні бути самостійними, тобто незалежними у своєму існуванні від інших осіб, та зобов'язані лише власним правам і силам. Самостійність передбачає існування за рахунок власної справи або державної служби, на противагу тим, хто своїм існуванням (харчуванням та захистом) зобов'язаний іншим. Лише тоді людина як громадянська особа не може бути замінена ніким іншим та має право голосу [244, с. 153–154; 96, с. 235–236]. Однак I. Кант залишає можливість для пасивних громадян змінити статус на активний. Своєю згодою на позитивні закони активні громадяни не повинні суперечити природній свободі, а відтак рівності всіх у складі народу [244, с. 154; 96, с. 236].

Найкраще різницю між пасивними та активними громадянами передають терміни *підданий* та *громадянин*, які I. Кант використовує в тексті «Щодо прислів'я ...». Усі люди в складі народу є підданими (*Untertan*), себто перебувають «під законом» (*was unter Gesetzen*), однаково підкорені

примусовому праву разом з іншими членами суспільства [92, с. 286]. Щоправда, зробленовиняток для глави держави. Важливим є те, що І. Кант встановлює принцип рівності перед законом незалежно від станового походження та шляхетського титулу.

Наголосімо, із позиції публічного права І. Канта, люди в складі народу перебувають у двох статусах: підданства та громадянства. Філософ позначає належність особи до певної держави за допомогою статусу підданства, який зумовлює рівність усіх перед законом. Натомість, статус громадянина позначає право голосу. Хоча в статусі громадянина, за І. Кантом, не всі рівні за правом голосу, однак пасивні громадяни мають потенційну можливість стати активними. Незважаючи на диференціацію в суспільстві на основі права голосу, І. Кант пропонує ідею рівних можливостей. Вираз «гідність громадянина» (*Würde der Staatsbürger*) (Ак 6: 330) [244, с. 169] постає правовим статусом особи в суспільстві, а саме – втілює ідею рівності всіх членів суспільства в статусі громадян незалежно від спадкових титулів. Гідність як правовий статус забороняє будь-яку дискримінацію у ставленні до будь-кого з позиції інших критеріїв, аніж рівність перед законом. На думку Дж. Валдрона, правовий аспект гідності втілює ідею вгору урівнювального статусу, який підносить усіх людей до рівня титулу графа, аніж статусу селянина; це більше подібно до статусу вільної людини, яка є сама собі господарем (*sui juris*), аніж до статусу суб'єкта, який потребує когось, хто буде за нього говорити [263, с. 59, 60]. Ця думка суголосна з Кантовою вимогою самоповаги, себто поважати власну гідність: не бути холопом (*Knechte*), не дозволяти комусь ганьбити свої права (§12) [244, с. 281; 96, с. 375]. Розуміння людської гідності виходить за межі приватної сфери, де піклування про власну гідність полягає в моральному самовдосконаленні та особистісному зростанні. Акцентування І. Канта на захисті власної гідності і своїх прав від зазіхань збоку інших членів суспільства проектує універсальну моральну ідею гідності в політико-правову сферу, що передбачає вимогу до держави гарантувати ці права.

Друге застосування терміна *гідність* (Würde) як титулу, що надає правитель на підставі честі та успадковують наступні покоління, І. Кант розглядає як такий, що суперечить ідеї рівності перед законом та принципу: «те, що народ (уся маса підданих) не може вирішити стосовно себе і своїх товаришів, того не може вирішити суверен стосовно народу» [244, с. 170; 96, с. 253]. Адже відповідно до ідеї суспільного договору законодавча влада належить об'єднаній волі народу. І. Кант ще раз наголошує, що привілеї, надані на основі честі, не можуть переходити у спадок нащадкам, адже талант і воля не успадковуються. І. Кант допускає, що в контексті історичного поступу людства шляхетський стан на підставі титулу може тимчасово зберігатися, допоки в самій суспільній думці поділ на суверена, шляхту та народ не заступить поділ на суверена та народ [244, с.171; 96, с. 254]. Як бачимо, І. Кант застосовує термін *гідність* (Würde) як синонім до статусу громадянина, який ще зберігає відлуння станового поділу спадкової монархії у феодальному суспільстві [155, с. 111].

Отже, встановлено, що, незважаючи на протилежні підстави моральності в Г'юма і Канта, обидва філософи пропонують секулярне обґрунтування концепту людської гідності. З'ясовано особливості поглядів Г'юма щодо людської гідності в її утилітарному значенні та в суспільному вимірі. Виявлено, що Кантова концепція людської гідності обґрунтовує абсолютну цінність людської особи, що зумовлює правовий статус особи. Модерний концепт гідності, запропонований Кантом, стверджує універсальність, егалітарність та невід'ємність людської гідності не лише в моральній сфері, а на цій підставі обґрунтовує рівність громадян.

З'ясовано, що концепція гідності Канта у правовому вимірі: по-перше, є статусною (гідність є правовим статусом громадянина, який заступає спадкові привілеї шляхти як вищого соціального стану); по-друге, підносить усіх людей як членів суспільства до якісно нового становища – усі є в однаковому вищому, незалежному та самостійному статусі, що повинно проявлятися у ставленні збоку інших членів суспільства та державного примусу.

Обґрунтовано, що в теорії публічного права І. Канта концепт гідності як ієрархічна ознака представника вищого спадкового стану шляхти трансформується в егалітарний статус громадянина. Водночас гідність виявляється не як ознака вищості (титул), а спосіб ставлення (форма поведінки) – гідно ставитись до усіх членів суспільства як рівних перед законом. У політико-правовому аспекті філософ пов'язує політичні права, свободу та рівність на підставі людської гідності. Гідність стає центром, довкола якого три сфери – етика, політика, право – поєднані в одній концепції. Багатозначність терміна *гідність* як правової статусної категорії пояснюється тим, що І. Кант обґрунтовує теорію держави й права на основі прогресивних, просвітницьких ідей в умовах абсолютної монархії та станового суспільства Пруссії. Виокремлення двох концептів гідності як моральної ціннісної та правової статусної категорій в теорії І. Канта засвідчує вироблення нового політичного лексикону в умовах трансформації політичного життя, соціокультурних змін в період становлення держав-націй.

Висновки до розділу 2

У розділі простежено концептуалізацію феномену гідності від аристократичної ідеї до егалітарного соціально-правового поняття в західній філософській традиції на основі першоджерел. Виокремлено чотири соціокультурні контексти: греко-римська Античність, християнське Середньовіччя, доба Відродження та Модерн, які втілюють світоглядну структуру в суспільній організації. Відповідно до чотирьох соціокультурних контекстів з'ясовано сутнісні характеристики феномену гідності.

У греко-римському контексті Античності феномен гідності є окремим видом добродетності (Платон, Арістотель), яка означає вправність, відповідно до цільового призначення речі, та втілює міру кращого. Людська добродетність зумовлена суспільним призначенням і розкривається через взаємодію понять гідності ($\alpha\zeta\acute{\iota}\alpha$), честі ($\tau\upsilon\mu\acute{\eta}$), величавості ($\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\acute{o}\psi\upsilon\chi\omicron\varsigma$). Встановлено, що поняття гідності ($\alpha\zeta\acute{\iota}\alpha$) має декілька значень: а) гідність як чеснота ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$), не є

вродженою, а результатом привчання; б) гідність як благо (*αγαθόν*) постає у вигляді винагороди та втілюється у понятті честі (*τιμή*); в) гідність як першооснова є цінністю або критерієм того, що з неї випливає, зокрема справедливий розподіл. У чесноті «величавість» (*μεγαλόψυχος*) розкривається синкретизм гідності та честі. Актуалізація величавості рівною мірою залежить від власних заслуг на підставі доброчесності і від високого соціального статусу у суспільно-становій ієрархії.

Виявлено, що на відміну від Арістотеля Цицерон виокремлює поняття «гідність людини» (*dignitas hominis*) на підставі родової ознаки. Однак ідея універсальної гідності не набуває свого розвитку в соціально-правовому контексті, а залишається на рівні естетичної категорії – ідеальної реальності. Власна гідність є статусною категорією, яка зобов'язує до пристойного, доречного та належного згідно з публічною посадою.

У християнському Середньовіччі людська гідність постає безумовною цінністю, позаяк людина створена за образом і подобою Божою. Створення людини за образом Божим (*Imago Dei*) означає те, що образ Божий відбивається в розумі людини, що зумовлює шлях до Бога як кінцевої мети через внутрішній діалог завдяки здатності до саморефлексії та самопізнання. Потенційна здатність до пізнання Бога зумовлює універсалізм людської гідності. Водночас людська гідність є динамічним феноменом, який виявляється в індивідуальному способі кожної людини пізнати Бога. З'ясовано, що раціональність – не єдина і не головна підстава цінності людської особи. У людській душі відображено три особи Святої Трійці: розум, знання, любов, які також є індивідуальним способом пізнання Бога, тобто виявленням людської гідності. Отже, у християнському вченні людська гідність є конститутивним принципом індивідуального буття особи (універсальний аспект), що зумовлює суб'єктивність особи (індивідуальний аспект). Середньовічний універсалізм ідеї людської гідності залишається в межах метафізичної концепції без відповідних егалітарних суспільно-політичних змін.

У добу Відродження утверджується гуманістичний ідеал шляхетності на основі активної життєствердної позиції людини. Ренесансний гуманізм підносить природу людини на підставі земних цінностей усупереч аскетизму та усамітненню. На рівні з інтелектуальним та моральним людським потенціалом звеличується зовнішня краса, витонченість людського тіла, здатність до вишуканого смаку за допомогою органів чуттів, що є свідченням високої людської гідності (Манетті, Браччоліні, Монтеманьо). Доброчесність розуміють як громадянську діяльність на користь суспільного блага, на підставі розуму, справедливості, милосердя, щедрості, любові (Альберті). В контексті громадянського гуманізму політична свобода постає об'єктивною вимогою часу. Водночас залишається метафізичне обґрунтування людської гідності на основі антропоцентричної ідеї про центральне положення людини у Всесвіті. Людина постає сув'язю світу (*copulamundi*) (Фічіно) – центром, до якого сходяться усі речі і в якому світ набуває своєї єдності та цілісності. Гуманістичний світогляд долає середньовічний дуалізм (духовне – тілесне) та ще далекий від новочасної антитези (об'єкт – суб'єкт). У гуманістичному мисленні людина все ще перебуває в цілісному універсумі, в якому гармонійно поєднані божественна і тварна сфери. В ідеї «посередника» розкривається ідея динамізму та цілісного подвійного людського буття. Підставою людської гідності визнається свобода волі (Мірандола), що закладає підґрунтя модерного концепту гідності – право на самовизначення.

У добу Модерну І. Кант формулює правову концепцію гідності на підставі автономії волі та стверджує безумовну цінність людини як суб'єкта морального закону. Категоричний імператив Канта експлікує не лише моральну вимогу, а формує правосвідомість. Припис ставитись до іншої людини як до мети і ніколи як до засобу означає визнати особу правоздатною щодо себе (*sui iuris*). Експлікація універсальної моральної ідеї людської гідності у соціально-правовій сфері спричиняє «егалітарну революцію» (М. Лебеш) рівних політичних прав та можливостей. На рівні морального обов'язку автономія волі втілюється у поняття негативної свободи (незалежність від емпіричних умов).

На рівні права гідність актуалізується у позитивній свободі – правовій самостійності, що реалізується в статусі громадянина як право голосу. Зауважено, що в теорії публічного права І. Кант застосовує термін *гідність* (Würde) як синонім до статусу громадянина у словосполученні «гідність громадянина» (Würde der Staatsbürger), наголошуючи саме на правовому статусі особи, а не її моральних якостях. Вживання поняття гідності для позначення правового статусу громадянина свідчить про пошук та вироблення нового політичного лексикону в умовах трансформації політичного життя в період становлення держав-націй. Універсальна ідея людської гідності концептуалізується в модерних теоріях суспільного договору в егалітарний соціально-правовий статус громадянина на основі рівних прав і свобод, який заступає статус підданства з успадкованими або дарованими правами на привілей.

Отже, здійснено історико-філософську реконструкцію концепту гідності в західній соціокультурній дійсності від елітарного до егалітарного правового статусу. Виокремлені соціокультурні контексти відображають чотири світоглядні інтерпретації людської гідності, які можуть існувати паралельно в індивідуальній свідомості індивідів в одному суспільстві.

РОЗДІЛ 3

СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ

ЕГАЛІТАРНОГО КОНЦЕПТУ ЛЮДСЬКОЇ ГІДНОСТІ

3.1. Онтологічні та екзистенційні засади людської гідності

Коли звертаються до феномену гідності, мають на увазі *щось* особливе, що притаманне виключно людині незалежно від статі, раси, віку, релігійних переконань та інших диференціюючих ознак, й тільки тому, що вона людина. Тобто розуміння ідеї гідності формується на засновку про особливість людської природи, котра, з одного боку, об'єднує людей в один рід, а з іншого, протиставляє людський рід іншим живим істотам та природі загалом. Це *щось*, по-перше, є суттю людської гідності, що уможливорює особливість людського буття як роду, тоді можемо назвати гідність – цінністю; по-друге, зумовлює особливість кожної людини, те, що конститує неповторне буття, відмінне від іншого. Ідея людської гідності може розглядатись як ціннісний досвід особистого переживання, так і спільного проживання з іншим, останнє передбачає взаємне визнання досвіду кожного. А співпереживання дозволяє припустити існування вищої досконалої цінності, що як взірець, хоча й, далекий, але такий, до якого треба прагнути. Ідея людської гідності концептуалізує досвід визнання, а принцип людської гідності втілює це визнання – що цей досвід можливий в стосунку до усіх людей [247, с. 60]. Звідси намагання людини здійснити спробу універсалізації власного досвіду, іншими словами, піднести індивідуальний досвід до універсального рівня значущості. У феномені гідності поєднується універсальна ідея людини як представника людського роду та індивідуальність кожної особи.

Тлумачення феномену гідності як структури моральної свідомості знаходимо в практичній філософії І. Канта. За І. Кантом, гідність є *здатністю* людської особи до морального досвіду на підставі автономії волі. Людина як моральний суб'єкт здатна діяти з принципу поваги до закону. Цей закон, по-перше, самостійно встановлений моральним суб'єктом як логічне поняття;

по-друге, встановлений за процедурою універсалізації, за допомогою перевірки чи міг би цей закон стати загальним правилом для всіх, виводить питання мотивації за межі чуттєвого бажання. Тому в гідності поєднується подвійна природа людини: як представника природного світу та водночас інтелегібельної істоти. Людина має гідність завдяки моральному закону в собі, що становить її внутрішню та безумовну цінність – «внутрішнє трансцендентальне ядро» особи [257, с. 31]. А що за кожною людиною як розумною істотою визнається така *здатність* – встановлювати моральний закон, або іншими словами, за кожною людиною визнається те, що вона може бути суб'єктом моральної дії, то гідність зумовлює родову сутність людини.

Розрізняючи сфери пізнання та воління, І. Кант обґрунтовує підстави суб'єктності людини як «самосушої мети», здатної ставити цілі щодо себе самої. Кантове визначення гідності як внутрішньої цінності необхідно розуміти не як субстантивну цінність, а в термінах значимості для суб'єкта. Як було проаналізовано у Розділі 2, таке розуміння цінності дозволяє людині усвідомити власну гідність у ставленні до себе та інших як до мети і ніколи як до засобу.

Саме здатність до цілепокладання дозволяє людині мислити себе не лише як явище чуттєвого світу, а як інтелегібельну підставу власних дій, а відтак усвідомлювати свою самість – *бути* особою. На підставі розрізнення між сферами пізнання та воління, або між актами знання та волевиявлення, Дж. Кросбі виокремлює два фундаментальні виміри суб'єктності людської особи: самоприсутність (когнітивна форма суб'єктності) та самовизначення (вольова форма суб'єктності) [109, с. 53]. Самоприсутність визначають «як спосіб свідомого зв'язку із самим собою»; це – факт, що особа є сама собою, а не кимось іншим; це – «суб'єктний зв'язок» особи із самою собою, який виявляється в акті самопізнання (інтенційний акт спрямований на себе) завдяки «когнітивному» знайомству із собою як суб'єктом, а не об'єктом [109, с. 56–58]. Вольова форма суб'єктності виявляється в контексті розрізнення «добро – зло» у моральних вчинках щодо іншого, яку засвідчує сумління [109, с. 59]. Те,

що Дж. Кросбі визначає як вольову форму суб'єктності у моральному вичинку, в І. Канта знаходиться в компетенції суб'єкта моральної дії на підставі автономії волі (свобода в негативному сенсі). Однак відмінність філософських поглядів у тому, що Дж. Кросбі розширює сферу вольової суб'єктності за межі моральної дії та її обмеження «когнітивним зв'язком» особи із самою собою, або, за І. Кантом, «інтелегібельною підставою». Натомість Дж. Кросбі доводить, що вольова суб'єктність (або суб'єктна свобода) втілюється не лише в моральній сфері, а й в усьому різноманітті внутрішніх проявів людського життя, в яких людина виявляє «ставлення» до самої себе: упевненості чи не впевненості в собі, сором'язливості, іронізації чи ненависті до себе, зневіри чи прийнятті себе такою як є [109, с. 61]. Саме у прийнятті себе такою, як є, за філософом, особа постає перед собою як суб'єкт, а не лише як об'єкт. Розрізнення самоприсутності і самовизначення полягає в тому, що якщо для самоприсутності як форми суб'єктності достатньо мати когнітивний зв'язок із самим собою, то для реалізації власної суб'єктності необхідна свобода – прийняти чи не прийняти себе. Проблематика прийняття себе найглибше розкриває значення суб'єктної свободи для розуміння особової самості. Слушність думки Дж. Кросбі складно заперечити, адже саме в питанні самоприйняття особа постає перед собою цілим буттям як проблема, яку здатна вирішити лише вона сама, тобто самостійно. У прийнятті себе, зауважує філософ, особа входить в сферу самопосідання – опановування себе цілісною особою, а відмовляючись – відбувається відчуження, розділення самості.

Необхідно зазначити, що Кантове розуміння особи як суб'єкта моральної дії дозволяє виявити онтологічну сутність гідності як здатності до цілепокладання. Водночас, уникаючи емпіричного досвіду, Кантове розуміння суб'єктності обмежується теоретичним або логічним суб'єктом, що не сприяє цілісному розумінню особи. Людська тілесність уможливорює унікальний досвід самопережиття, в якому найбільше виявляється «особливість суб'єктності людської особи», адже так, як особа відчуває своє тіло, ніхто, окрім неї, не відчує [109, с. 57]. Через власний тілесний досвід людина усвідомлює свою

суб'єктність не лише на рівні когнітивному, а безпосередньо зсередини самої себе, суб'єктно, через власний досвід тілесного пережиття [109, с. 57].

Включення власного життєвого переживання є характерним методологічним принципом герменевтичної феноменології, який дозволяє збагнути цілісність людської особи, суб'єктність якої ґрунтується не лише на «когнітивній формі самосвідомості» (Дж. Кросбі) або загалом на пріоритеті *cogito* як епістемологічному принципі, який лежить в основі суб'єкт-об'єктного відношення, а на «герменевтичному «Я є»» (П. Рікер) та переводить проблематику суб'єктності у вимір буттєвості, початок якої поклав М. Гайдегер [169, с. 285].

Буттєвий вимір суб'єктності як самопосідання розкриває екзистенційний аспект гідності. Тут рефлексивне споглядання поступається герменевтичному розумінню, теоретичній рефлексії протистоїть життєве переживання [169, с. 191]. Раніше ми виокремили онтологічні вияви феномену гідності – самоприсутність та самовизначення, які зумовлюють суб'єктність особи. Онтологічна сутність феномену розкривалася в здатності когнітивного пізнання самості себе самої.

У тлумаченні самості М. Гайдегер здійснює методологічний «зсув» від проблеми змістовного «що» феномену, у «як» феномен себе виказує у бутті суцього [47, с. 35]. Особливість людського буття в тому, що людина – це суще, яке термінологічно схоплюється як «присутність», сутність у способі розуміння власного буття [47 с. 11–12]. М. Гайдегер демонструє онтично-онтологічну присутність²⁰ буття: онтично – суще визначається в своєму бутті екзистенцією, яка запитує про своє буття; онтологічно – «само по собі» через конститутив розуміння себе, досліджуючи себе з середини свого буття [47, с. 13]. Пізнання себе розуміється не як судження, а як спосіб ставлення до буття – «бутійне відношення» [47, с. 210]. Як зауважує А. Дахній, М. Гайдегер уникає вживання слів «людина» чи «суб'єкт», «Я», «самосвідомість», натомість вживає слово

²⁰ А. Дахній зауважує, що «присутність» - це російськомовний переклад В. Бібіхіна терміна *Dasein*, «яке в дослівному перекладі – *ось-буття, тут-буття*» [66, с. 324].

Dasein (*ось-буття*, або *присутність*) для підкреслення «буттєвого виміру» людського суцього [66; 324]. Характерна риса «ось-буття» в тому, що таке *суще* у своєму виборі обирає себе – може знайти або втратити себе як своє власне буття, автентичне [47, с. 42]. Цю присутність, яка оприявнюється через здійснення вибору, Д. Федорика тлумачить у термінах онтологічної гідності – самопосідання та власної самостійності, які у М. Гайдегера сфокусовані не так на меті (зовнішньому об'єкті), як на власному бутті [202, с. 139]. Особливість людського буття в тому, що «присутність екзистує фактично» [47, с. 181]. Тобто буття присутності (ось-буття) завжди «вкинута» у світ, в якому присутність, зоставлена на саму себе, опиняється в ситуації страху. Ця ситуація страху спонукає до «рішучості» [47, с. 322] здійснити вибір, в процесі якого постає присутність (ось-буття), звернена до себе. Цей вибір себе не є раз і назавжди здійснений, а завжди історичний, тут і зараз.

Буттєвий модус суцього як присутності розкривається в динаміці між зверненням до себе та назовні, в «єдності» буттєвих модусів «фактичності» та «падіння» (ситуація страху), що схоплюється специфічно людським модусом присутності (ось-буття) – «турботою» [47, с. 193]. Тому автентичне буття не є раз і назавжди забезпечене, позаяк самість усвідомлює себе в ситуації тут і тепер, а відтак наважується (чи не наважується) на вибір власного буття – на щоразу нове розуміння себе. Зсуваючи акцент від рефлексії на фактичність, М. Гайдегер закладає фундаментальний засновок людського буття, яке екзистує та щоразу вибирає себе із своїх можливостей, чим утверджує автентичне буття. Розуміння людини як *суще* в буттєвому модусі присутності (ось-буття) відкриває перспективу відкритості буття, яке долає власні межі. Звідси ця здатність до екзистенції постає онтологічним фундаментом гідності, що демонструє динамізм феномену: онтологічна здатність бути, переживати власне буття зумовлює ставлення до людської особи як до викритого «проєкту», який щоразу здобуває себе у цілісності. Гайдегєрова аналітика присутності (ось-буття) важлива в контексті розуміння онтологічної гідності тому, що виявляє спосіб конституювання людської особи як відкритого проєкту, який сам себе

визначає, а не задається ззовні. Звідси висновуємо, що концепт присутності (ось-буття) як автентичного буття звернений до своєї самості в екзистенціалі турботи протистоїть теоретичним конструктам, які обґрунтовують певний ідеальний взірець людини, незважаючи на внутрішні переживання особи щодо себе самої, на її здатність *від-творювати* власні буттєві смисли та життєві сенси.

Онтологічний аспект феномену гідності виявляє трансцендентальну здатність суб'єкта на підставі інтелектуальної здатності судження, яка уможливорює перехід від природної закономірності до цілі, згідно з поняттями свободи. Гідність як цінність усуває протиставлення об'єкта та суб'єкта, над першим відбувається дія, другий – сам є самостійним дівцем. В цінності поєднуються об'єкт і суб'єкт, що дозволяє вийти за межі простого їхнього протиставлення, а розглядати проблему ширше – у взаємодії цінностей із дійсністю. Завдяки цінності уможливується тлумачення сенсу життя, адже сутність цінності полягає в її значущості [172, с. 27].

Суть феномену гідності як здатності конституювати життєві сенси та буттєві смисли розкривається завдяки герменевтичній феноменології П. Рікера в контексті взаємозумовленості мотивів і цінностей, скерованих на діяльність або ширше – на існування. П. Рікер пропонує поглянути на проблему конституювання свідомості і існування не з позиції дуалізму діючої свідомості та об'єктивної функції розуму або дуалізму дії та пізнання, а розгледіти тонке роздвоєння діючої свідомості. На його думку, розрізнення свідомості на (1) ту, яка себе здійснює, і (2) ту, яка себе пізнає, зумовлене тим, що саме існування конституюване подвійним відношенням: між твердженням, яке (1) обґрунтовує своє усвідомлення, і (2) «провалом буття», свідченням якого є почуття помилки, поразки, самотності [169, с. 281]. «Провал буття» суголосний із екзистенціалом страху в М. Гайдегера або із проблематикою прийняття себе в Дж. Кросбі. Так само як екзистенціал страху зумовлює становлення автентичного буття, так і «провал буття» як «неспівпадіння існування із самим собою» постає первинною рефлексією до будь-якого іншого його джерела [169, с. 281]. Фактично, йдеться про відношення між актом, в якому свідомість

покладає та творить себе, і знаками, за допомогою яких свідомість «уявляє» собі смисл своєї діяльності [169, с. 271]. На думку П. Рікера, подолання Кантової антиномії між ноуменальною свободою та емпіричною казуальністю на користь першого можлива завдяки акту мислення, який переслідує об'єктивність. Однак, як вважає філософ, такий суб'єкт не є «Я» або особою. На його думку, суб'єктність виявляється тоді, коли постає проблема існування, виявлення свободи завдяки акту «від-творення», символізації природного бажання [169, с. 282]. Останнє пояснюється подвійною природою цінності: об'єктивність виказує спротив норм бажанню, а суб'єктивність – згоду, без якої цінність мала б виключно примусову властивість. Відтак П. Рікер висновує, що смисл цінності полягає в намірі досягнути реальності, стати втіленням творчого імпульсу, який пронизує усілякі вияви та здійснення. Якщо прийняти такий зв'язок цінності з існуванням, тоді саме в процесі присвоювання цінності, за посередництвом акту свідомого вибору заради бажання бути, постає суб'єктність, тобто особа. Взаємодоповненість мотиву та цінності П. Рікер називає феноменом, який є корелятом впевненості в собі, на відміну від «Я сам», адже самість не володіє собою безпосередньо. Натомість, шляхом від-творення цілісного акту вибір проєктується в сферу ідеалу [169, с. 284]. У такому розумінні феномену поєднується діяльна та змістовна структура свідомості, в якій суб'єктність розкривається завдяки уявленню про смисл своєї діяльності. Отже, феномен гідності постає діяльно-змістовною структурою свідомості, смислоконститууючою здатністю, яка зумовлює суб'єктність особи.

Онтологічний вимір гідності як потенційної можливості здійснення морального досвіду (І. Кант) обґрунтовує її універсальність. Однак, чи охоплює таке розуміння гідності усіх людей? Не всі люди здатні до морального досвіду в силу фізичних вад. Окрім цього, здатність – це є стан потенції (можливості), яку особа може актуалізувати, але не обов'язково реалізує. Тут виявляється певна обмеженість секулярного обґрунтування універсальності людської гідності, на підставі раціональності. Отже, необхідно звертатись до інших аспектів гідності.

Релігійне тлумачення гідності як цінності здійснює Д. Гільдебранд. Він розрізняє онтологічні та якісні цінності, перші – стосуються онтологічної цінності людської особи, другі – моральних цінностей [50, с. 32]. Онтологічна цінність пов'язана із самим буттям людської особи, яка створена за образом творця (*Imago Dei*). На цій підставі онтологічна цінність особи притаманна її буттю як такому (іманентна), щойно таке буття починає існувати; її не можна втратити; вона не може бути вища за онтологічну цінність іншої людини [50, с. 128]. Зв'язок онтологічної цінності людської особи із моральними цінностями виявляється в двох термінах: *особа* та *особистість*. Д. Гільдебранд у визначенні особистості покликається на «всі якісні цінності, які людина покликана реалізувати у своєму житті і до яких вона призначена згідно зі своєю природою» [50, с. 128]. На відміну від онтологічної цінності людської особи, яка є однаково притаманна усім людям, люди різняться між собою на підставі моральних цінностей, як особистості. Мислитель наголошує, що відмінність стосується двох станів – потенційної можливості та її фактичної актуалізації, і не стосується відмінності у рівні цінностей [50, с. 130].

Здатність як потенційна можливість до морального досвіду або ширше, смислоконститууюча здатність – є підставою, яка об'єднує усіх людей в один рід. З іншого боку, ступінь реалізації моральної здатності або вироблення власних життєвих смислів, надає концепту гідності іншого виміру – індивідуального, який називаємо екзистенційним і може виражатись поняттям «власна гідність». Позаяк, завдяки самоздісненню на підставі власного свідомого вибору та дії, індивід проживає (екзистує) своє життя у свій, притаманний лише йому, спосіб. Тому онтологічний та екзистенційний аспекти людської гідності необхідно розглядати у взаємодоповненості, а не протиставленні. Що на рівні індивіда відображається як потенція та актуалізація суб'єктності.

Комплементарність онтологічного та екзистенційного аспектів гідності в термінах потенції та актуалізації може тлумачитись дwoяко: 1) у перспективі піднесеності або 2) слабкості людської природи. До онтологічних підстав

людської гідності, які підносять людину, належать: «онтологічна вищість» людини над будь-яким неособовим буттям, християнська традиція «образу Божого» (*Imago Dei*), трансцендентна здатність, яка актуалізується в інтенційних актах, довершеність на підставі чеснот, краса, самостійність, самопосідання [50, с. 124–128]. Окремо зазначимо здатність діяти з огляду на моральний закон, не піддаючись чуттєвій насолоді чи імпульсивному бажанню, що стосується таких чеснот як поміркованість, самообмеження, самоконтроль – те, що підносить інтелектуальну та духовну природу людини над її тваринними інстинктами.

З іншого боку, здійснення свідомого вибору не завжди відбувається на користь морально доброго. Існують ситуації, коли моральний та екзистенційний вибори не узгоджуються між собою. Г. Катеб оскаржує характерну особливість Кантової моральної філософії, яка дозволяє зробити моральність та гідність взаємозамінними поняттями. Натомість сучасний філософ відстоює думку, що екзистенційний компонент є фундаментом морального, на ґрунті якого й можлива подальша моральна рефлексія [245, с. 10]. Він розглядає людську гідність саме як екзистенційну цінність, а не моральну, яка має стосунок до істинної ідентичності особи або роду, чие існування перебуває під загрозою. Такими загрозами є: (1) ставлення до індивіда лише як до представника виду, а не як до унікального індивіду, якого не можна замінити іншим; (2) ідентичність, яка стосується вроджених ознак, котрі не можуть бути змінені – стать, батьки, дата народження, суспільство в якому зростає і формується індивід [245, с. 11]. Г. Катеб підкреслює контраст між екзистенційними та моральними цінностями на підставі концептуальної незалежності одне від одного у стосунку до людини. Так він наводить перелік, котрий формує категорію екзистенційних цінностей або цінностей ідентичності: індивідуальність, автономія, автентичність, свобода, рівність, влада, чесноти, досконалий спосіб життя, честь, слава, репутація [68, с. 12]. Позаяк зазначені цінності мають стосунок до індивідуальної унікальності, вони пов'язані із ідеєю людської гідності. Однак Г. Катеб робить суттєве зауваження,

згадані цінності представляють унікальність як проєкт, а не як даність. Тобто виражають бажання удосконалити ідентичність або індивідуальність і тому можуть як мати стосунок до ідеї людської гідності, так й обговорюватись окремо від неї. Називаючи людську гідність екзистенційною цінністю, Г. Катеб розуміє її як таку, що кожна людина є унікальною й індивідуальною без намагання реалізувати проєкт удосконалення ідентичності або культивування індивідуальної унікальності [245, с. 12]. В цьому відношенні Г. Катеб розходиться з позицією І. Канта в якого гідність та моральність є взаємозамінними термінами, натомість зближується з поглядами М. Гайдегера щодо буттєвого виміру особи, її автентичного буття, зверненого на саму себе. На думку Г. Катеба, окрім поваги до морального закону є інші джерела моральної поведінки, такі як жалість або співчуття. Тому моральні та екзистенційні цінності не можуть заступити одне одного.

Феномен людської гідності виявляється не лише в перспективі піднесеності. Дж. Кросбі влучно звертає увагу на особливий виклик, коли людина опиняється в ситуації обмежень в собі. На думку науковця, суб'єктність виявляється не так в подоланні цих обмежень, як в прийнятті себе як особи, яка має ці обмеження [109, с. 63]. В цьому прийнятті себе виявляється ставлення до себе як до особи, яка не заперечує докладання зусиль подолати вади. Однак наголошується на тому, що усунення вад не повинно бути передумовою прийняття себе, інакше виявляється інструментальне ставлення до самого себе, як до об'єкту, а не особи [109, с. 65]. Слушність такого погляду набуває сенсу в ситуаціях реабілітації осіб, які зазнали фізичного або морального насилля над своїм тілом чи свідомістю з боку інших. В таких ситуаціях актуалізація людської гідності через самовизначення означає прийняти себе з усіма обмеженнями, не відмовлятих від себе. Характерно, що саме після акту прийняття себе, тобто коли особа входить в стан самопосідання, людина справді починає належати собі в статусі *sui iuris*, розпоряджатись власним «Я» [109, с. 65], отже реалізовувати здатність на самовизначення.

Гідність як підстава суб'єктності в екзистенційному аспекті виявляється в здатності не давати згоди. Жахиття концентраційних таборів під час Другої світової війни полягає не лише в масовому знищенні людей, а також в практиках знеособлення людини, свідомому позбавленні людини здатності щось вирішувати стосовно себе, через доведення до стану втрати смислів. Поряд із безглуздою діяльністю під страхом позбавлення життя, людину позбавляють матеріальних речей та особистого простору з якими особа себе ототожнює та виказує світу (коханих людей, домівку, звички, одяг, ім'я) і зостається «порожня людина» (П. Леві) [110, с. 28]. В умовах цілковитого позбавлення приватності та гідних умов перебування, кожна особа шукає свої шляхи виживання та збереження своєї гідності, один із них – здатність не давати згоди. Виконувати повсякденні, дрібні речі не задля, а всуперч. Відомий приклад, який згадує П. Леві, це ранішні вмивання брудною водою, не так задля гігієни, як заради утвердження своєї суб'єктності, завдяки власному рішення – не давати згоди на знеособлення. В цій свідомій дії розкривається смисл людської гідності як смислоконститууючої здатності, джерелом якої є особа, яка самостійно виробляє свої життєві сенси, здійснює власний вибір, чого її позбавляли у концтаборі.

Отже онтологічний аспект феномену гідності розкриває структуру свідомості, яка зумовлює підставовість особи – суб'єктність, яка виявляється в (1) самоприсутності, коли людина усвідомлює себе саме цією особою через самопізнання, як неповторне буття окремого представника людського роду, та (2) самовизначає себе через ставлення до самого себе. Екзистенційний аспект актуалізує онтологічну гідність та *від-творює* смислоконституючу здатність особи.

3.2. Інтерсуб'єктивність людської гідності: соціальний аспект

Філософ-екзистенціаліст Г. Марсель не зводить розуміння гідності лише до раціонального обґрунтування, а звертає увагу на здатність людини до святості [38, с. 178]. В основі його концепту людської гідності покладено

різницю між життям як володінням, коли із життям або власним тілом обходяться як із річчю, та внутрішньою сакральністю життя [38, с. 121]. На перший погляд, розуміння сакральності життя в модусі бути (замість володіти) наближує концепцію Г. Марселя до Гайдегерової аналітики приступності (осьбуття) із екзистенціалом турботи. Однак, як зауважує Г. Тавризян, Г. Марсель – чи не єдиний філософ екзистенції, який виокремив як основний факт трагізму людської долі – смерть ближнього, а не усвідомлення невідворотності власної смерті [193, с. 34]. На думку Г. Марселя, сутність людської істоти досягається завдяки братерству, а не егалітаризму, який є теоретичним конструктом: «егалітаризм не рятує і не втішає того, хто втратив все» [246, с. 134]. Власне, на відміну від М. Гайдегера, Г. Марсель змінює фокус уваги із замкненого на собі «Я» в інтерсуб'єктивний контекст.

Інтерсуб'єктивність феномену гідності слугує підставовою сутністю людини як суспільної істоти на основі здатності до відповідальності. Людина утворює себе як особа тією мірою, якою бере на себе відповідальність за свої вчинки (1) перед собою і (2) перед іншими [126, с. 27]. Саме спільність постає прямою ознакою особи. Г. Марсель критикує дух абстракції, протиставляючи аноніму особисту відповідальність: анонім завжди залишає можливість зректися свого вчинку, створюючи ситуацію навмисного утримання в «перехідній зоні» між маренням і реальністю. Натомість, беручи на себе відповідальність за власні вчинки, людина поводить себе як реальне створіння [126, с. 28]. Для Г. Марселя замкнене на собі «Я» перебуває поза добром або злом, «воно, буквально, ще не прокинулося в реальність» [126, с. 29]. Інтерсуб'єктивність в Г. Марселя не зводиться лише до комунікативного аспекту, а має онтологічний статус, знаходиться в основі людської істоти, що пов'язує її з іншими людьми [193, с. 33]. Г. Марсель пов'язує поняття «особа», «спільнота», «реальність» в один онтологічний ланцюжок, які не виводяться дедуктивним методом, а осмислюються в їхній духовній єдності. Спільність постає особистою заангажованістю, що зумовлює утвердження особи через відповідальність перед собою та перед іншими.

Отже, феномен гідності є не лише екзистенціалом людського буття в модусі суб'єктивному – одиничного та автентичного буття (застосовуючи термінологію М. Гайдегера), а також виявляється у взаєминах між особами, як «інтерекзистенціал» (термін, який пропонує Т. Ренч). Т. Ренч трансформує поняття «екзистенціал» М. Гайдегера в поняття «комунікативний інтерекзистенціал», щоби показати, що вони є не властивостями суб'єктів, а фундаментальними рисами спільного життя, які позначають міжлюдські взаємини [168, с. 182]. До них належать: гідність, повага, персону і визнання [168, с. 261]. За Т. Ренчем, інтерекзистенціали постають структурами публічного світу дії в перспективі антропологічного універсалізму. Актуалізація людиною інтерекзистенціалів означає відтворення певних форм спільного життя у стосунку з іншими людьми. Звідси інтерекзистенціали мають «світоконститууючий статус» [168, с. 239]. Тобто їхня актуалізація у спільній практиці формує людський світ як такий та його якість у відповідних формах соціальної взаємодії у ставленні одне до одного.

Розуміючи гідність як «інтерекзистенціал», її актуалізація відбувається як на рівні індивідуальної екзистенційної практики, так і в модусі соціальному. Більше того, засаднича умова людського світу у формі спільного життя визначає гідність не лише як «емпіричну властивість ізольованого суб'єкта» [168, с. 264], а також як інтерекзистенціал людства. Це означає, що гідність не може бути обмежена до якогось певного аспекту життя чи до одної людини, а має стосунок до усього людства в цілому. Як приклад, Т. Ренч наводить вирази «гідність вчителя» або «втратити гідність як кухар». На його думку, ці вирази є категоріально хибні, позаяк виявляють партикулярність мовлення щодо етосу, що заперечує універсальність стосовно людства. Тому Т. Ренч виправляє вислови так: «втратити репутацію як кухар, свою ж гідність – як людина»; «втратити авторитет як суддя, своєї ж гідності – лише як людина» [168, с. 261]. У цьому сенсі філософ розрізняє «професійну честь» та «гідність людини»: перша обмежена професійним етосом, друга не може бути обмежена, а стосується усього людства. Розуміння гідності як комунікативного

інтерекзистенціалу дає підстави Т. Ренчу зробити таке формулювання: «Гідне життя неможливе для окремого індивіда, якщо він не розуміє себе через інтерекзистенціали людства» [168, с. 261].

Діалогічність людського буття зумовлена мовою в широкому сенсі («мова» мистецтва, жестів, кохання тощо), завдяки якій люди прилучаються до людського спілкування (світу спільного буття) та визначають свою ідентичність [194, с. 32]. Людський світ постає в процесі «мовного взаємообміну» (Ч. Тейлор) [194, с. 53]. В цьому сенсі, особливість людського буття розкривається завдяки здатності долучитися до створення «комунікаційної реальності спільного світу» (Т. Ренч) [168, с. 185]. Смысл та спільна світоглядна система координат (framework) постають онтологічними твердженнями, позаяк модерний спосіб творення смислу відбувається, зокрема, через висловлення, формулювання: «Життя отримує сенс завдяки витворенню відповідних осмислених висловлювань» [194, с. 32]. Під час розмови цінності об'єктивуються у суспільний простір, створюючи спільну комунікативну реальність.

Завдяки індивідуальній рефлексії відбувається становлення власної думки і світогляду, те, що визначає особу та стосується її суб'єктності. На основі когнітивного зв'язку із собою суб'єкт постає для себе об'єктом пізнання, отже, здійснює крок до усвідомленого буття. Однак, перебуваючи в межах «ментальної внутрішності» (В. Декомб) [73, с. 108], суб'єкт залишається невидимим для оточення. Така самість (self) є «нейтральною», «її єдиною конститутивною властивістю залишається самоусвідомлення» [194, с. 72].

У людському світі спільної комунікаційної реальності самість уможлиблюється у стосунку до інших співрозмовників в «діалогічних мережах» [194, с. 55], адже її самовизначення та реалізація відбувається через публічне висловлення. Для самовизначення через публічне висловлення В. Декомб застосовує поняття «експресивної ідентичності», яке означає «експресивні здатності індивіда, що їх він спромігся засвідчити» [73, с. 108]. Особа постає для себе одночасно суб'єктом та об'єктом свідомості: перше – у «приватних

станах свідомості», до яких «когнітивний доступ» має лише сам суб'єкт свідомості; друге «показує» себе, тобто об'єктивується, через експресивний акт висловлення своїх думок [73, с. 109]. Завдяки мові суб'єктивні смисли об'єктивуються, створюючи інтерсуб'єктивний світ.

Мова встановлює «координати життя» індивіда в суспільстві і наповнює життя значущими об'єктами [29, с. 41]. Завдяки мові суб'єктивна ідентичність перетворюється в об'єктивну, типізуючи індивідуальний досвід у термінах, які набувають сенс не лише для індивіда, а й для інших [29, с. 67]. Завдяки висловленню становлення ідентичності є водночас конструювання соціальності людини шляхом визначення позиції спілкування у стосунках з іншими: «звідки і до кого я говорю» (Ч. Тейлор) [194, с. 53]. Спільно створена комунікативна реальність формує «соціальний порядок», який створюється людиною в процесі постійної «екстерналізації себе у суспільній діяльності» [29, с. 89].

«Просторовою метафора ідентичності» (Ч. Тейлор) спонукає поглянути на особу у спосіб, як вона «розташовує» себе в просторі практичних запитань: «що є добро та зло?», «що надає життю сенс?», «як прожити гідно?». Тоді суб'єктивний зміст ідентичності розкривається у ставленні особи до себе самої, як вона оцінює себе у перспективі власного розуміння цінностей та блага в термінах самооцінки та самоповаги. Завдяки ж висловленню власної позиції особа суб'єктність особи об'єктивується, що означає стати «видимим» для суспільства, заявити про себе як про автора висловлення (мовця) і водночас суб'єкта дії (дієвця). Створення людини самої себе (суб'єктивної ідентичності) та становлення об'єктивної ідентичності, за своєю суттю, є соціальним процесом, в якому поєднується родова людська природа і її соціальність.

На основі специфічно людської здатності мовлення поняття наративної ідентичності розкриває інтерсуб'єктивність як онтологічна підстава людської гідності, яка зумовлює соціальний вимір феномену та потребу в об'єктивних умовах її актуалізації. Інтерсуб'єктивність гідності людини виявляє засадничні підстави людини як суспільної істоти: мовлення та дію в суспільстві. В даному випадку мовлення – не просто як вільне висловлення та специфічно людська

форма відповіді, а в розумінні Г. Арендт, яке має силу переконання [14, с. 36]. Лише тоді людина як суспільна істота постає реальним дієвцем у творенні спільної дійсності, актуалізуючи власну гідність та реалізуючи свій людський потенціал.

Окрім мови, інтерсуб'єктивність людської гідності виявляється у відповідальності. Загалом у західній моральній та правовій традиції поняття відповідальності постає теологічним і онтологічним фундаментом «гідності особи», яке конституює «онтологію самості» поза емпіричною детермінацією людських учинків [22, с. 83]. Зокрема ми звертаємось до поняття трансцендентальної ідеї свободи І. Канта, яке означає «абсолютну спонтанність дії як власної основи її увідповідальнення (Imputabilität)»²¹ (В 476) [97, с. 598; 99, с. 276]. Визначальне поняття в цьому визначенні – увідповідальнення (Imputabilität), яке дає відповідь на питання, хто є автором дії. А. Баумейстер тлумачить Кантове поняття увідповідальнення (Imputabilität) як «здатність відповідати за свої вчинки» [22, с. 86]. В такому розумінні виявляється, по-перше, внутрішній модус відповідальності як здатності або спроможності суб'єкта узгодити свободу та наслідки власних дій; по-друге, суб'єкт розглядається як автор учинку, тобто постає не анонімним суб'єктом, а відповідальною особою. У більш пізній праці «Метафізиці звичаїв» І. Кант вживає поряд із латинським «imputatio» німецький відповідник поняття «Zurechnung», що в буквальному перекладі означає «зарахувати» або «приписати» комусь його власну дію [244, с. 28; 22, с. 83, 86; 96, с. 136]. Таке тлумачення виражає зовнішній модус відповідальності щодо суб'єкта – приписати або зарахувати особі наслідки її дій.

Свобода та відповідальність узгоджуються в особі як самочинному суб'єкті, який здатний усвідомлювати наслідки власних дій. За І. Кантом, вчинок «приписується», або «зараховується», «інтелігібельному характеру людини», адже розум є тією причиною, що спричинила дію [99, с. 330]. На разі, не важливо, який мотив правив за визначальний у здійсненні вчинку, емпіричні

²¹ Переклад А. Баумейстера [22, с. 83]

схильності чи погане виховання. Важливо те, що відповідальність адресується розумові людини, яка усвідомлює себе та свої вчинки. Показовим є приклад І. Канта про брехню, коли провина «приписується» недбальству розуму, а не емпіричним причинам: «(...) розум розглядається як причина, що могла й мала визначати поведінку людини інакше, попри всі названі емпіричні умови» [99, с. 330]. Незважаючи на причини, які зумовили той чи інший вибір, сам вибір здійснювався завдяки розумовим здібностям суб'єкта дії.

На підставі інтелігібельного характеру чистого розуму, І. Кант визначає свободу в позитивному сенсі як «спроможність спонтанно започатковувати ряд подій», тобто розум є причиною та безумовною умовою кожного довільного вчинку [99, с. 329]. З позиції позитивної свободи, спроможність самостійно діяти та усвідомлювати наслідки власних дій – зумовлює (діє)здатність особи як морального суб'єкта. Відтак, лише такому суб'єкту можна «приписати», «зарахувати» здійснений ним вчинок, за який суб'єкт повинен нести відповідальність. Те, що в «Критиці чистого розуму» тлумачиться як спроможність самостійно починати ряд послідовних речей або станів (В 476) з опорою на безумовне (В 586) – свобода, в «Критиці практичного розуму» постає як законодавство чистого практичного розуму – автономія [22, с. 83]. Фактично, маємо справу із двома порядками: істиною (легітимація чистого розуму) до якої належить свобода та відповідальність, що разом становить ідею увідповідальнення, й повинність (легітимація практичного розуму) – автономія волі.

Кантове тлумачення відповідальності, з одного боку, відображає причиново-наслідковий зв'язок як технічний термін, з іншого – як здатність (увідповідальнення), становить онтологію самості, що виходить за межі емпіричної детермінації. Звідси зрозуміло, що особа як автор діє є той, хто, з одного боку, самостійно здійснює вчинок (свобода), з іншого – здатний відповісти за власний вчинок, тобто усвідомлює відповідальність за власні дії. Відповідальність постає підставовою сутністю особи як автономної розумової істоти.

Зовнішній модус відповідальності у мінімальному значенні (приписати особі наслідки її дій) відповідає юридичному тлумаченню поняття. Така відповідальність не обов'язково передбачає моральну рефлексію, її мінімум зумовлений усвідомленням, що за неправомірні дії присуджується покарання. Для такого редукованого юридичного тлумачення відповідальності М. Шелер застосовує поняття «осудність», яке обмежується констатацією підпорядкованості певних її дій певним актам її особистості та відображає зовнішній бік дії [222, с. 22]. Натомість відповідальність, на думку філософа, завжди є моральною, адже ґрунтується на переживаннях самої особистості через рефлексію власної самочинності у звершенні актів та морально-ціннісній релевантності [222, с. 22]. За М. Шелером, особистість завжди відповідальна за будь-які акти, що стосуються її найінтимнішого буття, але не завжди є «осудною» [222, с. 22]. І, уточнює, що «осудність» стосується людини як соціальної особи. Ці два розрізнення осудності та відповідальності згідно зі статусами людини (моральним та соціальним), має надважливе значення. Якщо брати до уваги, що осудність стосується зовнішнього боку дії, тоді судити людину можна лише за дію в її зовнішньому прояві, яка спроектована в зовнішній від особистості простір – суспільний простір. І, навпаки, за думки, наміри, настрої, чи навіть дії (але стосовно себе) людина не просто може, а є відповідальною, однак не осудною. Фактично, не можна застосувати юридичну відповідальність, що тягне за собою покарання, за особистісні переживання та думки. Натомість, моральна відповідальність ніколи не скасовується стосовно власних дій, однак є особистою сферою, а не публічною.

Порівняння двох концепцій відповідальності І. Канта і М. Шелера виявляє ще одну важливу проблему в онтології самості стосовно підстав суб'єктності особи. У практичній філософії І. Канта моральна особа визначається через здатність до процедури універсалізації суб'єктивно значимої максими на основі категоричного імперативу. Зауважмо, що завдяки процедурі універсалізації можливе оцінювати вчинок – добрий він чи поганий із позиції неупередженості. Процедура універсалізації слугує адекватним способом

узгодити індивідуальне з універсальним у експлікації конкурентної цінності в нормативну реальність. Коли ж справа стосується оцінки здійсненого вчинку, питання відповідальності, а точніше, меж відповідальності суб'єкта дії, тоді критерій універсальності норми, як загальнозначущої, має свої недоліки. На думку М. Шелера, моральне судження щодо інших повинно ґрунтуватись не на підставі загальнозначущих норм та ідеального образу, який ми самі собі створили, а виходячи із загального розуміння індивідуальної сутності чужої особистості, яке дано нам у спогляданні [222, с. 23]. Філософ схоплює важливу проблему, яка є зворотнім боком в абсолютизації загальної значущості норм. З позиції загальної значущості особу «приміряють» до ідеального образу, тим самим ніби кладуть її в «прокрустове ложе», відсікаючи усе, що не вписується в означені рами. Ось чому М. Шелер акцентує на тому, що судити людину потрібно з позиції індивідуальної ціннісної сутності особистості, тобто з позиції персонального блага, яке ніяк не збігається із загальним [222, с. 24].

М. Шелер не заперечує морального універсалізму, а звертає увагу на те, що лише на основі особистого досвіду та переживання, можливе узгодження універсального із індивідуальним, «коли кожен індивідуальний моральний суб'єкт, ціною лишень йому знаних мук, знаходить свої цінності» [222, с. 28], зсуваючи увагу від критерію загальної значимості воління на персональне благо. На думку М. Шелера, лише на індивідуальному ціннісному змісті може ґрунтуватись свідомість належного як «покликання», бути саме такою особистістю, якою вона є [222, с. 25, 26]. По суті, М. Шелер пропонує інший спосіб до універсалізації цінностей, який починається зверненням до власного розуміння блага, особистого переживання, а не з абстрактної процедури, безвідносний до унікальності кожної людини як особистості. Звідси проблема моральної відповідальності співвідноситься не з обов'язком загальної значущості, а з персональним благом – шукати своє призначення, своє місце в «моральному космосі». Саме індивідуальний ціннісний зміст підказує особі, як чинити та діяти, промовляючи в уяві «Я для Тебе» і «Ти для Мене» [222, с. 26]. Спостерігаємо інший спосіб об'єктивації індивідуального ціннісного досвіду,

промовляння створює ситуацію внутрішнього діалогу в свідомості особи як морального суб'єкта, який далі експлікується на інших через пошук взаєморозуміння. У такий спосіб М. Шелер розкриває ідею відповідальності з позиції індивідуального ціннісного змісту.

Дві концепції відповідальності І. Канта і М. Шелера засвідчують відмінні способи у конституюванні суб'єктності особи в перспективі пошуку універсальних підстав, зберігаючи унікальність особи, в опозиції безособового критерію значущості до персонального блага. П. Рікер узгоджує два критерії у своїй концепції перехресної моралі.

Перехресна структура моралі П. Рікера складається з двох рівнів на основі базових цінностей істини і справедливості. Горизонтальний рівень втілює прагнення: а) до блага; б) життя з іншими і для інших; в) життя в справедливих інститутах; вертикальний – а) телеологічний підхід, метою життя є благо (особистий вимір); б) деонтологічний підхід – де керує норма, обов'язок, формалізм, процедура (об'єктивний вимір); в) площина практичної мудрості – розсудливість як мистецтво приймати правильні рішення в ситуації невизначеності та конфлікту (інституційний рівень). На перетині горизонталі та вертикалі розташовується справедливість [171, с. 235].

У концепції П. Рікера персональне благо та дотримання універсальної норми є складовимим «діалектичного» постання самості [171, с. 235]. Перехресна структура моралі відображає поступальний рух становлення ідентичності (горизонтальна вісь) у взаємодії та завдяки взаємодії з іншими особами в умовах «справедливої дистанції», яка й зумовлює спосіб формалізації та універсалізації форм соціальних зв'язків, втілених у суспільних інститутах.

У перехресній структурі моралі П. Рікера ідея відповідальності постає у трьох фігурах справедливості відповідно до трьох рівнів вертикальної осі. На телеологічному рівні прагнення до особистого блага в умовах справедливих інститутів відповідає екзистенційному модусу людини як увідповідальненної особи. Саме екзистенційний (особистий) модус особи здатної усвідомити

наслідки власник дій зумовлює фігуру справедливості у (право)здатній особі [171, с. 235]. На деонтологічному рівні ідея увідповідальнення втілює процедуру універсалізації норми як здатність пристати на думку, де справедливість втілює неупередженість [171, с. 243]. На основі неупередженості П. Рікер тлумачить універсалізацію максими не заради самої себе вимагати універсальності, а заради того, щоби позбутися підозрливості на користь достовірності, скептецизму – на довіру [171, с. 246]. На рівні практичної мудрості фігура справедливості втілюється вже не в термінах правоздатності, а доречності [171, с. 247]. Цей спосіб справедливості втілює ідею унікальності та специфічності ситуації, для якої примус не є достатньою умовою переконання. Погоджуємось із П. Рікером, що тлумачення справедливості як доречності актуально не лише у судовій сфері, а в медичних судженнях, які стосуються питань початку або кінця життя. У справах, які безпосередньо стосуються підстав суб'єктності і людської гідності кожного окремого індивіда, об'єктивність втілена в процедурі універсалізації не розв'язує проблемне питання, адже заперечує унікальність особистої ситуації. В таких питаннях, які стосуються суб'єктності конкретної особи, сила нормативного примусу (деонтологічний підхід) не спроможна забезпечити дотримання норми, більше того, провокує суспільний спротив.

Історично усталена триада (благо, норма, справедливість) демонструє три способи застосування раціонального аргументу у практичних судженнях. Ю. Габермас дещо видозмінює зазначену триаду, виокремлюючи три типи раціональності: цілераціональність, благо, справедливість [211, с. 8]. У прагматичному дискурсі підставою раціонального вибору постає ефективність у перспективі поставленої мети або цінності [211, с. 10]. Екзистенційно-етичний дискурс формується в контексті розуміння особи самої себе (своєї ідентичності) у перспективі власного блага [211, с. 11]. Морально-практичний дискурс формується в контексті інтересів інших людей на підставі критерію неупередженого вибору [211, с. 13]. Застосування зазначених типів аргументації збігається із тлумаченням П. Рікера, однак виокремленні типи

раціональності демонструють різні способи визнання людської гідності – від партикулярного до універсального.

Відповідно до різних типів раціональності М. Лебеш інтерпретує різні способи взаємного визнання гідності. 1) Цілераціональність обґрунтовує взаємне визнання гідності на підставі утилітарного принципу вигоди, де головним мотивом постає прагматичний інтерес узгодити мету та засоби. На підставі прагматичного інтересу, особа може визнавати людську гідність за іншими особами, але навряд чи за тими, хто не становить для неї інтересу [246, с. 287]. За І. Кантом, цей тип раціональності розглядає людину як засіб у досягненні цілей, а не цінність саму по собі. У цьому тлумаченні йдеться не про моральну підставу визнання гідності, а радше про інструмент соціальної регуляції (яким може бути людська гідність), подібно до Юмового обґрунтування утилітарного підходу, коли підставою визнання постає суспільна вигода. 2) Етична раціональність обґрунтовує людську гідність заради блага спільноти, інтегруючи та зміцнюючи її. Обидва способи раціональності (прагматичний та етичний) визнають людську гідність вибірково: у першому випадку гідність визнається лише за тими, хто може бути корисний; у другому випадку – лише за членами спільноти. 3) Моральна раціональність обґрунтовує людську гідність як фундаментальну цінність людської особи [246, с. 287–288]. Саме третій тип раціональності має потенціал універсальної значущості людської гідності. У суспільній перспективі ціннісним орієнтиром для ідентичності особи постає справедливість, яка покликана узгодити особисті життєві перспективи кожного учасника дискурсу. Потреба у справедливості спонукає особу розширити дискурс від монологічного до суспільного, за Ю. Габермасом, від етико-екзистенційного до морально-практичного.

Суспільна перспектива на суб'єктивному рівні означає, що особа здійснює процедуру універсалізації суб'єктивно значущої максими (І. Кант). Як слушно зауважує Ю. Габермас, змінюється не лише характер дискурсу з монологічного на суспільний, а змінюється роль іншого суб'єкта [211, с. 27]. Процедура універсалізації буде перебувати на монологічному рівні доти, поки

особа не лише відтворить її у власній свідомості, але змінить ставлення до інших, як до рівноправних суб'єктів дискурсу, які не обов'язково будуть однодумцями. Звідси, морально-практичний дискурс передбачає визнання Іншого рівноправним співрозмовником навіть в ролі опонента. З огляду на справедливість, суб'єкти морально-практичного дискурсу у перспективі узгодження власних інтересів постають в ролі «неупереджених критиків» [211, с. 21]. Отже, три типи раціональності розкривають соціальне значення феномену людської гідності у суспільно-творчих процесах та відтворюють процес соціалізації особи стосовно визнання людської гідності за іншими на рівні: особової перспективи, для спільноти, у суспільстві.

Варто зауважити, що три типи раціональності (Ю. Габермаса) та потрібна структура справедливості (П. Рікера) втілюють три способи буття людини: моральне, юридичне, політичне. Відтак, конфлікт між дотриманням норми та турботою про особу буде мати різні розв'язання, залежно з якої позиції відбувається судження і стосовно кого – себе, іншої особи чи інституції.

П. Рікер розрізняє (1) Іншого як «Ти» на рівні діалогічної взаємодії «Я - Ти», яка актуалізується у безпосередній дружбі, та (2) Іншого у третій особі як «кожного» [171, с. 35]. Саме друге розуміння Іншого уможливило перехід від «суб'єкта здатного» до реального «суб'єкта права». За П. Рікером, моральний модус поваги, який адресований суб'єкту, перетворюється на форму визнання в статусі «суб'єкта права» [171, с. 39]. Визнання розуміється як надання реальних прав і обов'язків у суспільстві, що передбачає наявність відповідних політичних та правових інституцій. Тоді суб'єкт права у політичній дійсності втілюється у понятті «громадянина», а міжособистісні взаємини опосередковуються завдяки інституту громадянства.

Отже, виокремлені засади інтерсуб'єктивності людської гідності, відповідальності та мовлення, є онтологічними підставами особи як суспільної істоти, які зумовлюють антропологічний засновок соціально-правового дискурсу.

Розуміння відповідальності як здатності усвідомити наслідки власних дій, розкриває зміст суб'єкта гідного поваги в термінах самоповаги та самооцінки. На підставі здатності до моральної відповідальності уможлиблюється проєкція гідності у правову сферу – перетворення (діє)здатного суб'єкта, який гідний поваги на реального суб'єкта права, за яким визнаються права і обов'язки у суспільно творчих процесах.

Інтерсуб'єктивність людської гідності обґрунтовує суспільне визнання гідності за кожною особою, яке реалізується у неупередженому ставленні, завдяки опосередкуванню міжлюдської взаємодії суспільними інституціями.

Інституалізація гідності забезпечує реалізацію суспільної природи людини у праві голосу, завдяки якому особа постає активним учасником соціально-правового дискурсу у виробленні смислів, які створюють спільну політико-правову дійсність.

3.3. Інституціоналізація егалітарного концепту людської гідності

Смислоконститууючий зв'язок між гідністю та повагою розкривається в питанні самовизначення особи на рівні орієнтації її в спільноті, ширше – в суспільстві. Бути співрозмовником означає, з одного боку, мати власну позицію, з другого – «бути запрошеним до розмови», що є передумовою формування людської ідентичності [194, с. 77]. У нашому дослідженні ми стверджуємо, що здатність відповісти за себе вимагає права голосу, що скеровує проблематику ідентичності у політико-правову сферу із вимогою визнання. Відповідно, рівне визнання кожної особи зумовлює потребу у нормативному статусі людської гідності, який би втілював егалітаризм концепту та надавав реальні політико-правові інструменти для її реалізації.

Соціально-правовий вимір людської гідності інституалізується у конкретних правах в статусі громадянина. Конкретніше, інституалізація егалітарного концепту гідності як моральної вимоги рівного визнання трансформується у правосуб'єктність, яку забезпечує право голосу у статусі громадянина. Водночас моральний універсалізм егалітарного концепту гідність

врівноважує партикуляризм статусу громадянина, завдяки праву на життя, який інституалізує цінність людської особи як неповторну та незамінну.

Незважаючи на те, що сучасний дискурс прав людини, який тісно пов'язаний з егалітарним концептом людської гідності, активно формується із Загальною декларацією прав людини (1948) в поствоєнному контексті Другої світової війни, саме Декларація (1789) зафіксувала історичну зміну політико-правового статусу людини – з підданого на громадянина, безвідносно до соціального стану, титулу чи привілеїв [156, с.25]. Як стверджує Ю. Габермас, справжнім результатом Французької революції є утворення національної держави, що сприяло утвердженню нових принципів соціальної інтеграції, скасувавши традиційні станово-корпоративні зв'язки, а становлення національної свідомості відбувається у спільній практиці в статусі громадянина, завдяки реалізації громадянських прав і обов'язків. [210, с. 60].

Текст Декларації (1789) постулює природні та невід'ємні права людини та принципи, на яких здійснюється законодавство. Встановлюється обсяг природних та невід'ємних прав – свобода, власність, безпека, опір гніту, які визначають перші дві статті:

Стаття 1: «Люди народжуються і залишаються вільними та рівними у правах»;

Стаття 2: «Мета будь – якого політичного об'єднання забезпечення природних та невід'ємних прав людини – свобода, власність, безпека та опір пригнобленню» [139, с. 95].

Уже у назві Декларації (1789) присутні два означення суб'єкта права – «людина» та «громадянин», завдяки чому розрізняються природні та громадянські права. Там де мовиться про природні права (Ст. 1, 2) вживається універсальне поняття «людина», для політичних прав застосовується термін «громадянин»:

Стаття 6: «Закон є виразом загальної волі. Усі громадяни мають право брати участь особисто або через своїх представників у його творенні».

Сучасник Великої Французької революції та апологет індивідуальної свободи Томас Пейн пояснює різницю між природними та громадянськими правами, називаючи перші підставою для других, та дає наступні визначення: «Природні права – це ті права, які належать людині у її праві на існування» [139, с. 48]. До них він зараховує «усі інтелектуальні права чи права на власну думку», «всі права на особисту діяльність задля власного щастя та комфорту, якщо вони не завдають шкоди природнім правам інших». Особливість природних прав пояснюється через можливість їхнього самостійного здійснення. На відміну від природних, для здійснення громадянських прав – безпеки та захисту, «особистої сили» не достатньо: «громадянські права – це ті права, які належать людині у її праві бути членом суспільства». [139, с. 48].

Відтак зауважмо, громадянські права зумовлюють історичний поступ в напрямку національного суверенітету:

Стаття 3: «Істотним джерелом суверенності є нація. Жоден індивід, ані група людей не можуть бути наділені владою, яка явно не походить із цього джерела» [139, с. 95].

Зауважимо чи не найголовніше новоутверджене громадянське право – спільну участь громадян в законодавстві, на які вони дають згоду підкорятись:

«Закон є вираження спільної волі. Всі громадяни, особисто чи через своїх представників, мають право брати участь у його формуванні» (Ст. 6) [139, с. 96]. Отже Декларація (1789) розриває зв'язок із традицією божественного походження влади в особі монарха та декларує джерело суверенітету в нації, яка постає політичним об'єднанням людей.

Ю. Крістева захоплюється «етичною та політичною інтуїцією» редакторів Декларації (1789), які спромоглись розділити «національну сутність» людини, яка постала внаслідок історичної необхідності, та залишили «невід'ємний горизонт», який не зводиться лише до горизонту національної політичної свідомості і його юрисдикції [108, с. 200]. Дослідниця звертає увагу на присутній в Декларації (1789) дуалізм «людина» та «громадянин», що чітко розмежовує два типи людського буття – природне і універсальне (як

представника людського роду) та національне (приналежність до конкретної політичної спільноти).

Ю. Кристева стверджує, що внаслідок Французької революції постала не так вимога універсальності людей, як національних прав народів [108, с. 200]. Як доводять дослідження Г. Арендт, ототожнення ідеї прав людини із громадянством спричинило в подальшому драматичну ситуацію людей і навіть цілих народів, які опинились в статусі осіб без громадянства в ХХ ст.

Проблематика взаємності прав людини із статусом громадянина виявила себе в ХХ ст., коли явище бездержавності набуло масового характеру. Внаслідок ліквідації двох багатонаціональних держав довоєнної Європи, Росії та Австро-Угорщини з'явилися бездержавні народності, національні меншини, військові (які призивались одним урядом, а по завершенню війни цей уряд вже не існував) та біженці, які втратили статус громадянина. У зв'язку із масовістю бездержавних осіб відбулася зміна термінології з «безгромадянства» на повоєнний термін «переміщені особи»: перший термін хоча би визнавав факт втрати уряду, а тому особа підпадала під захист міжнародних домовленостей; другий – винайшли під час війни з метою ліквідувати «безгромадянство» через ігнорування проблеми у зв'язку із її масовістю [15, с. 328]. Г. Арендт наголошує на тому, що саме явище бездержавності спричинило появу концентраційних таборів та таборів для інтернованих осіб, позаяк не було уряду який би захистив цих осіб [15, с. 338]. Отже, із втратою національних прав автоматично втрачались права людини.

Наголосімо, проблема бездержавності засвідчила, що в історичній дійсності, права людини як природні права не зумовлюють, а залежать від громадянських прав, відтак позбавлення статусу громадянина автоматично позбавляє людину її природних прав.

Г. Арендт, аналізуючи стан бездержавних осіб, визначає декілька ключових складових безправності: 1) втрата домівки, яка в нових обставинах означала не просто втрату соціального середовища, а саму можливість знайти

нову домівку; 2) втрата урядового захисту, що спричинило втрату правового статусу не лише у власній країні, а в усіх інших [15, с. 343–344].

Г. Арендт пояснює безправ'я як «позбавлення місця у світі», що «робить думки значущими і дії результативними». Безправних осіб «позбавлено не права на свободу, а права на дію; не права думати що заманеться, а права виражати свою думку». Своїм життям вони зобов'язані «благочинству», а «не праву», «бо не існує законів, які би змусили нації їх годувати; свобода пересування, якщо вони її мають, не дає їм права на постійне місце проживання»; «свобода думки – це свобода блазнів», адже вони нічого не важать [15, с. 346 – 347]. У такий спосіб Г. Арендт вказує на потребу самовираження людини всередині суспільства, через яке людина виокремлює себе із собі подібних. Її дослідження засвідчили, що в результаті цивілізаційного поступу в світі об'єднаного соціальними зв'язками, втрата громадянства позбавляє людину ставлення інших людей до неї як до людини. Позаяк саме через своє самовираження, людина стає людиною, а через свої розумові здібності є не тільки біологічною істотою, яка потребує лише їжу та даху над головою, а також – суспільною. Завдяки діяльності людина долучається до світу людей, тому права, які історично називаються основними або природними, без можливості дії та самореалізації недостатні для захисту людської особи та її гідності.

Г. Арендт виявляє суспільний вимір прав людини та політичну сутність людської особи, яка поза спільнотою не визнається повноправною особою. Фактично, історичні події спричинені людиною, спростували обґрунтування прав людини на підставі її універсальної природи [15, с. 350]. Припускаємо, що це уможливилось тому, що права людини розумілись не як індивідуальні права, а як права нації. Тобто приналежність до політичної спільноти, або виключення з неї, зумовлювали природні права, а відтак актуалізацію людської особи.

Г. Арендт стверджує, що права людини і людська гідність не повинні залежати від спільнот, а мають залишатись навіть тоді, коли людську істоту вигнали б з людської спільноти [15, с. 348]. Отже Г. Арендт виявляє хиби у

зв'язку прав людини із національною державою, які помітні в нових історичних умовах на ґрунті бездержавності. Як бачимо, громадянський партикуляризм поглинув одиничного індивіда поза політичною спільнотою. Права людини, які мали б захистити людину поза політичною спільнотою, виявились недієздатними, позаяк ототожнювались із правом нації, а не індивідуальним правом особи.

Ю. Кристева розрізняє зміст та принцип прав людини. Історично, зміст прав людини формується на основі понять «свобода», «власність», «верховна влада» (Ст. 1 в Декларації (1789)), що втілюють абстрактний концепт людської природи. Однак принцип прав людини є поза історичними, не залежить від історичного суспільства, а відтак модифікує значення прав людини відповідно до вимог часу. Принцип прав людини, який вона називає, є «універсальна гідність» як «символічне поняття людяності», яке виходить за межі локального – національного або ідеологічного [108, с. 203]. Розрізнення Ю. Кристевой історичності змісту та позаісторичності принципу прав людини має високе значення, позаяк це розрізнення убезпечує від редукції людської особи до певного образу або еталону.

Присутня в Декларації відмінність між «гуманністю» і «громадянством» підтримує вимогу гідності людини [108, с. 204], яка опинилась під загрозою в ХХ ст. унаслідок масового явища втрати громадянства. Водночас Г. Арендт виявляє діалектичний зв'язок прав людини із громадянськими правами, який демонструє залежність людської гідності від політичного статусу у суспільному житті. Ця залежність походить від найістотніших характеристик людського життя – здатності мовлення та людських взаємин [15, с. 347]. Власне, Г. Арендт акцентує на суспільній природі людини, коли говорить про втрату прав, що означає втратити «значущість мови», «право на дію» та «спільноту», водночас «не втрачаючи своєї сутнісної якості як людина, своєї людської гідності» [15, с. 348]. В зазначених умовах (полону, концентраційних таборів та таборів для інтернованих осіб) гідність виявляється у внутрішній свободі «обирати власне ставлення до будь-яких наявних обставин» (В. Франкл), у «зрілості» не

втрачати власні сенси (І. Козловський) [206, с. 65; 106]. У цьому разі спостерігаємо особистий вимір гідності, який реалізується в самоопануванні особи, мужньо витримувати складні життєві обставини, та слугує внутрішнім джерелом продовжувати і віднаходити сенс життя, коли не має об'єктивної змоги змінити обставини. Однак поза табірними умовами суспільна природа людини вимагає визнання людської гідності, що означає залученість до суспільних справ.

Особливий зв'язок між дією та суспільним буттям міститься ще в Арістотелевому визначенні людини як суспільної тварини (*zōon politicon*), яка окрім приватного життя, реалізує себе у житті політичному (*bios politikos*). Політичний спосіб життя (тобто суспільний) означає діяльне життя та вказує на спосіб людських взаємин на основі свободи, де мовлення стає політичною дією, тобто засобом переконання, на противагу до німого насилля [14, с. 26, 36]. Ця політична свобода цілком відмінна від внутрішньої свободи, яку Г. Арендт називає «духовним притулком» від зовнішнього примусу, позаяк це внутрішнє почуття не має зовнішнього вияву і тому політично нерелевантне [17, с. 154]. Натомість, політична свобода полягає у спроможності діяти, де свобода не мета, а стан існування вільної людини, до того ж спільно з іншими. У такому разі зв'язок політики і свободи розкривається у створенні «публічно організованого простору», в якому свобода втілюється в суспільній діяльності [17, с. 172].

Г. Арендт свідома того, що суспільна діяльність не єдина сфера, де можуть втілитись вищі прагнення людини. Слушність її думки розкривається в тому, що унікальність індивіда виявляється серед людей, завдяки діяльності, а не в «абстрактній нагості буття людини» [15, с. 347]. Тому вільне життя – це діяльне життя, позаяк в діяльності людина реалізує специфічно людське буття, суспільне. Досвід людей у концтаборі змусив відчути знеособлення «голого існування», коли в людини більше нічого не залишилось, окрім власного голого тіла та номеру замість ім'я [206, с. 31].

Коцепт «голоного життя» у політиці є предметом дослідження Д. Агамбена, без якого годі зрозуміти небезпеку перетворення сучасних парламентських демократій у тоталітарні держави. Нерозрізнення двох станів буття людини *zoé* (життя як таке, спільне для усіх живих істот) та *bios* (спосіб життя, притаманний лише людині і серед людей), а точніше, редукція буття людини до біологічного життя («голоного життя»), уможливило появу «нової політики» націонал-соціалізму Третього рейху та сучасного тоталітаризму як такого, яку Д. Агамбен, наслідуючи М. Фуко, характеризує терміном *біополітика*.

Біополітика встановлює зв'язок між політикою та життям, де біологічний факт є водночас політичним. Біополітика заперечує Арістотелеву традицію розуміння політики на основі того, що людина, окрім того, що має живе буття, яке споріднює людський рід з усіма іншими живими істотами, водночас відрізняється від інших живих істоти здатністю жити та створювати суспільство (політику). Д. Агамбен стверджує, що біополітика ХХ ст. піднесла «голе життя» на рівень провідного критерію політичних процесів та створила новий суб'єкт політики – «тіло»: новий суб'єкт політики – це не є вільна людина з її прерогативами і настановами, і навіть не просто *homo*, а *тіло, corpus*» [1, с. 158]. Науковець вбачає першу фіксацію «голоного життя» як нового суб'єкта політики в англійському законодавчому документі *Habeas Corpus Act* (1679), про доставлення затриманого до суду [1, с. 157]. Цей документ вважається основою сучасної демократії, позаяк обмежував всевладдя короля та чиновників, забезпечуючи недоторканність арештованого. Однак унаслідок політико-юридичної фіксації нового терміна *тіло*, як наполягає Д. Агамбен, зародження європейської демократії на противагу абсолютизмові відбувається на ґрунті «голоного життя» (*zoé*) замість громадянського (*bios*), а в добу Нового часу стає політичною метафорою для означення політичного об'єднання людей в державу [1, с. 157].

Наступна фіксація «голоного життя» відбувається у перших Деклараціях про права людини ХVІІІ ст., які включають природне життя в «політико-юридичний порядок національної держави» [1, с. 162]. Історична політико-

правова зміна статусу підданого на статус громадянина не лише фіксує зміну форми правління з абсолютистської монархії на демократичну республіку на основі свободи та рівності перед законом, а також встановлює факт народження як принцип державного суверенітету [1, с. 164]. Тобто в основі нової політико-правової структури новоутворених націй-держав постає, як стверджує Д. Агамбен, «голе життя», «факт народження» замість «вільного і свідомого політичного суб'єкта» [1, с. 164]. Більше того, на його думку, новопостале громадянство не втілює принцип егалітаризму (рівності перед законом), а встановлює «статус життя як джерело і підставу суверенітету», тобто визначає учасників суверенітету [1, с. 165]. Зауважимо, що таке тлумачення зміни статусів підданства на громадянство цілком розходиться з думками філософів просвітників та політичних діячів, які створювали перші демократичні конституції, адже саме статус громадянства мав забезпечити цього «вільного і свідомого політичного суб'єкта» від правового всевладдя монарха, політичного обмеження станового суспільства та свавілля чиновників. Варто врахувати, що Д. Агамбен, так само як і Г. Арндт, здійснює інтерпретацію суспільно-політичних змін XVIII ст. на основі досвіду тоталітарних режимів нацизму, фашизму, сталінізму XX ст., коли засади політико-правових змін втілились у радикальному способі тлумачення, хто гідний вважатись громадянином, а хто – ні. Не можна заперечити історичний зв'язок національної держави та демократії, який навіть у XVIII ст. ґрунтується на подвійному розумінні нації як: (1) родовому об'єднанні та (2) об'єднанні демократичної волі», і тоді ж ця відмінність поступово зникає [17, с. 213]. Проблема, на яку вказує Д. Агамбен, полягає в тому, що принцип народження та принцип суверенітету, які були розведені в домодерному часі, в XX ст. тоталітарних режимів збігаються в один. Останнє призводить до того, що принцип народження як втілення «голоного життя» постає критерієм виключення із суспільства через те, що витісняє буття людини як політичної особи.

Політика націонал-соціалізму інструменталізувала людську особу у спосіб, що людей оцінювали як «живий ресурс» в економічних термінах.

«Політизація» біологічного життя спричинила трансформацію політичного горизонту: метою «нової політики» було «встановити баланс живих цінностей народу» і взяти опіку над «біологічним тілом нації» [1, с. 184]. За Д. Агамбенем, політизація біологічного життя як головного надбаня держави зумовила головне її призначення – створення та турботу про «народне тіло» [1, с. 187]. У такому розумінні державна опіка над здоров'ям та життям людини здійснюється в ім'я народного тіла, а не з турботою про індивіда. Новим у політичному процесі націонал-соціалізму є не так принцип переваги колективу над індивідом, а тлумачення політичних питань з позиції біології та економіки і, як наслідок, застосування тих методів у досягненні політичної мети держави.

Біополітика націонал-соціалізму вимірювала людське життя в економічних категоріях у справі «раціоналізації людської економіки, в якій народне здоров'я постає головною умовою економічної рентабельності» [1, с. 185]. Саме у перспективі позитивної функції біополітики, яка виявляється у «турботі» держави про життя громадян, Д. Агамбен виявляє політичний характер законів, ухвалених в перші місяці правління Гітлера, які зобов'язували до стерилізації хворих із спадковими хворобами; забороняли шлюби із особами, які мають спадкові хвороби [1 с. 189]. Зокрема до них належить масова «Акція Т4», офіційна програма евтаназії нацистської Німеччині, яка розпочалась 18 серпня 1939 р. і була спрямована на виключення певних груп людей з німецької національної спільноти спочатку через примусову стерилізацію, а згодом фізично знищуючи індивідів із фізичною або ментальною інвалідністю, чие життя було оцінене як таке, що «неварте життя». У перспективі біополітики на основі принципу «голоного життя» постав політичний концепт «життя не варте життя» внаслідок симбіозу економічного та медичного підходу у ставленні до людини, що обернулась «танатополітикою» (Д. Агамбен) [1, с. 190].

Політика, яка редукує розуміння людської особи виключно до «голоного життя», відмовляє людині в реалізації інших буттєвих форм. Більше того, така редукція людського життя виключно до біологічних процесів нівелює підставові зсади людської особи, які обґрунтовують цінність людського життя

як такого, унікальність кожної людини на основі смислоконститууючої здатності та підважує визнання людини як розумної істоти. Політизація життя радикальна у своїй тотальності, адже домінує над іншими способами виявлення людського буття, зокрема розмиває межі між приватною та публічною сферами людини. Як доведено раніше, людська особа здатна до відповідальності, яка починається з особової (етичної) сфери, і слугує підставою здатністю для перетворення у суб'єкт права. Саме на основі відповідальності людина усвідомлює свою співпричетність та здатність жити в суспільстві серед людей як мисляча істота, а не лише як факт біологічного життя, останнє є анонімне за своєю суттю.

На відміну від біополітики, політична концепція особи передбачає засновок, що «особою є будь-хто, хто може бути громадянином, – тобто той, хто є членом суспільної кооперації в усій повноті життя» (Дж. Роулза) [249, с. 809]. Дж. Роулз виокремлює три аспекти у політичному тлумаченні особи як громадянина. Перший аспект в розумінні вільного громадянина передбачає, що громадяни мають моральну здатність мати певну концепцію добра. Тобто джерело концепції добра походить від громадян, які можуть її змінювати шляхом розмірковувань та раціонального обґрунтування відповідно до вимог часу [249, с. 815]. Другий аспект у розумінні громадян як вільних осіб виявляється в усвідомленні самих себе суверенним джерелом обґрунтованих вимог [175, с. 817]. По суті, це визначати себе суб'єктами прав людини, що відповідає конституційному режиму – громадяни самостійно визначають концепцію блага. Третій аспект полягає в їхній здатності нести відповідальність за свої цілі, що впливає на оцінювання їхніх вимог [175, с. 817]. Дж. Роулз пропонує розглядати концепцію громадян як вільних та рівних осіб не як моральний ідеал, призначений для регуляції усього життя, а політичний ідеал, який закладає основи базової політичної структури суспільства [175, с. 819]. У такий спосіб уможлиблюється співіснування конфліктних поглядів на добро в умовах конституційної демократії з метою досягнення вільної згоди шляхом публічного обговорення та міркування.

Дж. Валдрон, подібно до Г. Арендт, вбачає зв'язок людської гідності і громадянства, беручи за основу Кантове поняття «гідність громадянина» [244, с. 171]. Головні твердження І. Канта, які поєднують людську гідність із статусом громадянина, наступні:

1) підставу людської гідності становить законодавча здатність раціонального суб'єкта в царстві цілей [93, с. 190];

2) визнання за іншими раціональними суб'єктами здатності до всезагального законодавства є гідність [93, с. 188];

3) раціональний суб'єкт як самосуца мета здатний «брати участь у всезагальному законодавстві» [93, с. 188], тобто піднести індивідуальне до універсального. Дж. Валдрон тлумачить перелічені твердження І. Канта про гідність людської природи як потенційного громадянства, адже законодавча здатність та здатність особи жити з іншими, підкоряючись спільно встановленим законам, які за своєю сутністю є громадянськими здатностями, присутні ще в до-політичній дійсності (моральній сфері) [262, с. 331]. Зауважмо, що актуалізація потенційних здатностей відбувається у політико-правовій сфері, коли особа постає не лише в ролі суб'єкта моральної дії, а як правоздатна особа в статусі громадянина. З огляду на суспільну природу людини, видається слушним твердження Дж. Валдрона, що «людська гідність значною мірою²² є (потенційним) громадянством». Тобто у статусі громадянина, людина може реалізувати себе як суспільна істота, актуалізувати свою гідність у політико-правовій сфері. Гідність у такому разі означає мати право голосу у статусі громадянина, який залучений у законотворчий процес держави. Поняття Дж. Валдрона «гідність громадянства» характеризує нормативний статус гідності, який позначає «один із можливих способів реалізації людської гідності» особи як суспільної істоти (*курсив мій – Т. П.*) [262, с. 331, 340]. Застосовуючи поняття «гідність громадянства», Дж. Валдрон розуміє особу в політичному сенсі як індивіда в суспільстві конкретної держави, а не як представника людського роду. У концепції громадянства Дж.

²² ...in large part.

Валдрона провідна теза стосується не якості громадян, а скоріше передбачає функціональний підхід у тлумаченні статусу громадянина, який надає можливості реалізації у суспільстві, тобто актуалізувати суспільну природу людини.

Суб'єкти в статусі громадянина розглядаються не лише як такі, на які скерована державна влада, а й постають в ролі активних уповноважених членів політичної спільноти, перед якими звітує уряд [262, с. 335]. Звідси постає обґрунтування інституалізації суб'єктності особи у праві голосу, який реалізує суспільну природу людини у спільній участі у законотворчому процесі. У статусі громадянина відбувається актуалізація потенціалу людської гідності як діяльно-змістовної та смислоконституюючої сутності особи у конструюванні політико-правової дійсності. Інститут громадянства із правом голосу дозволяє враховувати історичність потреб та соціокультурний контекст суспільства у формуванні актуальних суспільних політик, які визначають громадяни, суб'єкти політико-правового дискурсу. Відтак, найбільш придатним гарантом у забезпеченні нормативного статусу гідності постає конституційна демократична держава. Водночас універсалізм ідеї людської гідності покликаний нагадувати про партикуляризм сфери значущості статусу громадянина, який обмежується суб'єктами певної держави. Саме тому право на життя як спосіб самовизначення та онтологічна засада іншості особи постає врівноважувальним інституційним статусом громадянства у праві голосу.

Отже універсальність людської гідності походить від природи. Людина має гідність лише тому, що вона належить до людського роду. Гідність як діяльно-змістовна структура свідомості зумовлює універсальну, безвідносну цінність кожної особи у її потенційних здатностях. Однак реалізація людської гідності, яка відбувається завдяки актуалізації потенційних здібностей, відбувається в штучно створеній дійсності, політичній сфері, де особа постає в статусі громадянина.

3.4. Гідність в сучасному українському суспільно-політичному дискурсі

У демократичних суспільствах тонка межа переходу від закону до державного свавілля стосується проблеми обмеження повноважень виконавчої влади, по-перше в контексті проблематики визначення меж втручання у приватну сферу індивіда; по-друге, нівеляція суспільної ролі індивіда як громадянина. Найбільш резонансними в Україні стали «Закони 16 січня» (2014), які обмежували громадянські свободи і були ухвалені з порушенням законодавчої процедури, чим також спричинили суспільні та політичні зміни (2013 — 2014 рр.), та новітні карантинні обмеження для протидії пандемії COVID-19, які викликають суспільні занепокоєння через обмеження прав фізичних і юридичних осіб (що, в принципі, допускається в разі надзвичайного стану) і створюють виконавчій владі умови для зловживання повноваженнями (згідно з висновком «Харківської захисної групи» від 07.04.2020). Наведені зловживання свідчать про те, що в українському суспільстві верховенство права та законність дій уряду є предметом плутанини як для громадян, які вимагають законного порядку, так і для виконавчих органів влади, котрі перебирають на себе повноваження застосовувати примус стосовно окремого індивіда.

Стрижневий принцип верховенства права покликаний стримати владу держави над особою: «Жодна людина не може зазнавати покарання, окрім як у випадку явного порушення закону» (А. Дайсі) [63, с. 152]. Інше формулювання того ж положення відоме як принцип свободи: «дозволено все, що не заборонено законом» [63, с. 152]. Верховенство права регулює стосунки між особою та державою на користь цінності людської особи та її свободи.

У доповіді Венеційської комісії «Про верховенство права» (25–26 березня 2011 р.) із покликанням на низку міжнародних документів ОБСЄ, Ради Європи, Європейського суду з прав людини, конвенцій ООН, зазначено, що «верховенство права не зводиться лише до формальної законності, яка забезпечує правильність та узгодженість процесу творення і впровадження в життя демократичного ладу, а означає також і справедливість, засновану на

визнанні та повному сприйнятті людської особи як найвищої цінності та яку гарантовано інститутами, що забезпечують рамки для її як найповнішого вираження» [62, с. 173] . Тому демократія визнається невід'ємним елементом верховенства права. Серед заходів, які сприяють зміцненню верховенства права, звернімо увагу лише на деякі: «право на юридичну допомогу та повагу прав людини стосовно осіб, що перебувають під вартою; запобігання катуванням чи жорстокому, нелюдському поводженню чи покаранню, що принижує людську гідність,» [62, с. 174].

Концепція верховенства права ґрунтується на розрізненні закону і права. Суть верховенства права полягає в тому, щоби уникнути втручання держави у приватну сферу особи і її власності, доки особа не порушила загального правила (Ф. Гаєк). І навіть якщо таке порушення стається, ставлення до особи повинно бути із дотриманням прав людини, правом на юридичну допомогу, незалежний суд із дотриманням процесуальних процедур. Ф. Гаєк визначає верховенство права як таке, що це не влада конкретного закону, а метазакон або політичний ідеал (Ф. Гаєк) [45, с. 162]. Згідно із філософом права, закон у своїй суті повинен бути: 1) гранично абстрактним, без покликання на конкретні особи, місця, об'єкти; 2) із довготривалою перспективою; 3) відомий та очевидний; 4) рівний для всіх, тобто застосовуватись однаково для всіх, зокрема до тих, хто керує; 5) із врахуванням складової незнання, а не певності щодо людських справ [45, с.213, 215]. Останнє обґрунтовує застосування здорового глузду в законотворенні та застосуванні закону на практиці. Ф. Гаєк наголошує, сам факт прийняття закону відповідними законодавчими структурами не є умовою керування верховенства права: окрім джерела походження закону, наголошується на важливості того, що втілює закон – принцип чи конкретний припис [45, с. 216]. В останньому випадку закон стає інструкцією, специфічною командою, отже, інструментом гноблення. Важливим є висновок філософа, що закон не повинен встановлювати порядок, а тільки створювати умови, за яких може утвердитись чи відродитись організований порядок. Складно не погодитись із такою думкою, адже саме в

такому розумінні закон справді спрямований на регуляцію стосунків між особами або особи із державою, аніж на безпосереднє втручання у спосіб прийняття рішень індивіда, тобто втручання в його приватну сферу або навпаки, у суспільних справах, нехтування думкою громадян. Закон в такому розумінні постає умовою свободи.

Власне, проблема полягає в ототожненні верховенства права та законності дій уряду, або закону і права. Загроза такого ототожнення полягає в тому, що будь-який закон, який прийнято законодавчим органом, не може бути визнаний як несправедливий. Відтак створюються легітимні підстави для державного свавілля та усуваються будь-які можливості обґрунтувати недоцільність закону з позиції «закон для людини, а не людина для закону». Законність у цьому випадку не передбачає критерію справедливості чи принципу свободи, а «зводить нормативну силу права до примусу, а природу права – до закону» (С. Максимов) [63, с. 152]. Саме в такому розумінні «панування закону» та необмежені повноваження примусу реалізовувались радянською державою. При тому, державний режим обґрунтовано був законним, а держава — правовою, адже законодавчий процес і діяльність органів державної влади відбувались згідно із порядком, передбаченим законодавством. Ще на початку становлення радянської правової доктрини її сучасники зауважили (А. Маліцкій, 1929 р.), що в її основі принцип, протилежний до цінності особи, як-то в концепції верховенства права, натомість свобода особи зумовлювалась інтересами пануючого класу із принципом «те, що не дозволено, не дозволено», або інакше «заборонено все, що не має спеціального дозволу» [45, с. 512]. Загалом формування «єдино вірної» офіційної доктрини права в СРСР завершується у 1938 р., в якій право і закон ототожнюються (Ю. Тополь) [200, с. 27]. Лише у 1988 р. на ХІХ Всесоюзній конференції КПРС прийнято резолюцію «Про правову реформу», яка передбачала оновлення законодавства на підставі принципу верховенства права «дозволено все, що не заборонено законом» [200, с. 28].

Варто зазначити, що в Конституції України (ст. 8) визнається та закріплюється дія принципу верховенства права. Водночас в українській правовій доктрині принцип «верховенство права» розглядається як «верховенство матеріального права», «норм права», «законодавства» як такого, що встановлюється державою (С. Головатий) [52, с. 89]. Відтак, простого ухвалення закону чи проведення реформи для їх втілення недостатньо. Необхідне суспільне обговорення для вироблення спільного консенсусу.

Проблематика ототожнення верховенства права та законності, нехтування ролі громадян у суспільно-творчих процесах, зокрема у визначенні стратегічного політичного курсу, оприявилась у 2013 році у громадянському виборі державного політичного курсу євроінтеграції. Тодішній уряд перевищив повноваження, нехтуючи політичною участю громадян, коли миттєво без суспільного обговорення змінив політичний курс на протилежний, а пізніше застосував зброю проти громадян, які вийшли висловити незгоду із діями уряду. Фактично, такі дії уряду можна оцінити як державне свавілля, позаяк урядовці та посадові особи із легітимними інструментами примусу, застосували та перевищили свої повноваження щодо громадян, трактуючи закон як «інструкцію», припис одної посадової особи, всупереч верховенству права. Принцип верховенства права застерігає від свавілля уряду чи одної посадової особи на основі засновку «відкритого суспільства», який передбачає прозорість урядових рішень в тому сенсі, що «механізми й принципи повинні бути добре відомими і досяжними для загального розуміння та критичного розгляду» [36, с. 86]. Нехтування політичною участю громадян означає заперечити суспільну сутність людини, адже їхні голоси вважаються таким, що не мають значення.

У концепції громадянства Дж. Валдрона, активне громадянство протистоїть явищу «урядового утилітаризму», яке під егідою секретності посадові особи використовують, обґрунтовуючи перевищення владних повноважень [262, с. 342]. Натомість, активне громадянство ґрунтується на принципі прозорості та організації публічних обговорень для обґрунтування «секретності» державних питань такого штибу із скеруванням до

уповноважених експертів. Як наголошує Дж. Валдрон, статус громадянства передбачає якість зв'язків між державою та громадянами [262, с. 334]. Ця якість виявляється у підзвітності уряду, а політична участь громадян у такому разі передбачає ставлення до них як до суб'єктів, спроможних виробити власну думку у суспільних питаннях. Відповідно, нехтування принципом прозорості, означає «образу громадянської гідності» [262, с. 334]. Іншими словами, держава ставить під сумнів не розумові здібності особи, а нівелює її політичну спроможність.

На нашу думку, непрозора політика та різка зміна політичного курсу у 2013 році, викликали суспільний спротив саме тому, що з одного боку, уряд заперечив громадянську сутність людей, з іншого – громадяни усвідомили себе правоздатними особами та активними дієвцями у політичному процесі, чия суб'єктність була скасована у силовий спосіб з боку уряду. Фактично, суспільно-політичні події 2013 – 2014 рр. продемонстрували релевантність подвійної природи людини в значенні Д. Агамбена, і головне, неприпустимість редукції суспільного буття людини до біологічного. Небезпека тотальності Агамбенового концепту «голоного життя» у політиці не є справою минулого, навпаки набуває що більшої актуальності в контексті демократичної більшості, яка обирає популістичні партії. Відмінність між тоталітарними та демократичними режимами в експлуатації концепту «голоного життя» ґрунтується на співвідношенні приватної та суспільної сфери. Перші тотально заангажовують особу в політичну діяльність позбавляючи приватної сфери (система праці в РСРС, регламентоване дозвілля під час італійського фашизму), другі спричиняють тотальність приватного над публічним, індивідуальних свобод над суспільними обов'язками [1, с. 155]. Якщо у минулому, особа оцінювалась як «гвинтик механізму», яку позбавляли політичної свободи вибору, то людина сучасних демократій самостійно втікає у «добровільне рабство» (Дж. Агамбен) через самоусунення від самоврядування, обираючи модус «атомізму» (Ч. Тейлор), замість автономії волі. У сучасному суспільно-політичному дискурсі, зокрема в Україні, політична свобода, а з нею особиста

відповідальність розчиняється у деперсоналізованих висловах «влада», «звичайні люди».

Варто зауважити, що подвійність людського буття постає політичною проблемою, яка загрожує життю та людській гідності окремого індивіда тоді, коли абсолютизується один із двох буттєвих модусів людини. Досвід концтабору із практиками знеособлення людини, підкреслив важливість життя як дару, який втрачає свою цінність, щойно його оцінюють як один із видів ресурсів. На думку Л. Сафонік, життя набуває змістовності та повноти сенсу, завдяки ціннісному досвіду особистого «переживання екзистенції», в якому «сполучаються сенсо-розуміння людини зі смислами буття» [177, с. 134]. У такому розумінні, сенс життя не тотожний меті та цілі життя, останнє інструменталізує людську особу. Відтак, смислоконституювання, яке ми раніше визначили сутністю людської гідності, та цінності в особистому пережитті визначають сенс життя.

Як зауважує Д. Агамбен, апорія сучасної демократії в тому, що пошук свободи та щастя відбувається в просторі «голого життя» [1, с. 18]. Проте, цінності життю надає особистий осмислений досвід та діяльність. Як вже зазначалось, феномен людської гідності як діяльно-змістовної структури особи, зумовлює смислоконституюючу сутність людини та концептуалізується у праві голосу. Право голосу та політична участь дозволяє реалізувати людський потенціал у виробленні суспільних цінностей, долаючи знеособлену тотальність «голого життя». У такому ракурсі, події «Революції Гідності» мають виняткове значення в утвердженні феномену гідності в українському соціально-правовому дискурсі. Тому значення Майдану 2013 року більше, ніж вираз громадянської позиції на підтримку євроінтеграції України, хоча це стало передумовою протестного руху «Революції Гідності». Для учасників Майдану «матеріальні цінності», «як особиста влада, конформізм, багатство та гедонізм» поступились цінностям «самовираження та служіння суспільству» (Н. Отріщенко) [75, с. 13]. Громадянський спротив засвідчив потребу у концепті політичної сутності особи, який увиразнив усвідомлену потребу в

реальній політичній суб'єктності громадян України та важливість суспільного модусу буття особи.

Практика солідарності під час «Революції Гідності» підтверджує тлумачення гідності як комунікативного інтерекзистенціалу (Т. Ренч), в розумінні її як смислоконституючої здатності в усупільненні, тобто створенні суспільства «комунікативної реальності», та в «горизонті смислових проєктів» людини [168, с. 222]. Подвійність людського буття із редукцією до «голого життя», яку аналізує Д. Агамбен, Т. Ренч розглядає як опозицію між буттям та належністю, фактичністю та нормативністю [168, с. 222]. На думку Т. Ренча, зазначена опозиція знімається у перспективі питання про смисл життя, який є типово людським образом життя, і уможлиблюється завдяки автономії та комунікативної солідарності [168, с. 223]. Більше того, збагнути сенс автономії можливо через комунікативні форми спільного життя, інакше, стверджує Т. Ренч, її складно відмежувати від «самовпевненості, зверхності, фантазій всемогутності, що приховують почуття меншовартості і сваволі як деформацій» [168, с. 230]. Інтерекзистенціальний аналіз Т. Ренча обґрунтовує автономію та комунікативну солідарність, які «конституують» людський світ та життєві ситуації, і зумовлюють громадянську відповідальність.

Громадянська відповідальність у суспільно-політичних процесах виявляється у різний спосіб для посадових осіб та громадян. Для перших, громадянська відповідальність стосується оприлюднення публічної інформації, як саме подається той чи інший факт, і якою мірою він маніпулює суспільною думкою. Для других, громадянська відповідальність пов'язана із мірою залученості у суспільно-політичні процеси. Зауважимо, що право голосу належить до конституційних прав громадян, що зумовлює державну політику як справу «голосуючої більшості» та може спричинити цілком «легальні» утиски меншості [165, с. 196]. Тому, громадянська відповідальність, а з нею пошук вектору розвитку демократичних інституцій повинен зважати на два вагомих фактори: 1) демократичне суспільство – це суспільство різних людей, які відрізняються одне від одного; 2) завдяки праву голосу, більшість

безпосередньо впливає на життя людей які не поділяють думки більшості та не подібні до неї [136, с. 9]. Як наслідок, важливим чинником у формуванні громадянської відповідальності постає підсилення гуманітарної освіти для виховання осіб із правом голосу.

В контексті осмислення подій Майдану, І. Бекешкіна виокремлює характерну рису, яка свідчить про громадянську відповідальність учасників протестного руху, яка виявилась в просвітницьких практиках та вуличній творчості, зокрема був створений Відкритий Університет Майдану, а у своїй повсякденній практиці Майдан «витворив нові слова і поняття» [75, с. 14]. Н. Трач на основі проаналізованих гасел «Революції Гідності» стверджує, що для суспільно-політичного протесту «більш характерними були слогани із персональною відповідальністю та солідарністю, аніж звинувачення в усіх бідах політиків» [201, с. 57]. На думку дослідниці, це свідчить про зрілість громадянського суспільства в Україні й бажання українського народу впливати на політичні процеси в країні.

Треба зазначити, що кардинальну зміну зовнішньополітичного вектору з євроінтеграції в бік Митного союзу у 2013 році уряд обґрунтовував виключно на економічних засадах макроекономіки. Зауважимо, що такий підхід певною мірою суголосний концепту «голоного життя», адже економічний добробут держави враховує лише матеріальні ресурси та блага, які заступають інші складові для гармонійного суспільного буття людини. Водночас, увага лише на економічне зростання, нехтуючи культивуванням суспільних цінностей, які би сприяли становленню відкритого суспільства, підважує майбутнє демократії. В контексті подій Майдану, Я. Грицак зазначає, що «господарське зростання не буде сталим, якщо не приділяти увагу гуманітарним чинникам (культурі у найширшому значенні)» [56, с. 80]. Цей погляд суголосний парадигмі людського потенціалу, яку захищає М. Нусбаум, на противагу моделі економічного зростання держави. Дослідниця не заперечує важливість розвинутої економіки, але наголошує, що сильна економіка – це спосіб досягнення цілей, а не самоціль, головна мета – це стабільність демократичних інститутів [136, с. 11]. Важливим

видається те, що парадигма розвитку людського потенціалу: 1) зосереджується на можливостях або потенціалі, який має кожна людина, і які зумовлюють її життя, здоров'я, фізичну недоторканість, політичну свободу, участь в політичному житті і політичне просвітництво; 2) визнає людську гідність, яка є невідчужувана, та має поважатися суспільними законами та інститутами; 3) будь-яка країна не повинна допускати думки, що громадяни є безправні, а розробляти стратегії, які визначають мінімальне значення прав громадян в кожній сфері життя [136, с. 17].

Парадигма розвитку людського потенціалу може реалізуватись лише за наявності відповідних суспільно-правових інститутів на основі верховенства права. Водночас ефективне забезпечення принципу верховенства права може відбуватись в умовах демократичного устрою із розподілом гілок влади на законодавчу, виконавчу, судову та коли ідеал влади закону стане «стійким елементом громадської думки» (Ф. Гаєк) [45, с. 212]. Соціально-правовий дискурс із появою поняття «Революція гідності», на думку С. Пролєєва, засвідчила прагнення зафіксувати не лише «інтенцію протестного руху на повалення авторитарного політичного режиму» та «європейський вибір» у сенсі інтеграції України до Європейського Союзу, а передусім потребу та вимогу «глибоких соціальних трансформації» [75, с. 9]. Додамо, що актуалізація та потреба у суспільно-політичних змінах уможливилась завдяки зверненню громадян до ціннісної сутнісної основи особи, яке не обмежується фактичністю буттєвого модусу. Звернення до гідності підчас протестного руху Майдану, який перетворився на «Революцію Гідності», засвідчив зрілість частини громадян у розумінні себе активними учасниками суспільно-політичних процесів. Проте, цей процес не є завершеним, а триває до тепер.

Нові виклики спричинені пандемією COVID-19 підважують здобутки громадянського суспільства часів «Революції гідності». З одного боку, хибує відповідальність громадян у дотриманні карантинних вимог, з другого – запровадження державних карантинних заходів обмежує свободи громадян та доступні засоби для існування. Водночас, тривалі умови самоізоляції

оприявнили суспільну природу людини, яка потребує живого спілкування та діяльності в суспільстві.

Висновки до розділу 3

У розділі висвітлено суть феномену гідності, яка становить підставу суб'єктності особи, що зумовлює концептуалізацію універсальної ідеї людської гідності в соціально-правовий егалітарний статус.

Розкрито феномен гідності як діяльно-змістовну структуру свідомості (П. Рікер) в кореляції між цінністю та інтенційною дією суб'єкта свідомості. Виявлено структурний зв'язок феномену гідності із суб'єктністю у двох фундаментальних станах: (1) самопосідання особи – усвідомлення власного «Я» у запитанні «Хто Я?» (П. Рікер), пережиття власних вчинків (К. Войтила), як спосіб свідомого зв'язку з самим собою (Дж. Кросбі); (2) самовизначення на рівні ставлення людини до самої себе та самостійного буття на підставі свідомого вибору (суб'єктна свобода).

Сутнісне визначення феномену людської гідності розкривається завдяки смислоконститууючій здатності, що зумовлює суб'єктність особи. Виокремлено три засади феномену людської гідності, які уможливають виявлення суб'єктності особи у три способи та корелюються з поняттям поваги: автентичне буття (екзистенційний аспект) та самоповага; визнання гідності за кожною особою (онтологічний аспект) у повазі до Іншого; взаємне визнання гідності між особами (інтерсуб'єктивний аспект) у потребі взаємної поваги та поваги з боку інших.

Онтологічний аспект феномену гідності розкриває структуру свідомості, яка зумовлює підставовість особи – суб'єктність, що виявляється в (1) самоприсутності, коли людина усвідомлює себе саме цією особою через самопізнання, як неповторне буття окремого представника людського роду, та (2) самовизначає себе через ставлення до самого себе. Екзистенційний аспект актуалізує онтологічну гідність та *від-*творює смислоконститууючу здатність особи. Онтологічне розуміння гідності змінює перспективу ставлення до

людської особи: замість вкладання людини у «прокрустове ложе» ззовні заданих цінностей відкриває горизонт значущості специфічно людського буття як особи та відповідного ставлення до людини. Інтерсуб'єктивність не зводиться лише до комунікативного аспекту, а має онтологічний статус на основі виокремлення засадничих підстав суспільної природи людини: мовлення та діяльність в суспільстві. На підставі власного розуміння індивід конститує свою особистість або ідентичність, однак, визнаючи гідність за іншою особою, він діє в суспільній перспективі універсальної значущості. Засвідчено, що спільність та товариськість є фундаментальним засадничим принципом особи, який втілюється у відповідальності за власні вчинки. Спільність постає особистою заангажованістю, що зумовлює ствердження особи через відповідальність перед собою та перед іншими.

Розкрито проблематику практичної реалізації гідності, виходячи з засновку політичного розуміння особи. Артикульовано на дуалізмі «людина» / «громадянин», що чітко розмежовує два типи людського буття: природне і універсальне (як представника людського роду) та національне (належність до конкретної політичної спільноти). Доведено, що в історичній дійсності права людини як природні права не зумовлюють, а залежать від громадянських прав, а позбавлення статусу громадянина автоматично позбавляє людину її природних прав. Встановлено, що правовий вимір гідності передбачає визнання суб'єкта правоздатною особою, яка здатна відповідати за наслідки власних дій на підставі свободи та автономії, що дозволяє актуалізувати людську гідність у соціально-правовій сфері. Нормативна роль гідності розкривається в об'єктивації принципу універсальності та егалітарності у позитивному праві на основі права голосу, які забезпечують реалізацію суб'єктності особи у її суспільному бутті.

З'ясовано, що в контексті глобалізаційних трансформацій, які підважують роль національної держави як єдиного легітимного джерела влади та примусу, глобальна політика прав людини стала частиною маніпулятивних технологій, які спричинилися до появи таких явищ, як «воєнний гуманізм», «гуманітарне

втручання», «місії миру». Наголошено, що для української дійсності означені глобалізаційні виклики створюють ситуацію, яка провокує оновлення смислів в розумінні концепту гідності, які передусім пов'язані з правом на самовизначення як на особистому рівні, так і на державному (відстоювання територіальної цілісності, право голосу та право на життя).

ВИСНОВКИ

1. Розроблено й обґрунтовано теоретико-методологічні засади концептуалізації феномену гідності в егалітарний соціально-правовий концепт, виокремлено закономірності і чинники, які сприяли його становленню. Запропонована соціально-правова концепція гідності ґрунтується на визнанні егалітарного індивідуального статусу за кожною особою на підставі смислоконституюючої здатності особи, що на рівні інституційного визнання об'єктивується у праві голосу та праві на життя. Доведено, що егалітарний концепт гідності постає в результаті боротьби за права людини у процесі становлення демократичних форм правління. Трансформація феномену гідності в егалітарний концепт відбувається шляхом визнання гідності за кожною особою та обґрунтовує утворення відповідних політичних інституцій з метою її актуалізації, які б забезпечили спосіб взаємодії між індивідами за принципом рівної поваги. Засвідчено дуальність концепту гідності, який становить водночас основу і зміст прав людини. Людська гідність як підґрунтя концепції прав людини втілює принцип взаємної та рівної поваги до людської особи. Поняття «гідність» є відкритим, будь-яке визначення людської гідності є частковим, а кожне наступне може лише розширювати та доповнювати його розуміння.

2. Феномен гідності досліджено в українських лексикографічних джерелах, укладених на основі писемних пам'яток XI–XVIII ст. Встановлено лексику, що відображала феномен гідності в українській культурі: *достояние, достоинство, достойность, уряд, достоиньи, годный, годень, поважность, повага, годность, годный вѣры, праведень, мановеніє, хвала, честь, маєстат, вельможность, слава, величєствіє*. Виокремлені слова слугували мовною формою вираження понять, що в загальному розмаїтті своїх смислів формували концепт гідності відповідно до контексту (релігійний, морально-етичний, юридичний) та соціокультурних періодів. З'ясовано, що слово «гідність» уперше фіксується в лексикографічних джерелах на початку XIX ст.

Концептуалізація феномену гідності в українській соціально-правовій реальності XI–XVIII ст. (як трансформація ієрархічного та корпоративного понять честі в егалітарний правовий статус) відбувалася на засадах, подібних до засад європейського соціально-правового дискурсу.

3. Здійснено історико-філософську реконструкцію концепту гідності в західноєвропейській філософії, виокремлено основні сутнісні характеристики феномену відповідно до чотирьох соціокультурних контекстів, які в діячності репрезентують еволюцію феномену гідності – від елітарного до егалітарного статусу – та в синхронії характеризують специфіку людського буття і зумовлюють характер соціальної структури суспільства. Водночас запропоновано інтерпретації людської гідності згідно з контекстом, хоч і виникають в історичній послідовності, відображають чотири відмінні ціннісні світогляди, які можуть існувати паралельно і надалі актуальні на особистому рівні експлікації феномену гідності.

З'ясовано, що феномен гідності у греко-римській античності представлений поняттям «доброчесність» (ἀρετή), яке характеризує не лише людину, а й будь-яку річ з огляду на її довершений стан. Наголошено, що у Платона поняття «доброчесність» означає міру кращого, що служить взірцем для наслідування (ідея). Арістотель концентрує увагу на тому, що «гідність» (αξία) є видом доброчесності, яка постає в результаті привчання і яка не є вродженою. Водночас чеснота «величавість» (μεγαλόψυχος) містить синкретизм гідності (чеснота) та честі (τιμή), що зумовлює аристократичний характер феномену гідності, який є надбанням лише обраних людей. Встановлено, що вислів, який наближений до поняття «гідність людини» (dignam hominis) на підставі родової ознаки, вперше виявлено в Цицерона. Гідність стосується чеснот, об'єднаних поняттям «decorum» (пристойне) й пов'язаних із почуттям міри та поваги до інших людей.

Розкрито теоцентричне розуміння гідності на ґрунті трансцендентної здатності пізнання Бога, що зумовлює універсальність поняття людської гідності. Відтак гідність постає онтологічним осердям людської особи як

істоти, створеної за образом і подобою Божою, джерело – у трансцендентній причині. Однак універсальна теза щодо богоподібності людини не має егалітарних наслідків у суспільній ієрархічній структурі соціальних зав'язків.

З'ясовано, що гуманістична ідея людської гідності в добу Відродження втілюється у праці та діяльності громадянина, зумовлюючи цінність поцейбічного життя, вагомість та значимість людської діяльності, завдяки чому людина уподібнюється до Бога-творця. Ренесансний антропоцентризм не заперечує Бога, а в діалогічності стверджує особливі умови людського буття: а) людина сама собі причина, початок самовизначення й подальшого становлення; б) перевага людини – в її універсальності (людина як центр світу, в ній поєднане земне та божественне). Свобода волі є засадничим принципом людської гідності, що зумовлює сутність людини, яка щоразу долає власні межі. Обґрунтовано, що визначення людської гідності на підставі свободи волі (Піко) закладає підґрунтя для модерного концепту, як право на самовизначення.

Новітній час утверджує егалітарний концепт людської гідності, втілений у статусі громадянина національної держави. Універсалізм людської гідності ґрунтується на автономії волі людини як суб'єкта морального закону. І. Кант здійснює секулярне обґрунтування людської гідності. Доведено, що концепція гідності І. Канта в правовому вимірі: а) є статусною (гідність слугує правовим статусом громадянина, який має спадкові привілеї шляхти як вищого соціального стану); б) підносить усіх людей як членів суспільства до якісно нового становища (усі перебувають в однаковому вищому, незалежному та самостійному статусі).

4. Розкрито структуру феномену людської гідності і виокремлено три його засадничі аспекти: онтологічний, екзистенційний та інтерсуб'єктивний. Онтологічний аспект гідності втілює потенційну здатність особи до морального досвіду (секулярне обґрунтування) або виражає ідею богоподібності (релігійне обґрунтування) та виявляє себе в термінах поваги до людської особи. Екзистенційний аспект гідності конституює специфічне буття конкретної людини, актуалізуючи потенційну моральну здатність кожної людини як

моральної особи, та виражає себе через самоповагу й усвідомлення власної гідності. Інтерсуб'єктивний аспект гідності відображає діалогічний характер людського буття та виявляє себе в взаємній повазі. На засадах власного розуміння індивід конститує свою особистість (або ідентичність), однак, визнаючи гідність за іншою особою, він діє в суспільній перспективі універсальної значущості. Отже, людська гідність становить конститутивний принцип людської суб'єктності, що уможлиблює автентичне буття особи (екзистенційний аспект), визнання гідності за кожною особою (онтологічний аспект), потребу в інституційному опосередкуванні (інтерсуб'єктивний аспект) для об'єктивної актуалізації власної гідності.

5. Проаналізовано соціально-правовий вимір егалітарного концепту людської гідності. З'ясовано, що визначальними рисами морального та (діє)здатного суб'єкта є свобода та автономія, поєднані сферою відповідальності. У моральному статусі особу розглядають як здатну до морального досвіду, а в юридичному – як правоздатну особу, суб'єкт права. Визначення людської гідності як здатності виражає потенціал людської особистості із наступною потребою в її актуалізації. Тож питання людської гідності виявляє проблематичну пару «здатність – можливість», що зумовлює правовий вимір гідності, позаяк стосується об'єктивних умов її актуалізації.

Здійснено концептуалізацію феномену людської гідності, який постає трансцендентальною онтологічною сутністю людської особи та виявляється в егалітарному статусі правоздатного суб'єкта. Людська гідність як егалітарний концепт посідає домінуючу роль в політичних та соціальних рухах за права людини.

6. Розкрито практичну проблематику й обґрунтовано історичний зв'язок в утвердженні універсальних прав людини та правового статусу громадянина в модерній державі. Ототожнення громадянських прав із правами людини партикуляризують сферу значущості універсальних прав людини до певної спільноти – національної або ідеологічної, що підважує універсальність людської гідності. Зміст прав людини відображає потребу в захисті людської

гідності саме в конкретних історичних обставинах, які мінливі, але актуальні для свого часу. Водночас статус громадянина втілює політичну сутність особи, який забезпечує політичними інструментами та егалітарним правовим статусом для суспільної актуалізації людської гідності в умовах конституційної демократії

7. Проаналізовано феномен гідності в сучасній українській дійсності. Соціально-правове значення гідності в дотриманні принципів конституційної демократії вимагає забезпечення трьох пріоритетів: права на життя, права голосу та права на протест. Відтак верховенство права гарантує умови формування соціальних зв'язків, керуючись принципом взаємної поваги у встановленні меж втручання держави у приватну сферу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. Москва: Изд-во «Европа», 2011. 256 с.
2. Аквинский Ф. Сумма теологии: в 13 т. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2005. Т. III. Ч. I. Вопросы 75–119. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-3/#> (дата звернення: 01.05.2020).
3. Аквинский Ф. Сумма теологии: в 13 т. Киев: Эльга; Ника-Центр, 2008. Т. V. Ч. I–II. Вопросы 49–89. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-5/#> (дата звернення: 01.05.2020).
4. Аквинский Ф. Сумма теологии: в 13 т. Киев: Эльга; Ника-Центр, 2013. Т. VIII. Вопросы 47–122. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-8/#> (дата звернення: 01.05.2020).
5. Аквинский Ф. Сумма теологии: в 13 т. Киев: Эльга; Ника-Центр, 2014. Т. IX. Вопросы 123–189. 736 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-9/#> (дата звернення: 01.05.2020).
6. Алексі Р. Інституціоналізація прав людини в демократичній конституційній державі // Філософія прав людини. Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 172–189.
7. Алексі Р. Існування прав людини Існування прав людини // Філософія права: сучасні інтерпретації: вибрані праці: статті, аналіт. огляди, переклади (2003–2011). Харків: Право, 2012. С. 412–424.
8. Альберти Л.-Б. Книги о семье / пер. М. Юсима. Москва: Языки слав. к-ры, 2008. 416 с.
9. Альчук М. Богдан Кістяківський: до питання про права та гідність людини // *Sententiae*. 2010. № 1–2. С. 164–172.
10. Альчук М. Гідність людини – характерна особливість творчості Івана Франка // Філософські обрії. 2008. Вип. 20. С. 200–209.
11. Альчук М. Філософія права Богдана Кістяківського: монографія. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. 300 с.

12. Альчук М. Філософсько-правовий вимір проблеми гідності людини. Софі // Гуманітарно-релігійнознавчий вісник. 2014. Вип. 2 (2). С. 47–49.
13. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі. Київ: Дух і літера, 2009. 430 с.
14. Арендт Г. Становище людини. Львів: Вид-во «Літопис»; Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1999. 255 с.
15. Арендт Х. Джерела тоталітаризму. Київ: Дух і літера, 2002. 539 с.
16. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. Санкт-Петербург: Наука, 2011, 303 с.
17. Арендт Х. Що таке свобода? // Між минулим і майбутнім. Київ: Дух і літера, 2002. С. 151–180.
18. Аристотель. Риторика // Поэтика. Риторика. Санкт-Петербург: Издат. группа «Азбука – классика», 2010. С. 81–347.
19. Аристотель. Нікомахова етика. Київ: Аквілон – плюс, 2002. 480 с.
20. Балінченко С. Співвідповідальність і (супер)різноманітність: філософські виміри сучасних дискусій про інтеграцію // Мультиверсум. Філософський альманах. Київ, 2019. Випуск 5–6 (спецвипуск) С. 3–22.
21. Баткин Л. М. Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. Москва: Искусство, 1990. 415 с.
22. Баумейстер А. Презентація «Європейського словника філософій»: поняття *imputatio* // Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. Київ: Дух і літера, 2012. С. 63–97.
23. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ: Дух і літера, 2012. 408 с.
24. Баумейстер А. Філософія права: навч. посіб. Київ: Видавн.-поліграф. центр «Київ. ун-т», 2010. 311 с.
25. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Київ: Ніка-Центр, 2011. 407 с.
26. Беллами Р. Ліберальні права, соціалістичні цілі та обов'язки громадянина // Лібералізм: антологія. Київ: Смолоскип, 2009. С. 983–1000.

27. Беллами Р. Три моделі прав і громадянства // Лібералізм: антологія. Київ: Смолоскип, 2009. С. 1001–1023.
28. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Москва: Прогресс – Универс, 1995. 456 с.
29. Бергер П., Луман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва: «Медиум», 1995. 323 с.
30. Білецький Л. «Руська правда» й історія її тексту / за ред. Ю. Книша. Вінніпег: Укр. Вільна АН в Канаді, 1993. 166 с.
31. Блаженный Августин. Творения: в 4 т. / сост. С. Еремеева. Санкт-Петербург: Изд-во «Алетейя»; Киев: УЦИММ–Пресс, 1998. Т. 3. О граде Божию. 594 с.
32. Брагина Л. М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: идейные поиски // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения / сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л. М. Брагина. Москва: Наука, 2004. С. 7–36.
33. Браччолини П. Книга о благородстве / Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: сб. текст. / предислов. и ред. С. М. Стама. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1984. Ч. I. С. 148–178.
34. Бруни Л. Восхваление города Флоренции. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения / сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л. М. Брагина. Москва: Наука, 2004. С. 166 – 196.
35. Бурдые П. Практический смысл. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 562 с.
36. Валдрон Дж. Теоретичні засади лібералізму // Лібералізм: антологія. Київ: Смолоскип, 2009. С. 68–87.
37. Вебер М. Господарська етика світових релігій // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. Київ: Основи, 1998. С. 397–436.
38. Визгин В. Актуальность философской мысли Габриеля Марселя // Очерки истории французской мысли. Москва: ИФРАН, 2013. С. 106–132.

39. Вовк В. Определення космоцентричних ідей та культу предків в римському праві // Науковий вісник Львівського університету внутрішніх справ. Серія юридична. 2010. Вип. 3. С. 383–392.
40. Войтила К. Суб'єктність і «те, що не піддається редукції» в людині. // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. Львів: Свічадо, 2000. С. 19–29.
41. Г'юм Д. Трактат про людську природу. Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / за ред. та передм. Е. К. Моссер; пер. П. Насада. Київ: Видавн. дім «Всесвіт», 2003. 552 с.
42. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства: Збірник статей / під ред. В. Стінбергена. К.: Український центр духовної культури, 2005. С. 49–70.
43. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Львів: Астролябія, 2006. 416 с.
44. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. Київ: Четверта хвиля, 2001. 424 с.
45. Гаєк Ф. А. Конституція свободи. Львів: Літопис, 2002. 556 с.
46. Газнюк Л. Гідність: екзистенціально-антропологічний контекст // Практична філософія. 2015. Вип. 1. С. 88–93.
47. Гайдегер М. Бытие и время. Москва: Академ. проект, 2019. 460 с.
48. Гарнцев М. Августин и философское наследие неоплатоников и Аристотеля // Августин: PRO ET CONTRA. Санкт-Петербург: Изд-во Русс. Хрис. гуманитар. ин-та 2002. С. 723–756.
49. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения / пер. с итал. Е. Гагарина; ред. М. Брагиной. Москва: «Прогресс», 1986. 392 с.
50. Гільдебранд Д. Етика. Львів: Вид-во УКУ, 2000. 445 с.
51. Гоббс Т. Левіафан / пер. з англ. К.: Дух і літ 2000. 606 с.
52. Головатий С. П. Верховенство права: юридичний принцип, який в Україні офіційно визнано та який має діяти. Підсумковий аналіз: мат. міжнар.

конф. «Верховенство права: питання теорії та практики» // Українське право, 2006. № 1 (19). С. 85–90.

53. Горський В. Історія української філософії: курс лекцій. Київ: Наук. думка, 1997. 281 с.

54. Госепат Ш. До обґрунтування соціальних прав людини // Філософія прав людини. Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 129–162.

55. Гринцер Н. Римський профіль грецької філософії // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. Москва: РГГУ, 2000. URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1362065100#t020> (дата звернення: 01.05.2020).

56. Грицак Я. Україна витримає і це випробування // Майдан (Р)еволюція духу: мистецько-культурологічний проєкт / авт., куратор А. Мухарський. К.: Наш формат, 2014. С. 77–78.

57. Гришук О. Людська гідність у праві: філософські проблеми. Львів: Львів. держ. ун-т внутріш. справ, 2007. 428 с.

58. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. / упоряд. В. Яременко. Київ: Либідь, 1993. Т. 3. 285 с.

59. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. / упоряд. В. Яременко. Київ: Либідь, 1993. Т. 2. 264 с.

60. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу. Київ: Альтерпрес, 2003. 264 с.

61. Гьоффе О. Трансцендентальний обмін – фігура легітимізації прав людини? // Філософія прав людини / за ред. Ш. Госепата та Г. Ломанна. Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 32–47.

62. Доповідь Венеційської Комісії про верховенство права (Венеція, 25–26 березня 2011 року) // Право України, 2011. № 10. С. 110 – 184.

63. Данильян О., Дзьобань О., Максимов І. Філософія права: підруч. для студ. юрид. вищ. навч. закл. / за ред. О. Данильян. Харків: Право, 2009. 208 с.

64. Данте Алигьери. Пир // E-Reading Club. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=18317> (дата звернення: 15.11.2020).
65. Дахній А. Мартін Гайдеггер та екзистенційна філософія. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2018. 250 с.
66. Дахній А. Нариси історії західної філософії XIX–XX ст.: навч. посіб. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2015. 488 с.
67. Дворкин Р. О правах всерьез. Москва: РОССПЭН, 2004. 392 с.
68. Декарт Р. Метафізичні розмисли. Київ: Юніверс, 2000. 304 с.
69. Декларация тысячелетия Организации Объединенных Наций: Резолюция 55/2 Генеральной Ассамблеи от 8 сентября 2000 года // Организация Объединенных Наций URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/summitdecl.shtml (дата звернення: 15.11.2020).
70. Декларация прав людини і громадянина прийнята Національною асамблеєю Франції // Пейн Т. Права людини / пер. І. Савчак. Львів: Літопис, 2000. С. 95–97.
71. Декларация про захист усіх осіб від катувань та інших жорстоких, нелюдських або таких, що принижують гідність, видів поведження і покарання: Резолюция 3452 (XXX) Генеральной Ассамблеи ООН від 9 грудня 1975 року // База даних «Законодавство України». URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_084 (дата звернення: 01.05.2018).
72. Декларация про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на осевої релігії чи переконань: Резолюция 36/55 Генеральной Ассамблеи ООН від 10 грудня 1984 року від 25 листопада 1981 року // База даних «Законодавство України». URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/ru/995_284 (дата звернення: 01.05.2018)
73. Декомб В. Клопоти з ідентичністю / пер. з франц., передмова В. Омельянчика. Київ: Стилос, 2015. 281 с.
74. Диоген Лаэртский. Платон // О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва: Мысль, 1986. 576 с. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/diogenl/index.htm> (дата звернення: 01.05.2018).

75. Дискурс Революції Гідності: зміст, структура, методологія дослідження // Філософська думка / І. Бекешкіна, А. Єрмоленко, С. Пролєєв, Н. Трач та ін. 2016. № 4. С. 6–56.
76. Договір гідності заради сталого розвитку // Українська правда URL: <http://img.pravda.com.ua/files/2/3/235dd08-strategic-vision-nestorgroup-final-pdf.pdf> (дата звернення: 15.11.2020).
77. Дойчик М. Ідея гідності в історії європейської філософії: монографія. Івано-Франківськ: ПНУ ім. В. Стефаніка, 2017. 316 с.
78. Епллбом Е. Червоний голод. Війна Сталіна проти України. Київ: НРЕС PRESS, 2018. 440 с.
79. Етимологічний словник української мови: у 7 т. / за ред. О. Мельничука. Київ: Наук. думка, 1985. Т. 2. 570 с.
80. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: монографія. Київ: Лібра, 2010. 416 с.
81. Жильсон Э. Избранное. Москва; Санкт-Петербург: Уни-тская книга, 1999. Т. 1: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. 496 с. URL: <http://yakov.works/history/12/3/gilson1.html#8> (дата звернення: 15.11.2020).
82. Загальна декларація прав людини: Резолюція 217 А (III) від 10 грудня 1948 року // База даних «Законодавство України». URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015. (дата звернення: 01.05.2018)
83. Зизаній Л. Синоніма славеноросская // Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская / уклад., авт. вступ. ст. В. Німчук. Київ: Наукова думка, 1964. 259 с.
84. Зиммель Г. Как возможно общество? // Избранное. Проблемы социологии. Москва; Санкт-Петербург: Ун-тская книга; Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 234–250.
85. Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии // Избранное. Проблемы социологии. Москва; Санкт-Петербург: Ун-тская книга; Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 251–264.

86. Инокентий III. О презрении к миру или о ничтожестве человеческого состояния / Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: сб. текст. / предислов. и ред. С. М. Стама. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1988. Ч. II. С. 117–131.

87. Іларіон Київський. Слово о Законі і Благодаті / упоряд., перед. слово П. Салевич. Львів: «Спадщина предків», 2010. 124 с.

88. Інклюзивний словник. Як правильно спілкуватися з людьми з інвалідністю // Нове радіо НВ. URL: <https://nv.ua/ukr/ukraine/inkluzivnij-slovnik-jak-pravilno-spilkuvatisja-z-ljudmi-z-invalidnistju-2458698.html> (дата звернення: 15.11.2020)

89. Історичний словник українського язика: у 2 т. / за ред. Є. Тимченка. Харків; Київ: УРЕ, 1932. Т. 1. 420 с.

90. Кадишева Л. Психологічні детермінанти почуття власної гідності: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01 / ДЗ «Південноукр. нац. пед. ун-т ім. К. Д. Ушинського. Одеса, 2011. 20 с.

91. Калюжний Р. Римське приватне право: курс лекцій. Київ: Істина, 2005. 144 с.

92. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Сочинения: в 4 т. на немец. и русс. языках. Москва: Издат. фирма АО «Ками», 1993. Т. 1. С. 240–351.

93. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения: в 4 т. на немец. и русс. языках. Москва: Москов. филос. фонд, 1997. Т. 3. С. 39–276.

94. Кант И. Ответ на вопрос: «Что такое просвещение?» // Сочинения: в 4 т. на немец. и русс. языках. Москва: Издат. фирма АО «Ками», 1993. Т. 1. С. 126–147.

95. Кант И. Сочинения: в 4 т. на немец. и русс. языках. Москва: Ин-т философии РАН; Наука, 2006. Т. 2. Ч.1: Критика чистого разума. 1006 с.

96. Кант И. Сочинения: в 6 т. Москва: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2.: Метафизика нравственности. 478 с.

97. Кант І. Естетика. Львів: Аверес, 2007. 360 с.

98. Кант І. Критика практичного розуму. Київ: Юніверс, 2004. 240 с.
99. Кант І. Критика чистого розуму. Київ: «Юніверс», 2000. 504 с.
100. Карась А. Етика свободи і солідарності у громадянському суспільстві // Незалежний культурологічний часопис «Ї». 2001. Ч. 21. С. 110–140.
101. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія. Львів: Видавн. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. 520 с.
102. Карівець І. Революція гідності у гуманітаристиці України // Філософська думка. 2017. № 6. С. 99–110.
103. Карпенко К. Історико-філософське підґрунтя взаємозумовленості гендерних та екологічних ідей // Грані. Сер. Філософія. 2016. № 5–6 (133–134). С. 114–126.
104. Кістяківський О. Очерк исторических сведений о своде законов, действовавших в Малороссии под заглавием: права, по которым судится малороссийский народ // Антологія української юридичної думки. Київ: Видавн. дім «Юрид. книга», 2003. Т. 3. С. 23–57.
105. Козловський В. Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі. Київ: Києво-Могилянська академія, 2015. 596 с.
106. Козловський І. «Вас ніколи не катували?» Історія Ігоря Козловського про 700 днів у донецьких підвалах // The Village. URL: <https://www.the-village.com.ua/village/city/city-experience/290723-vas-nikoli-ne-katuvani-istoriya-igorya-kozlovskogo-pro-700-dniv-u-donetskih-pidvalah> (дата звернення: 31.10.2020)
107. Конвенция против пыток и других жестоких, бесчеловечных или унижающих достоинство видов обращения и наказания: Резолюция 39/46 Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1984 года // Организация Объединенных Наций. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/torture.shtml (дата звернення: 01.05.2018).
108. Кристева Ю. Самі собі чужі. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 262 с.

109. Кросбі Дж. Суб'єктність // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. Львів: Свічадо, 2000. С. 51–66.
110. Леві П. Чи це людина. Львів: ВСЛ, 2017. 272 с.
111. Лексикон славенороський Памви Беринди / уклад., авт. вступ. ст. В. Німчук. Київ: Вид-во Академії наук Української РСР, 1961. 271 с.
112. Лок Дж. Два трактати про правління. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 265 с.
113. Ломанн Г. Права людини між мораллю та правом // Філософія прав людини / за ред. Ш. Госепата та Г. Ломанна. Київ: Ніка-Центр, 2008. С. 59–86.
114. Лосев А. История античной эстетики: в 8 т. Москва: Искусство, 1975. Т. 4: Эстетические категории. Аристотель и поздняя классика. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/lose004/txt12.htm> (дата звернення: 01.05.2020).
115. Лосев А. История античной эстетики: в 8 т. Москва: Искусство, 1979. Т. 5. Кн. 1: Ранний эллинизм. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/lose005/index.htm> (дата звернення: 01.05.2020)
116. Лосев А. История античной эстетики: в 8 т. Москва: Мысль, 2002. Т. 5. Кн. 2: Римское чувство красоты и его образы. Эллинистически-римская эстетика I–II веков. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/lose009/index.htm> (дата звернення: 01.05.2020)
117. Лосев А. Комментарии // Платон: сочинения: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегр. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. Т.1. С. 503–622.
118. Лотман Ю. Об оппозиции «честь» – «слава» в светских текстах киевского периода // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллин: Александра, 1992, Т. 2. С. 111–126.
119. Макинтайр А. После добродетели: Исследование теории морали. Москва: Академический проект, 2000. 384 с.
120. Малахов В. Етика: курс лекцій: навч. посіб. Київ: Либідь, 2006. 384 с.

121. Малоруско-німецький словар: у 2 т. / уклад. Є. Желеховский, С. Недільский. Львів: Т-во ім. Шевченка, 1886. Т. 1. 590 с.
122. Манетти Д. Речь, составленная мессером Джанноццо Манетти и произносимая другими перед высокой Синьорией и Ректорами во дворце, в коей они побуждаются управлять справедливо // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / ред. Л. М. Брагиной. Москва: Изд-во Москов. ун-та, 1985. С. 138–141.
123. Манетти Д. Трактат «О достоинстве и превосходстве человека» / Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: сб. текст. / предислов. и ред. С. М. Стама. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1988. Ч. II. С. 8–68.
124. Мари А. Святой Августин и августинизм // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/sv_avgustin_avgustinizm (дата звернення: 15.11.2020).
125. Маритен Ж. Человек и государство / пер. с англ. Т. Лифинцевой. Москва: Идея-Пресс, 2000. 196 с.
126. Марсель Г. Homo viator. Київ: Видавн. дім «KM Academia»; Ун-тське вид-во «Пульсарі», 1999. 320 с.
127. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии: переводы. Москва: Прогресс, 1988. С. 404–419.
128. Мейс Д. Політичні причини голодомору в Україні (1932–1933 рр.) // Internet Archive URL: https://web.archive.org/web/20190112150020/http://memorialholodomor.org.ua/storage/files/2018-06-21/meis_politychni_prychyny.pdf
129. Мілль Дж. С. Про свободу: есе: пер. з англ. Київ: Основи, 2001. 463 с.
130. Монтеманьо Б. Трактат о благородстве / Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: сб. текст. / предислов. и ред. С. М. Стама. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1984. Ч. I. С. 196–208.
131. Монтескье Ш.-Л. О духе законов // Избранные произведения / пер. А. Горнфельд. М.: Гослитиздат, 1955. 799 с.

132. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / сост., пер. с фр., предисл. А. Б. Гофмана. Москва: КДУ, 2011. 416 с.
133. Муазі Д. Геополітика емоцій. Як культури страху, приниження та надії змінюють світ / пер. з англ. О. Гординчук. К: Брайт Стар аблішинг, 2018. 184 с.
134. Неретина С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: PRO ET CONTRA. Санкт-Петербург: Изд-во Русс. Хрис. гуманитар. ин-та, 2002. С. 757–779.
135. Німчук В. «Синоніма славеноросскаа» – памятка давньої української лексикографії // Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская / уклад., авт. вступ. ст. В. Німчук. Київ: Вид-во Академії наук Української РСР, 1964. С. 98–172. URL: <http://litopys.org.ua/zyzlex/zyz69.htm> (дата звернення: 15.11.2020).
136. Нусбаум М. Не ради прибыли. Зачем демократии нужны гуманитарные науки. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
137. Пальмиери М. Речь, составленная Маттео Пальмиери, гонфалоньером компании, по приказу Синьории, в которой Ректоры и другие должностные лица побуждаются управлять справедливо // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / ред. Л. М. Брагиной. Москва: Изд-во Москов. ун-та, 1985. С. 141–146.
138. Патей-Братасюк М. Антропоцентрична теорія права: навч. посіб. Київ, 2010. 396 с.
139. Пейн Т. Права людини. Львів: Літопис, 2000. 288 с.
140. Піко делла Мірандола Д. Промова про гідність людини // Всесвіт. 2013. Вип. 11/12. С. 44–63.
141. Платон. Горгій // Діалоги / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 1999. С. 155–233.
142. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000. 355 с.

143. Платон. Протагор // Діалоги / пер. з давньогр. Харків: Фоліо, 2008. С. 85–151.
144. Повчання Володимира Мономаха // Історія української філософії: хрестоматія / упоряд. М. Кашуба. Львів: Видавн. центр ЛНУ Івана Франка, 2004. С. 30–33.
145. Подборка решений комитета по правам человека в соответствии с факультативным протоколом. Международный пакт о гражданских и политических правах (июль 2002 года – июль 2005 года) ООН, Нью-Йорк и Женева, 2007. Т. 8. Семьдесят пятая – восемьдесят четвертая сессии. Нью-Йорк, Женева: ООН, 2007. 632 с.
146. Похвала князю Володимирові Васильковичу // Історія української філософії: хрестоматія / упоряд. М. Кашуба. Львів: Видав. центр ЛНУ І. Франка, 2004. С. 56–58.
147. Правда Руська Ярослава Мудрого: початок законодавства Київської Русі: навч. посіб. / уклад. Г. Демиденко, В. Єрмолаєв. Харків: Право, 2014. 344 с.
148. Продан Т. Гідність – моральна цінність чи соціальний статус? // Тези звітної конф. філософ. ф-ту ЛНУ ім. І. Франка (м. Львів, 2016 р.). Дрогобич, 2017. С. 104–106.
149. Продан Т. Гідність та права людини: етичний аспект // Антропология права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи): ст. учас. ювілей. X Міжнар. круглого столу (Львів, 12–13 груд. 2014 р.): у 2 ч. Львів: Галицька Видавн. спілка, 2015. Ч. II. С. 110–118.
150. Продан Т. Гідність як універсальний принцип прав людини // Дні науки філософського факультету – 2016: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 20–21 квіт. 2016 р.). Київ, 2016. Ч. 5. С. 52–53.
151. Продан Т. Діалог відмінних світоглядів: у пошуках рівноваги // Практична філософія. Київ, 2016. Вип. 3 (61). С. 25–31.

152. Продан Т. Ідея людської гідності в тексті Томи Аквінського «Сума теології» // Тези звітної наук. конф. філософ. ф-ту ЛНУ імені Івана Франка. Львів: Видавн. центр ЛНУ ім. І.Франка, 2016. С. 79–80.
153. Продан Т. Ідея людської гідності як універсальна підстава морального дискурсу // Духовність. Культура. Виклики сьогодення: матеріали всеукр. наук. конф. з міжнар. участю (м. Львів, 21–22 квіт. 2017 р.). Львів, 2017. С. 163–166.
154. Продан Т. Комунікативний аспект людської гідності // Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Чернівці, 6–7 жовт. 2017 р.). Чернівці, 2017. С. 219–224.
155. Продан Т. Людська гідність в етико-правовому вченні І. Канта // Гуманітарні студії: зб. наук. праць. Київ, 2017. Вип. 30. С. 100–112.
156. Продан Т. Людська гідність між мораллю і правом // Вісник Львівського національного університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. 2017. Вип. 9. С. 18–25.
157. Продан Т. Людська гідність та гідність громадянина в теорії І. Канта // Дні науки філософського факультету – 2017: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 26 квіт. 2017 р.). Київ, 2017. Ч. 4. С. 41–43.
158. Продан Т. Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу // Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур: наук. щорічник. 2016. Вип. 19. С. 66–69.
159. Продан Т. Марк Тулій Цицерон про гідність // Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Чернівці, 9–10 жовт. 2015 р.). Чернівці, 2015. С. 294–296.
160. Продан Т. Поняття гідності в етиці чеснот Арістотеля // Дні науки філософського факультету – 2015: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 21–22 квіт. 2015 р.). Київ, 2015. Ч. 5. С. 37–39.
161. Продан Т. Проблема гідності в морально-етичних поглядах Цицерона // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. пр. Філософія. 2015. Вип. 754–755. С. 154–157.

162. Продан Т. Проблема прав человека в интеркультурном взаимодействии // Диалог культур в эпоху глобальных рисков: материалы міжнар. X наук.-теорет. семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии» (Минск, 17–18 трав. 2016 р.). Минск, 2016. Ч. 2. С. 114–117.

163. Продан Т. Феномен людської гідності: від чесноти до прав людини // Практична філософія. Київ, 2016. Вип. 2 (60). С. 50–57.

164. Продан Т. Соціально-правовий аспект гідності: закон vs свавілля // Антропологічні виміри філософських досліджень: матеріали ІХ міжнар. наук. конф. (ДНУЗТ ім. ак. В. Лазаряна, 16–17 квіт. 2020 р.). URL: http://conf-ampr.diit.edu.ua/AMPR_20/paper/view/21043/10922.

165. Продан Т. Щастя і людська гідність vs сильна економіка: ідеалізм чи нагальна практика // Щастя та цивілізаційний розвиток: матеріали наук.-практ. конф. (м. Львів, 14–15 лист. 2019 р.). Львів, 2019. С. 195–197.

166. Рабінович П. М., Хавронюк М. І. Права людини і громадянина. Київ: Атіка, 2004. 464 с.

167. Рено Ф., Жюде де ла Комб П., Кассен Б. Правосуддя (JUSTICE) та справедливість (ÉQUITÉ): Аристотелеве розрізнення // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей: в 4 т. / ред. Б. Кассен, К. Сігов. Київ: Дух і літера, 2011. Т. 1. С. 304–306.

168. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. Київ: Дух і літера, 2010. 348 с.

169. Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. Москва: Канон-Пресс-Ц, 2002. 622 с.

170. Рикер П. Путь признания. Три очерка. Москва: Росс. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2010. 268 с.

171. Рикер П. Справедливое. Москва: Гнозис, Логос, 2005. 304 с.

172. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. Москва: Республика, 1988. 413 с.

173. Ринуччини А. Диалог о свободе // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / ред. Л. М. Брагиной. Москва, 1985. С. 162–185.
174. Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Москва: Юрид. лит-ра, 1984. Т.1: Законодательство Древней Руси / отв. ред. В. Л. Янин. 432 с.
175. Роулз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична // Лібералізм: антологія. Київ: Смолоскип, 2009. С. 801–824.
176. Савельєва А. Етика 11 вересня: «PRO ET CONTRA» // Цивілізаційні виміри моральності: зміна парадигм. Київ: Наук. думка, 2007. С. 142–158.
177. Сафонік Л. Буттєвість сенсу людського життя: монографія. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2016. 350 с.
178. Св. Тома з Аквіну. Сума теології. Львів: Сполом, 2011. 520 с.
179. Святий Августин. Сповідь. / пер. Ю. Мушака. Київ: Основи, 1999. 319 с.
180. Седакова О. Данте: новое благородство // Запад и Восток: кризис как испытание и как надежда: выступление на Междунар. конф. (Москва, 18–20 ноября 2012 г.). URL: <http://www.olgasedakova.com/Poetica/1591> (дата звернення: 15.11.2020).
181. Словарь української мови: у 4-х т. / уклад. Б. Грінченка. Київ: Редакція журналу «Кієвская Старина», 1907. Т.1. 495 с.
182. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.: у 2 т. / за ред. Д. Гринчишин, Л. Гумецька та ін. Київ: Наукова думка, 1977. Т. 1. 630 с.
183. Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.: у 28 вип. Львів: НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 2001. Вип. 8. 255 с.
184. Содомора П. Терміносистема Святого Томи з Аквіну. Львів: Сполом, 2010. 288 с.
185. Соловьев Э. Категорический императив нравственности и права. Москва: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.

186. Соловьев Э. Феномен Локка Прошлое толкует нас // Очерки по истории философии и культуры. Москва: Политиздат, 1991. С. 146–165.
187. Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3 т. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1893. Т.1. 1420 с.
188. Старченко Н. Честь як регулятор шляхетського повсякдення (Волинь останньої третини XVI – початку XVII ст.) // Український історичний журнал. 2012. № 6. С. 25–39.
189. Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 года. Мінск, 2003. С. 35–263. URL: <http://litopys.org.ua/statut2/st1566.htm> (дата звернення: 09.05.2018).
190. Статути Великого князівства Литовського: у 3 т. / за ред. С. Ківалова, П. Музиченка, А. Панькова. Одеса: Юрид. літ-ра, 2002. Т. 1: Статут Великого князівства Литовського 1529 року. 464 с.
191. Статути Великого князівства Литовського: у 3 т. / за ред. С. Ківалова, П. Музиченка, А. Панькова. Одеса: Юрид. літ-ра, 2003. Т. 2: Статут Великого князівства Литовського 1566 року. 557 с.
192. Стефанович П. Древнерусское понятие чести по памятникам литературы домонгольской Руси // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2004. № 2. С. 63–87.
193. Тавризян Г. Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве // Трагическая мудрость философии: избранные работы. Москва: Издат. гуманитар. лит-ры, 1995. С. 6–48.
194. Тейлор Ч. Джерела себе. Київ: Дух і літера, 2005. 696 с.
195. Тейлор Ч. Етика автентичності. Київ: Дух і літера, 2013. 128 с.
196. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / пер. з англ. Київ: Альтерпрес, 2004. 172 с.
197. Терлецький В. Георг Зимель як соціальний теоретик і філософ культури. Філософія грошей. Харків: Фоліо, 2019. С. 634–652.

198. Терлюк І. Історія українського права від найдавніших часів до XVIII століття: навч. посіб. з історії держави і права України. Львів, 2003. 156 с.
199. Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. / за ред. О. Сліпушко. Київ: Дніпро, 2001. Т. I. 632 с.
200. Тополь Ю. Становлення радянської теорії праворозуміння (1917–1938 рр.) // Університетські наукові записки, 2019. № 2 (38). С. 25–34.
201. Трач Н. «Разом – сила!»: Риторика українського спротиву. Соціологічні есеї. Київ: Вид-во «Кліо», 2015. 144 с.
202. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри гідності // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. Львів: Свічадо, 2000. С. 123–152.
203. Фичино М. О моральных добродетелях // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения / сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л. М. Брагина. Москва: Наука, 2004. С. 255–258.
204. Фичино М. Платоновское богословие о бессмертии душ // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / сост. О. Ф. Кудрявцев. Москва: Юристъ, 1996. С. 176–211.
205. Фонтана А. Дві фундаментальні парадигми: «virtu» / «fortuna» та «virtu» – «impetus» // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей: в 4 т. / за ред. Б. Кассен. Київ: Дух і літера, 2011. Т. 1. С. 473–274.
206. Франкл В. Людина у пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 160 с.
207. Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості. Київ: Наш Формат, 2020. 192 с.
208. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації // Першоджерела комунікативної філософії / пер. Л. Ситниченко. Київ: Либідь, 1996. С. 84–90.
209. Хабермас Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 66–80.

210. Хабермас Ю. Наследие французской революции // Демократия. Разум. Нравственность. Москва: Ин-т филос. РАН, 1995. С. 57–78.
211. Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума // Демократия. Разум. Нравственность. Москва: Ин-т философии РАН, 1995. С. 7–31
212. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 35–40.
213. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. Москва: Прогресс–Академия, 1992. 464 с.
214. Хома О. Декарт і Паскаль: шлях до філософії на тлі «Grand Siècle» (ч. 1) // Філософська думка. 2012. № 6. С. 19–38.
215. Хрестоматія давньої української літератури: (до кінця XVIII ст.) / упоряд. О. Білецький. Київ: Рад. шк., 1967. 784 с.
216. Циппеліус Р. Філософія права: підручник. Київ: Тандем, 2000. 300 с.
217. Цицерон М. Т. Об ораторе // Три трактата об ораторском искусстве / ред. М. Гаспаров. Москва: Наука, 1972. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1423777001> (дата звернення: 15.11.2020).
218. Цицерон М. Т. Об обязанностях. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Москва: Наука, 1975. С. 58–158.
219. Цицерон М. Т. Про державу. Про закони. Про природу богів. Київ.: Основи, 1988. 402 с.
220. Черная Л. «Честь»: Представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература: изображение общества. Москва: Наука, 1991. С. 56–84.
221. Шевцов С. Щодо розуміння права в архаїчних суспільствах // Антропология права: філософський та юридичний виміри. Львів: Галицький друкар, 2013. С. 553–569
222. Шелер М. Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: хрестоматія / упоряд. В. Лях, В. Пазенок. Київ: Ваклер, 1996. С. 9–30.

223. Шкляр Л. Право як атрибут національної культури: українознавчий аспект // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / за ред. В. Шинкарука, Є. Бистрицького. Київ: Фенікс, 1996. С. 260–277.
224. Шпенглер О. Закат Західного світу. Очерки моралогії світової історії. Полне видання в одному томі / пер. с нем. М.: «Изд-во Альфа-Книга», 2010. 1085 с.
225. Юркевич П. Історія філософії права (давньої). З рукописної спадщини / упоряд. М. Ткачук. Київ: Видавн. дім “КМ Academia”; Ун-тське вид-во “Пульсари”, 1999. С. 32–281.
226. Юшков С. Руська правда. Тексти на основі 7 списків та 5 редакцій / уклад. С. Юшков. Київ: Вид-во УАН, 1935. 193 с.
227. Яковенко Н. Нариси історії середньовічної та ранньомодерної України. Київ: Критика, 2009. 584 с.
228. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ: Критика. 415 с.
229. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XVI до середини XVII століття. Волинь та Центральна Україна. Київ: Критика, 2008. 472 с.
230. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен: УВУ, 1993. 341 с.
231. Aguas J. The Notions of the Human Person and Human Dignity in Aquinas and Wojtyla // KRITIKE. 2009. June, 3 (1). P. 40–60.
232. Berger P. On the obsolescence of the concept of honor // Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy / eds. St. Hauerwas, A. MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. P. 172–181.
233. Cicero M. T. De Officiis // The Latin Library. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml> (дата звернення: 01.05.2018).
234. Dante Alighieri. Convivio // Intra Text. URL: <http://www.intratext.com/IXT/ITA0743/> (дата звернення: 15.11.2020).
235. Declaration on Religious Freedom Dignitatis Humanae on the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom In Matters Religious

Promulgated by his Holiness Pope Paul VI on December 7, 1965 // La Santa Sede. URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html (дата звернення: 15.11.2020).

236. Donnelly J. Human Dignity and Human Rights. Geneva: Academy of International Humanitarian Law and Human Rights, 2009. 90 p.

237. Dworkin G. The Concept of Autonomy // The Theory and Practice of Autonomy. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

238. Goos Ch. Restoring human dignity in post-nazi Germany // Understanding human dignity / ed. by Ch. McCrudden. Oxford: Oxford University Press; The British Academy, 2013. P. 79–93.

239. Hobbes T. Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical And Civil // Project Gutenberg. URL: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/3207/pg3207.txt> (дата звернення: 15.11.2020).

240. Human Development Report 2016. Human Development for Everyone. New York: UNDP, 2016. URL: <http://hdr.undp.org/en/2016-report> (дата звернення: 01.05.2018).

241. Hume D. On the dignity or meanness of human nature // Essays by David Hume / with Biographical Introduction by Hannaford Bennett. URL: http://www.gutenberg.org/ebooks/36120?msg=welcome_stranger#OF_THE_DIGNITY_OR_MEANNESS_OF_HUMAN_NATURE (дата звернення: 01.05.2018).

242. International Covenant on Civil and Political Rights: entry into force 23 March 1976 // OHCHR. URL: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx> (дата звернення: 15.11.2020).

243. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: entry into force 3 January 1976 // OHCHR. URL: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cescr.aspx> (дата звернення: 01.05.2018).

244. Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Leipzig: Verlag der dürr'schen buchhandlung, 1870. 351 S. URL: www.books.google.com.ua (дата звернення: 01.05.2020).

245. Kateb G. Human dignity. Cambridge: Harvard University Press, 2014. 238 p.
246. Lebech M. On the problem of human dignity: A hermeneutical and phenomenological investigation. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009. 327 p.
247. Lebech M. What is Human Dignity // Maynooth Philosophical Papers, 2004. P. 59–69.
248. Margalit A. The ethics of memory. Cambridge, MA; London, England: Harvard University Press, 2004. 240 p.
249. Maritain J. Introduction in Human rights: Comments and interpretations // Symposium ed. by UNESCO. Paris, 1948. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf> (дата звернення: 01.05.2018).
250. McCrudden Ch. Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights // The European Journal of International Law. 2008. Vol. 19. № 5. P. 931–944
251. McCrudden Ch. In Pursuit of Human Dignity: an introduction to current debates // Understanding Human Dignity. Oxford: Oxford University Press. P. 113–121.
252. Nussbaum M. Capabilities and Human Rights // Fordham Law Review 1997. Vol. 273. №2. P. 273–300.
253. Pinckaers S. T. Aquinas on the human dignity of the human person (1987) // Renewing Thomistic Moral Theology / ed. C. S. T. J. Berkman. Washington, D. C: The Catholic University of America Press, 2005. P. 144–166.
254. Prodan T. Honor and Dignity in the Kyivan Rus Period // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. Серія: Філософія. 2019. Вип. 811. С. 81–87.
255. Prodan T. Ivan Franko's liberal socialism: individual rights vs rights of a nation // International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020", abstracts (Kyiv, Apr. 22–23, 2020): / Ed. board: A. Konverskyi [and oth.]. Kyiv, 2020. P. 288–289.
256. Rhoda E. H., Donnelly J. Human Dignity, Human Rights, and Political Regimes // The American Political Science Review. 1986. Vol. 80. № 3. P. 801–817.

257. Rosen M. *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. 176 p.
258. Sancti Thomae de Aquino. *Summa Theologiae // Corpus Thomisticum*. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (Last accessed: 01.05.2018).
259. Schachter O. Human dignity as a normative concept // *American Journal of International Law*. 1983. Vol. 77. P. 848–854.
260. Silvestri E. *Lebensunwertes Leben: Roots and Memory of Action T. 4 // Conatus*. 2019. № 4 (2). P. 65–82.
261. Tollefsen Ch. *The dignity of Marriage // Understanding human dignity / ed. by Ch. McCrudden*. Oxford: The British Academy, 2013. P. 483–500.
262. Waldron J. *Citizenship and dignity // Understanding human dignity / ed. by Ch. McCrudden*. Oxford: The British Academy, 2013. P. 327–344.
263. Waldron J. *Dignity, Rank, and Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 176 p.
264. Πλάτων. Γοργίας // Wikisource. URL: [https://el.wikisource.org/wiki/%CE%93%CE%BF%CF%81%CE%B3%CE%AF%CE%B1%CF%82_\(%CE%A0%CE%BB%CE%AC%CF%84%CF%89%CE%BD\)](https://el.wikisource.org/wiki/%CE%93%CE%BF%CF%81%CE%B3%CE%AF%CE%B1%CF%82_(%CE%A0%CE%BB%CE%AC%CF%84%CF%89%CE%BD)) (дата звернення: 01.05.2020).
265. Πλάτων. Πολιτεία // Perseus Digital Library. URL: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:1.327> (дата звернення: 15.11.2020).

ДОДАТКИ

Додаток А

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ
Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Продан Т. Проблема гідності в морально-етичних поглядах Цицерона // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. Серія: Філософія. 2015. Вип. 754–755. С. 154–157.
2. Продан Т. Феномен людської гідності: від чесноти до прав людини // Практична філософія. Київ, 2016. Вип. 2 (60). С. 50–57.
3. Продан Т. Діалог відмінних світоглядів: у пошуках рівноваги // Практична філософія. Київ, 2016. Вип. 3 (61). С. 25–31.
4. Продан Т. Людська гідність між мораллю і правом // Вісник Львівського національного університету. Серія: Філософсько-політологічні студії. 2017. Вип. 9. С. 18–25.
5. Prodan T. Honor and Dignity in the Kyivan Rus Period // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. Серія: Філософія. 2019. Вип. 811. С. 81–87.

Наукова стаття в українському фаховому виданні,

що внесене до міжнародної наукометричної бази:

6. Продан Т. Людська гідність в етико-правовому вченні І. Канта // Гуманітарні студії: зб. наук. праць. Київ, 2017. Вип. 30. С. 100–112.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

7. Продан Т. Поняття гідності в етиці чеснот Арістотеля // Дні науки філософського факультету – 2015: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 21–22 квіт. 2015 р.). Київ, 2015. Ч. 5. С. 37–39.

8. Продан Т. Марк Тулій Цицерон про гідність // Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Чернівці, 9–10 жовт. 2015 р.). Чернівці, 2015. С. 294–296.

9. Продан Т. Ідея людської гідності в тексті Томи Аквінського // Сума теології: тези звітної наук. конф. філософ. ф-ту ЛНУ ім. І. Франка (м. Львів, 2016 р.). Львів, 2016. С. 79–80.

10. Продан Т. Гідність як універсальний принцип прав людини // Дні науки філософського факультету – 2016: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 20–21 квіт. 2016 р.). Київ, 2016. Ч. 5. С. 52–53.

11. Продан Т. Проблема прав человека в интеркультурном взаимодействии // Диалог культур в эпоху глобальных рисков: материалы междунар. X наук.-теорет. семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии» (Минск, 17–18 трав. 2016 р.). Минск, 2016. Ч. 2. С. 114–117.

12. Продан Т. Гідність – моральна цінність чи соціальний статус? // Тези звітної конф. філософ. ф-ту ЛНУ ім. І. Франка (м. Львів, 2016 р.). Дрогобич, 2017. С. 104–106.

13. Продан Т. Ідея людської гідності як універсальна підстава морального дискурсу // Духовність. Культура. Виклики сьогодення: матеріали всеукр. наук. конф. з міжнар. участю (м. Львів, 21–22 квіт. 2017 р.). Львів, 2017. С. 163–166.

14. Продан Т. Людська гідність та гідність громадянина в теорії І. Канта // Дні науки філософського факультету – 2017: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Київ, 26 квіт. 2017 р.). Київ, 2017. Ч. 4. С. 41–43.

15. Продан Т. Комунікативний аспект людської гідності // Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади: матеріали міжнар. наук. конф. (м. Чернівці, 6–7 жовт. 2017 р.). Чернівці, 2017. С. 219–224.

16. Продан Т. Щастя і людська гідність vs сильна економіка: ідеалізм чи нагальна практика // Щастя та цивілізаційний розвиток: матеріали наук.-практ. конф. (м. Львів, 14–15 лист. 2019 р.). Львів, 2019. С. 195–197.

17. Prodan T. Ivan Franko's liberal socialism: individual rights vs rights of a nation // International Scientific Conference "The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020", abstracts (Kyiv, Apr. 22–23, 2020): / Ed. board: A. Konverskyi [and oth.]. Kyiv, 2020. P. 288–289.

18. Продан Т. Соціально-правовий аспект гідності: закон vs свавілля // Антропологічні виміри філософських досліджень: матеріали ІХ міжнар. наук. конф. (ДНУЗТ ім. ак. В. Лазаряна, 16–17 квіт. 2020 р.). URL: http://conf-ampr.diit.edu.ua/AMPR_20/paper/view/21043/10922.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

19. Продан Т. Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу // Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур: наук. щорічник. 2016. Вип. 19. С. 66–69.

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, 21–22 квітня 2015 р., очна форма участі).

2. Літня філософська школа «Етика пам'яті у процесах становлення громадянського суспільства» Українського католицького Університету (м. Львів, 12–19 липня 2015 р., очна форма участі)

3. Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці» Чернівецького національного університету (м. Чернівці, 9–10 жовтня 2015 р., очна форма участі).

4. Міжнародна конференція «Normativity and Praxis: Moral Universalism and Non-ideal Normativity» (Лодзь, Польща, 22–23 жовтня 2015 р., очна форма участі).

5. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, 20–21 квітня 2016 р., очна форма участі).

6. Міжнародна міждисциплінарна конференція «Postcolonialism, Postcommunism and Postmodernism» (Краків, Польща, 20–21 жовтня 2016 р., очна форма участі 2016 р.);

7. Літня філософська школа «Суспільство рівних можливостей та відмінних світоглядів: у пошуках рівноваги» Українського католицького Університету (м. Львів, 3–10 липня 2016 р., очна форма участі)

8. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» КНУ імені Тараса Шевченка (Київ, 25–26 квітня 2017 р., очна форма участі).

9. Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади» Чернівецького національного університету (м. Чернівці, 6–7 жовтня 2017 р., очна форма участі).

10. Міжнародна науково практична конференція «Щастя та цивілізаційний розвиток» (м. Львів, 14–15 листопада 2019 р., очна форма участі).

11. ІХ Міжнародна наукова конференція «Антропологічні виміри філософських досліджень» Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпро, 16–17 квітня 2020 р., дистанційна форма участі).

12. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» КНУ імені Тараса Шевченка (Київ, 22–23 квітня 2020 р., заочна форма участі).