

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
«УЖГОРОДСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»**

*Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису*

ХОДАНИЧ ЮРІЙ МИХАЙЛОВИЧ

УДК: 177.7+241+304.2:316.42

ДИСЕРТАЦІЯ

**МИЛОСЕРДЯ ЯК АКСІОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

_____ **Ю.М. Ходанич**

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

Науковий керівник: Левкулич Василь Васильович,
кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії
Державного вищого навчального закладу
«Ужгородський національний університет»

УЖГОРОД – 2019

АНОТАЦІЯ

Ходанич Ю.М. Милосердя як аксіологічний феномен: соціально-філософський аспект. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Київський університет імені Б. Грінченка. – Київ, 2019.

Дисертація присвячена дослідженню милосердя як аксіологічного феномену в контексті соціально-філософського аналізу. Автор проводить аналіз милосердя в історико-філософському розумінні крізь призму різних філософських традицій та концепцій (конфуціанство, антична традиція, Середньовіччя, німецька класична філософія, російська релігійна філософія, західна філософська думка ХХ ст., неомарксизм та постмарксизм). Виділяються структурно-функціональні особливості милосердя, розглядаються його світський та релігійний виміри. Милосердя обґрунтовується як цінність (індивідуальна та суспільна).

Особлива увага звертається автором на дослідження соціокультурного фактору зумовленості уявлень про милосердя, зокрема, в контексті дихотомії «Захід-Схід» (різноманітні етико-соціальні концепції, релігійні традиції). Милосердя також аналізується як концептуальний стрижень суспільного буття та свідомості, в тому числі крізь призму суспільної практики його реалізації. За допомогою методу компаративного аналізу автор визначає милосердя в контексті різних релігійних парадигм (буддизм, іудаїзм, іслам, християнство). При цьому значна увага зосереджується саме на розгляді милосердя в християнській етиці.

Феномен милосердя досліджується автором також крізь призму сучасних глобалізаційних процесів, визначається місце даного феномену на сучасному етапі розвитку суспільства, в тому числі в контексті суспільства масового споживання. Автор значну увагу зосереджує на визначенні милосердя як фактору вирішення найбільш гострих етико-соціальних проблем сучасності: біженців, абортів та евтаназії. В цьому аспекті милосердя сягає самого життєствердження, що простягається на природне і соціальне середовище існування й діяльності людини.

Окремо аналізується фактор милосердя у політиці соціальної справедливості в сучасних моделях соціальної держави.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в здійсненні всебічного аналізу сутності, ціннісного та функціонального навантаження милосердя в бутті людини і суспільства, визначенні місця феномену милосердя в системі координат сучасності, викликів глобалізму, вирішенні гострих етико-соціальних проблем сучасного суспільства, а також як фактору в політиці соціальної справедливості в сучасних моделях соціальної держави.

Ключові слова: милосердя, цінність, альтруїзм, дихотомія «Захід-Схід», благодійність, волонтерська діяльність, християнська етика, глобалізація, суспільство масового споживання, соціальна держава.

Основні положення дисертаційного дослідження викладені в наступних публікаціях автора:

Статті в наукових фахових виданнях України:

1. Ходанич Ю.М. Ідея любові та милосердя в західній філософській думці ХХ ст. // Вісник Черкаського університету. Філософія. – 2017. – № 2. – С. 106-112.
2. Ходанич Ю.М. Феномени співчуття та милосердя: кореляція смислів // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2017. – Вип. 791. – С.103-110.
3. Ходанич Ю.М. Феномен милосердя в дихотомії «Захід-Схід» // Грані. – 2018. – Т. 21. – № 3. – С. 132-138.
4. Ходанич Ю.М. Милосердя на тлі викликів глобалізму // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2018. – № 20. – С. 76-85.
5. Ходанич Ю.М. Порівняльний ідейно-концептологічний аналіз соціально-філософського підходу до суспільних аспектів милосердя // Схід. – 2018. – № 2. – С.118-123.

Статті в наукових виданнях України, що включені до міжнародних наукометричних баз:

6. Ходанич Ю.М. Феномен суспільства масового споживання крізь призму цінності милосердя // Гілея: зб. наук. праць. – 2018. – Вип. 130. – С. 317-321.

Статті в зарубіжних наукових виданнях, що включені до міжнародних наукометричних баз:

7. Khodanych Yu. Evolution of socio-philosophical approaches to mercy in the context of social development // Eureka: Social and Humanities. – 2018. – № 3. – P. 33-38.

Інші публікації:

8. Ходанич Ю.М. Уявлення про милосердя в етиці Альберта Швейцера // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2017», 25-26 квіт. 2017 р.: матеріали доповідей та виступів / редкол.: А.Є. Конверський та ін. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2017. – Ч. 4. – С.67-69.

9. Ходанич Ю.М. Діяльний характер милосердя в дусі Нового Завіту // Матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (до 1900-річчя преставлення св. ап. і єв. Іоанна Богослова), 5 жовтня 2017 р., м. Харків. – Харків: ХДС, 2017. – С. 69-71.

10. Ходанич Ю.М. Атрибути та «правила» милосердності (крізь призму Нового Завіту) // Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво: збірник матеріалів X міжнародної конференції. – Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017. – С.33-35.

11. Ходанич Ю.М. Ідея «милосердя» крізь призму «філософії серця» // Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус: Матеріали XXV Харківських міжнародних сквородинівських читань, присвячених 295-річчю з дня народження Г.С. Сковороди (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди», 30 вересня – 1 жовтня 2017 року). – Харків: Майдан, 2017. – С.198-206.

12. Ходанич Ю.М. Світський та релігійний виміри феномену милосердя // Збірник статей, тез і доповідей V Міжнародної науково-практичної конференції «Філософські обрії сьогодення» / за заг. ред. Берегової Г.Д., Рупташ Н.В. – Херсон: ДВНЗ «ХДАУ», 2017. – С. 305-308.

SUMMARY

Khodanych Yu.M. Mercy as an Axiological Phenomenon: Social-Philosophical Aspect. – On the rights of the manuscript.

Thesis for the scientific degree of the candidate of philosophical sciences on the specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – Borys Grinchenko Kyiv University. – Kyiv, 2019.

The thesis is devoted to the study of mercy as an axiological phenomenon in the context of socio-philosophical analysis. The author analyzes mercy in the historical and philosophical sense through the prism of various philosophical traditions and concepts (Confucianism, the ancient tradition, the Middle Ages, the German classical philosophy, the Russian religious philosophy, the Western philosophical thought of the XXth century, neo-Marxism and post-Marxism). The research singles out structural-functional features of mercy as well as considers its secular and religious dimensions. Mercy is substantiated as a value (individual and social).

The author focuses special attention on the study of the socio-cultural factor of the conditionality of the representations of mercy, in particular, in the context of the dichotomy «West-East» (various ethical and social concepts, religious traditions). Mercy is also analyzed as a conceptual pillar of social existence and conscience, as well as through the prism of the social practice of its implementation. By means of comparative analysis, the author defines mercy in the context of various religious paradigms (Buddhism, Judaism, Islam, Christianity). At the same time, much attention is focused on the consideration of mercy in Christian ethics.

The phenomenon of mercy is also considered by the author through the prism of modern globalization processes, the place of this phenomenon is determined at the present stage of society's development, including in the context of mass consumption society. The

author focuses on the definition of mercy as a factor in solving the most pressing ethical and social problems of the present times: refugees, abortions and euthanasia. In this aspect, mercy reaches the very life-affirmation, extending to the natural and social environment of human existence and activity. Separately the factor of mercy is analyzed in the policy of social justice in modern models of a social state.

The scientific novelty of the results of this thesis consist in carrying out a comprehensive analysis of the essence, the value and functional load of mercy in the existence of man and society, in the determination of the place of the phenomenon of mercy in the system of coordinates of the present, the challenges of globalization, the solution of acute ethical and social problems of modern society, and also as a factor in the policy of social justice in modern models of social state.

Key words: mercy, value, altruism, dichotomy «West-East», charity, volunteer activity, Christian ethics, globalization, society of mass consumption, social state.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	8
РОЗДІЛ I. СВІТОГЛЯДНИЙ ГЕНЕЗИС МИЛОСЕРДЯ ЯК АКСІОЛОГІЧНОГО ФЕНОМЕНА.....	16
1.1. Еволюція концептуальних підходів до милосердя.....	16
1.2. Структурно-функціональні особливості милосердя.....	40
Висновки до 1 розділу.....	56
РОЗДІЛ II. МИЛОСЕРДЯ В ІЄРАРХІЇ ЦІННІСНИХ ПРІОРИТЕТІВ СУСПІЛЬСТВА.....	59
2.1. Соціокультурна зумовленість уявлень про милосердя.....	63
2.2. Милосердя як концептуальний стрижень суспільного буття і свідомості.....	95
2.3. Семантичне поле милосердя крізь призму релігійної парадигми.....	108
Висновки до 2 розділу.....	124
РОЗДІЛ III. МИЛОСЕРДЯ В СИСТЕМІ ЦІННІСНИХ КООРДИНАТ СУЧАСНОСТІ.....	127
3.1. Милосердя на тлі викликів глобалізму.....	127
3.2. Милосердя як засіб досягнення мети суспільного оптимуму.....	137
3.3 Фактор милосердя у політиці соціальної справедливості в сучасних моделях соціальної держави.....	163
Висновки до 3 розділу.....	178
ВИСНОВКИ.....	182
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	187

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Суспільні зміни, що тривають в сучасному соціумі, зумовлюють якісно нову ситуацію в його духовному житті. Зростання в ХХІ ст. байдужості та відчуженості в соціумі, спричинене глобалізаційними процесами та утвердженням прагматизму в різних сферах життєдіяльності суспільства, має своїм наслідком той факт, що індивід стає «закритим» до проблем інших індивідів у суспільстві, зосереджується на власних інтересах і потребах. Водночас на тлі «кризових» ХХ–ХХІ століть спостерігається активізація діяльності індивідів на користь інших, зокрема через міжнародні та національні благодійні організації, волонтерські проекти тощо. Амбівалентність ситуації, що склалася, спонукає до гармонізації стосунків між людьми, до пошуку й розробки форм їх зближення, а також можливостей «виходу» на рівень іншого, до утвердження й виховання в суспільстві людиноцентричних морально-етичних цінностей.

Милосердя, співчутливість як аксіологічні установки дозволяють подолати в сучасному світі відчуженість, байдужість, аби прийти на допомогу людині, зрозуміти її проблеми та взяти участь у їх розв'язанні. Значення феномена милосердя за сучасних умов розвитку суспільства полягає в його потужному інтеграційному потенціалі, що передбачає можливість «виходу» за власні егоїстичні інтереси, скеровуючи свої дії на іншого індивіда. У такому сенсі милосердя постає вагомою альтернативою сучасним процесам утвердження індивідуалізму та зростання соціальної відчуженості.

У контексті своєї практичної реалізації феномен милосердя пов'язаний з іншими, близькими до нього за смисловим наповненням, феноменами – любов'ю, співчутливістю, альтруїзмом, благодійністю, соціальним служінням. Їх поєднання може активно впливати на зміну мислення та почувань сучасної людини, переорієнтовуючи останні на потреби індивідів та суспільства в цілому. У свою чергу, милосердя як аксіологічний феномен слугує сполучною ланкою між індивідом та іншими членами суспільства, дозволяє менше дбати про власні інтереси та навчає жертвовності заради задоволення потреб людей у суспільстві.

Варто також зазначити, що феномен милосердя тією або іншою мірою пронизує як західні, так і східні ціннісні світоглядні орієнтації (незважаючи на деякі відмінності між ними), а тому може бути важливим чинником на шляху формування глобальної етики, що є предметом активних дискусій. Особливої актуальності дослідження феномена милосердя набуває у контексті консьюмеризації суспільства, глобальних проблем сучасності, важливих етико-соціальних проблем, політики соціальної справедливості в сучасних моделях соціальної держави, що зумовлює необхідність формування в суспільстві таких умов, які б гарантували забезпечення кожній людині її природного невідчужуваного права на достойне життя, права, що перебуває в тісному взаємозв'язку зі світоглядними основами буття людини.

Стан наукової розробки проблеми. Враховуючи міждисциплінарність теми дослідження (соціальна філософія, аксіологія, етика, релігієзнавство), теоретичні положення роботи базуються на різних філософських традиціях і концепціях. Визначні представники античної, давньосхідної та середньовічної філософії (Конфуцій, Мо-Цзи, Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека, Аврелій Августин) відкрили потужне смислове поле розуміння милосердя в просторі світоглядних орієнтирів людинолюбства, любові, благодіяння, християнського осмислення даного феномена. У свою чергу, представники німецької класичної філософії (І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейєрбах) осмислювали милосердя в його філософському та релігійному контекстах як засноване на любові та співчутті переживання. Ф. Ніцше виступив з «нігілістичною» критикою милосердя як прояву «моралі рабів». Представники російської релігійної філософії (М. Бердяєв, Ф.Достоевський, М. Лосський, В. Соловйов, Л. Толстой, П. Флоренський, С. Франк) сформулювали уявлення про милосердя як «животворящу» силу, що втілює християнську заповідь любові до ближнього і до Бога. Представники західної філософської думки ХХ ст. (М. Бубер, Д. фон Гільдебранд, К.С. Льюїс, Х. Ортега-і-Гассет, Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, А. Швейцер, М. Шелер) розкривали природу милосердя, вбачаючи її в різноманітних смислах любові (як цінності, як вищого прояву духовності, як основи всього живого).

Обґрунтування милосердя як індивідуальної та суспільної цінності складають основу аксіологічної проблематики в системі поглядів В. Віндельбанда, Г. Ріккєрта, М.Шелера, Н. Гартмана, М. Лосського, Л. Баєвої, В. Малахова та інших.

Дослідження Р. Апресяна, М. Бердяєва, О. Березіної, В. Бикова, О. Борзової, В.Васильєва, Б. Вишеславцева, П. Гайденко, А. Гусейнова, Д. Датта, П. Кропоткіна, О.Логунової, П. Поломошнова, А. Ренд, В. Соловійова, Г. Спенсера, В. Старостіна, В.Унрау, Л. Швачкіної, А. Шопенгауєра розкривають концептуальні засади різних західних та східних соціально-етичних учень, приділяючи значну увагу співвіднесенню милосердя із суміжними феноменами – співчутливістю, «золотим правилом моралі», альтруїзмом, благодійністю, соціальним служінням.

У соціально-філософських концепціях З. Баумана, У. Бека, Ж. Бодрійєра, Е.Гідденса, Г. Йонаса, Ж. Ліповецькі, К. Мангейма, А. Печчеї, Й. Ратцингера, В.Стьопіна, А. Уткіна, М. Чешкова та інших визначається місце феномена милосердя в системі ціннісних координат сучасності, осмислюється його роль як ціннісно орієнтованого вибору особистості у світлі глобалізаційних процесів.

Феномен милосердя в політиці соціальної справедливості проаналізований у дослідженнях В. Зінченка, Г. Канарша, В. Левкулича, О. Макарової, А. Макінтайра, М.Нассбаум, Р. Нозіка, Дж. Роулза та інших.

Окреслення значення й характеру реалізації феномена милосердя у суб'єктивно-екзистенціальному та суспільно-інституалізованому вимірах пов'язане з ідеями неомарксизму (Л. Альтюссер, В. Беньямін, Е.Блох, А. Грамші, А. Лефєвр, Д. Лукач, Г. Маркузе та інші) й постмарксизму (О.Лафонтен, Е. Мандель, І. Месарош, Г. Райхельт, Ф. Фехер, Р. Шольц та інші). У постнекласичних теоріях феномен милосердя виступає як внутрішнє усвідомлення необхідності діяти на користь іншої людини згідно зі своїми власними переконаннями, утверджуючи правові вимоги соціальної моделі держави. Реалізація милосердя постає одним із проявів моральної відповідальності людини за її оточення, передбачає включеність індивіда в суспільну практику та загалом навколишнє середовище. Завдяки притаманним милосердю жертвності, прагненню діяльності на благо інших та

допомоги відбувається активне формування громадянських асоціацій, що слугує глибокій інтеграції індивідів у суспільстві та людства в цілому.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами і темами. Тема дисертаційної роботи є складовою частиною комплексної науково-дослідної теми кафедри філософії Ужгородського національного університету «Духовні цінності: їх природа, закономірності розвитку і функціонування», що затверджена на засіданні методичної комісії факультету суспільних наук Ужгородського національного університету від 12.08.2015 року, протокол № 1.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є розкриття сутності аксіологічного феномена милосердя як соціального регулятора, визначення його місця в ієрархії ціннісних пріоритетів суспільства, а також у системі ціннісних координат сучасності.

Реалізація поставленої мети передбачає вирішення наступних дослідницьких завдань:

- проаналізувати концептуальні підходи до вивчення феномена милосердя крізь призму історико-філософського осмислення;
- визначити структурно-функціональні особливості милосердя як аксіологічного феномена;
- дослідити соціокультурну зумовленість уявлень про милосердя;
- надати характеристику феномену милосердю як концептуальному стрижню суспільного буття і свідомості;
- провести компаративний аналіз семантичного поля феномена милосердя в контексті релігійної парадигми;
- визначити місце милосердя в системі цінностей сучасного суспільства на тлі глобалізаційних викликів;
- окреслити значення милосердя як засобу досягнення мети суспільного оптимуму;
- дослідити фактор милосердя в політиці соціальної справедливості в сучасних моделях соціальної держави.

Об'єкт дослідження – милосердя як аксіологічний феномен соціокультурного буття.

Предмет дослідження – феномен милосердя в контексті теоретичних конструкцій, ціннісних установок та суспільної практики.

Методологічною базою дослідження є сукупність загальнонаукових та спеціальних філософських методів, що дозволяють провести аналіз феномена милосердя як теоретичного конструкту та складової суспільної практики. Зокрема, з-поміж загальнонаукових методів автор застосовував методи аналізу, синтезу, узагальнення, абстрагування, формально-логічний, системний, статистичний та інші методи.

З-поміж філософських методів автор застосовував наступні:

1) *історико-філософський* – для виявлення крізь призму різних філософських традицій та ідей динаміки розвитку уявлень про феномен милосердя;

2) *аксіологічний* – з метою обґрунтування милосердя як цінності (на індивідуальному та суспільному рівнях);

3) *компаративного аналізу* – при порівнянні феномена милосердя з подібними до нього феноменами соціокультурної дійсності – співчутливості, альтруїзму, благодійності тощо; при окресленні семантичного поля милосердя в контексті релігійних традицій (буддизму, іудаїзму, ісламу, християнства); при порівнянні уявлень про милосердя в межах ціннісних установок Заходу та Сходу;

4) *структурно-функціонального аналізу* – для визначення структури та функцій феномена милосердя в суспільстві;

5) *діалектичний* – з метою встановлення ймовірних суперечливих моментів у процесі реалізації фактора милосердя в суспільній практиці;

6) *праксеологічний* – при з'ясуванні специфіки феномена милосердя в межах суспільної практики, окресленні його зв'язку з іншими ціннісними установками індивідів у соціумі.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в здійсненні всебічного аналізу сутності, ціннісного та функціонального навантаження милосердя як феномена буття людини і суспільства та як чинника політики соціальної

справедливості в моделях соціальної держави; у визначенні місця феномена милосердя в системі координат сучасності, на тлі глобалізаційних викликів, розв'язання гострих етико-соціальних проблем суспільства.

Уперше:

– сформульовано визначення поняття милосердя як аксіологічного феномена: це індивідуальна та суспільна цінність, в основі якої є утвердження гармонійних відносин між людьми та їх інтеграція, яка сягає самої глибинної сутності життя, утверджує цінність та гідність іншого, передбачає діяльнісну поведінку на користь (благо) іншого на основі співчуття, жертвності, прагнення та готовності до допомоги, дбайливого ставлення;

– доведено, що милосердя постає значним фактором діяльності сучасної держави як соціальної, завдяки чому відбувається його залучення до реалізації в суспільстві принципу соціальної справедливості; що в суб'єктивно-екзистенціальному та суспільно-інституалізованому вимірах він є важливим критерієм оцінки гуманістичної сутності держави.

Уточнено:

– структуру та функції милосердя як аксіологічного феномена в соціокультурному бутті суспільства;

– змістове наповнення феномена милосердя як концептуального стрижня суспільного буття і свідомості на основі дослідження суспільних практик його реалізації та визначення його місця серед ціннісних орієнтирів суспільства;

– місце феномена милосердя в системі цінностей сучасного суспільства на тлі сучасних глобалізаційних викликів, в контексті суспільства масового споживання, а також гострих етико-соціальних проблем сучасного суспільства.

Набули подальшого розвитку:

– розгляд милосердя в історико-філософському контексті;

– осмислення милосердя в контексті дихотомії «Захід – Схід», його змістового співвідношення з іншими соціокультурними феноменами (співчутливістю, альтруїзмом, благодійністю, соціальним служінням, милостинею, любов'ю до ближнього);

– компаративний аналіз феномена милосердя в різних релігійних традиціях (буддизм, іудаїзм, християнство, іслам), на основі чого визначено спільні аспекти в його розумінні.

Теоретичне і практичне значення дослідження визначається новизною та сукупністю тих положень, які виносяться на захист. Окрім цього, використані в роботі підходи та отримані за їх допомогою результати можуть скласти суттєву базу для подальшого дослідження й розробки положень щодо відновлення моральності у сучасному суспільстві, протистояння викликам глобалізованого світу, актуалізуючи принципи милосердя та інших соціокультурних феноменів. Також отримані результати дослідження можуть бути використані в навчальному процесі під час викладання соціальної філософії, етики, історії філософії, релігієзнавства.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Висновки, положення наукової новизни зроблені автором на основі власних результатів, отриманих у процесі дослідження.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданні кафедри філософії Ужгородського національного університету; доповідались на всеукраїнських та міжнародних конференціях: Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2017» (м. Київ, 2017), X Міжнародній конференції «Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво» (м. Львів, 2017), I Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (м. Харків, 2017), XXV Харківських міжнародних сходоворинівських читаннях «Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г.С. Сковороди)» (м. Харків, 2017), V Міжнародній науково-практичній конференції «Філософські обрії сьогодення» (м. Херсон, 2017).

Публікації за темою дисертації. Основні положення дисертаційної роботи викладені в 12 публікаціях, з яких 5 – наукові статті у фахових виданнях, 2 статті – у виданнях, що включені до міжнародних наукометричних баз, та 5 тез доповідей на конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, що вміщують вісім підрозділів, висновків та списку використаних джерел (319 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 213 сторінок, основної частини – 179 сторінок.

РОЗДІЛ І. СВІТОГЛЯДНИЙ ГЕНЕЗИС МИЛОСЕРДЯ ЯК АКСІОЛОГІЧНОГО ФЕНОМЕНА

1.1. Еволюція концептуальних підходів до милосердя

Перш ніж перейти до розгляду даного питання, слід зробити застереження. Враховуючи те, що феномен милосердя за своїм змістом охоплює широку сферу відносин, автор аналізуватиме концептуальні підходи до проблеми милосердя ширше, зокрема, у зв'язку та орієнтуючись на інші поняття, такі як любов, людинолюбство, благодіяння тощо, адже останні виступають духовним підґрунтям милосердя, будучи тісно пов'язані з даним феноменом. У цілому слід відзначити, що первинно феномен милосердя формувався як етична категорія. У подальшому автор намагатиметься перевести його в соціально-філософську площину.

«Милосердя» у конфуціанстві та моїзмі. Людинолюбство («жень») виступає у Конфуція найважливішою етико-філософською категорією. Його основою є «шанобливість до батьків та повага до старших братів» [188]. Проте, у літературі перекладають «жень» також як «гуманність», «милосердя», «любов» тощо. Важливо, що сам ієрогліф «жень» формується із двох знаків, які позначають людину та цифру 2. Це означає, що людинолюбство виражає певний зв'язок між людьми [164, с. 209]. На думку Ч.Д. Мамедової, таке розуміння «жень» як двох знаків «сприяє формуванню людини, яка змогла б служити всьому людству» [159, с. 291].

Свого роду ідеалом людинолюбства постає образ «благородного мужа». Такий «муж» до всіх ставиться однаково, не виокремлюючи когось [188].

Турботу про людей Конфуцій відносить до найважливіших обов'язків правителя. Її можливо визначити як спосіб здійснення людинолюбства. Турбота про людей виражена у принципі: «не роби іншим того, чого не бажаєш собі» [188]. Вказане положення виступає негативною складовою «золотого правила» моралі. Людинолюбство, турбота про людей для «благородного мужа» Конфуцієм визначаються як обов'язок [188].

Передбачається, що людинолюбство проявляється, перш за все, у вчинках, оскільки «благородний муж прагне бути повільним у словах та швидким у справах». Людинолюбство також передбачає випробування труднощами. Конфуцій відзначає, що людинолюбство сильніше та важливіше від життя: «Людинолюбна людина йде на смерть, якщо людинолюбству наноситься шкода, вона жертвує своїм життям, але не відмовляється від людинолюбства» [188].

Як вказує Ч.Д. Мамедова, любов до людей у Конфуція передбачає економне, бережливе ставлення до них як до того, «що представляє небесне начало на землі». Також така любов має значення благодіяння, милості з боку особи, що стоїть вище [159, с. 291].

Людинолюбство необхідним чином передбачає взаємодію між людьми, людинолюбна людина не може не турбуватися про інших. За допомогою, у тому числі, участі в долі інших, вона розвивається в людинолюбстві. Конфуцій каже: «Людинолюбна людина – це така, яка, прагнучи зміцнити себе на правильному шляху, допомагає в цьому й іншим» [188].

Конфуцій у праці «Лунь Юй» постійно наголошує на тому, що благородний муж слідує обов'язку та ритуалу. Обов'язок «і» дуже пов'язаний із «жень» (людинолюбством, гуманністю). Останній, на думку Фен Ю-лань, постає «матеріальною сутністю обов'язків – у «любві до інших», тобто в жень, гуманності» [271, с. 62].

Конфуцій виходив з того, що гуманним може стати лише той, хто дотримується традицій та правил етикету. У свою чергу, «слідувати ритуалу може лише та людина, яка розуміє порядок речей та усвідомлює своє місце у світі» [164, с. 211]. Отже, якщо виходити з розуміння людинолюбства у Конфуція, то слід вказати, що останнє, хоча й виступає певним моральним ідеалом, якого досягає людина, однак такий ідеал невід'ємний від ритуалу. Уже від ритуалу походить обов'язок. У свою чергу, як вказує С.Ю. Риков, «ритуал» – не бездушний «закон», якому підкоряються лише формально». «Ритуал» має стати коренем людського серця, пронизати всю сутність людини та вилитися із серця спонтанно. На відміну від закону, якому ми підкоряємось, перед ритуалом ми благоговіємо [211, с. 54]. Отже,

ритуал включає в себе не просто обов'язок чи правило поведінки, але й передбачає бажання його виконати.

І.Н. Гоян та М.В. Дойчик окреслюють особливості милосердної любові в конфуціанстві: 1) людина, здатна до милосердя, повинна володіти мужністю: готовністю рішуче допомагати та утішати тих, хто цього потребує; 2) людина милосердна – це людина благородного духу, яка притримується трьох моральних принципів: будучи здатною до людинолюбства, вона не сумує; будучи мудрою, вона не піддається сумнівам; будучи сміливою, вона не боїться; 3) милосердна людина повна почуття власної гідності та завжди діє так, як вимагає від неї обов'язок та совість; 4) милосердна людина повинна володіти собою настільки, щоб поважати інших як самого себе та вчиняти з оточуючими так, як хотіла б, щоб вчиняли з нею [67, с. 38-39].

У свою чергу, древньокитайський мислитель Мо-Цзи виходив із принципу всезагальної любові та турботи як базових засад людського існування. Останні впливають із «волі неба». При цьому, як відзначає Мо-Цзи, там, «де немає взаємної любові між людьми, неодмінно з'являється взаємна ненависть». Мо-цзи закликає до всезагальної любові та всезагальної користі (турботи). Отже, люблячи чи проявляючи діяльну любов, людина здійснює завдяки турботі про іншого користь для нього, тобто сприяє його благу. При цьому Мо-Цзи наголошує на тому, що у посправжньому люблячого відсутнє бажання отримати вигоду для себе. Проте, якщо любов взаємна, то такі вигоди завдяки любові стають вигодами для кожного (благодом для кожного) [165, с. 143].

Античні корені «милосердя». Епоха античності характеризувалась відсутністю поняття «милосердя» як окремого феномену, проте в грецькій мові побутує велика кількість слів, які так чи інакше позначають явище любові: ерос (чуттєва любов), філія (дружба, дружелюбність), строге (любов у сім'ї, між родичами), агапе (милосердна, жертвна любов). Найбільш близькою за змістом до милосердя постає любов-агапе. Остання постає як «найбільш особисто наповнене почуття, засноване на теплій оцінці індивідуальних якостей людей, на повазі до людини» [12, с. 27-28].

Любов-агапе, вважає А. Рубеніс, є «любов, скріплювана діяльністю розуму, тому вона абстрактна, більш безособистісна, ніж інші форми любові» [207, с. 208]. Російський філософ відзначає також, що в Євангеліях та апостольських посланнях Нового Завіту словом «агапе» позначаються різноманітні форми любові: любов до Бога, любов Бога, любов до ближнього (любов-турбота), любов-самопожертва (самовідречення) [12, с. 34].

Дослідники І.Н. Гоян та М.В. Дойчик вказують, що в античній філософії милосердя («агапе») визначається як прагнення до самоаналізу шляхом звернення до іншого, бажання відчувати свою значимість як в очах інших, так і у власних очах [67, с. 39]. Однак, ми переконані, що милосердя не є способом утвердити себе шляхом допомоги іншому. Навпаки, це бажання утвердити іншого, його гідність.

Ідеї щодо розуміння любові можемо віднайти у Платона. Так, у діалозі «Бенкет» уперше доводиться думка про те, що ідея любові є основою життєвого зв'язку між двома сферами буття. Ці дві сфери – світ метафізичний (вічний, незмінний, світ ідей) та світ фізичний (змінний, смертний, світ предметів). Вказаний зв'язок, зазначає С.В. Ковальова, «здійснюється через прагнення всього живого, що потенційно містить любов у своїй сутності, до вічного блага та краси через ідею любові як межу свого власного становлення» [118, с. 15].

Аристофан у діалозі Платона «Бенкет» визначає любов як «прагнення цілісності» [191, с. 112]. Сократом, у свою чергу, стверджується думка про те, що любов є «любов до вічного володіння благом» [191, с. 139]. Проте, шляхом до такої любові виступає народження у прекрасному як тілесно, так і духовно.

З точки зору Х. Ортега-і-Гассета, суть концепції любові Платона полягає у тому, що «любов необхідним чином включає в себе прагнення люблячого поєднатися з іншою людиною, яку він вважає наділеною певною досконалістю» [178]. Іншими словами, любов у Платона є прагнення душі до досконалості (краси), блага.

Окремі позиції у контексті розгляду моральних чеснот важливо відзначити в Аристотеля (праця «Нікомахова етика»). Метою людського життя Аристотель називає щастя, головне для якого – «діяльності відповідно до чеснот» [17, с. 71].

Моральні чесноти в Аристотеля не є природними здатностями людей, але набуваються ними у процесі життя [17, с. 78]. Головне при цьому – вчинки як певна форма взаємодії між людьми. Важливо відзначити, що, з точки зору Аристотеля, моральна чеснота пов'язана із задоволенням та стражданням. Відповідно, з останніми також невід'ємно пов'язані вчинки людини. Задоволення та страждання слугують «мірилом» наших вчинків. Саму ж моральну чесноту Аристотель визначає як здатність вчиняти найкращим чином у всьому, що стосується задоволень та страждань. Вчинки, які відповідають моральній чесноті, повинні мати деякі властивості: вони свідомі, обрані умисно та задля самого вчинку, впевнені та стійкі [17, с. 81-82].

Цицерон надає любові своє трактування, зокрема, у працях «Про межі добра і зла» та «Лелій, або Про дружбу». Розкриваючи її сутність, філософ оперує дієсловом «любити» (amare), що у нього означає «бажати виявляти благодіяння іншій людині, цінувати її, не намагаючись отримати якусь вигоду для себе». Як зазначає С.С. Дьоміна, у Цицерона любов «передбачає особливе ставлення до іншого, що орієнтує поведінку люблячого виключно на благо того, кого люблять, який визнається значимим сам по собі, а не з прагматичних мотивів користі» [76, с. 522-523]. Таким чином, Цицероном уже було досягнуто основну ознаку любові й милосердя – її безкорисливість та прояв у діяльності на благо іншого.

Суттєвими виступають ідеї римського філософа-стоїка Сенеки щодо милосердя. Зокрема, у «Моральних листах до Луцилія» він звертається до Луцилія, вказуючи, що останній ставиться до своїх рабів як до ближніх. Промовистими є слова Сенеки щодо того, кого вважати своїми ближніми. «Вони раби? Ні, люди. Вони раби? Ні, твої сусіди по будинку. Вони раби? Ні, твої смиренні друзі. Вони раби? Ні, твої товариші по рабству, якщо ти згадаєш, що й над тобою й над ними однакова влада фортуни» [218, с. 77]. Продовжуючи тему соціального становища, яке певним чином пов'язане й із милосердям, Сенека звертається до Луцилія: «...хіба він, кого ти називаєш своїм рабом, не народився від того ж сімені, не ходить під тим же небом, не дихає як ти, не живе як ти, не вмирає як ти? Однаковим чином і ти міг би бачити його вільнонародженим, а він тебе – рабом». Далі Сенека дає

деякі настанови Луцилію з цього приводу: «Будь милосердним з рабом, будь привітним, допусти його до себе і співбесідником, і радником, і співтрапезником» [218, с. 78].

Сенека вказує на те, що «кожен, хто був корисний іншому, приніс користь і собі» у тому сенсі, що «цінність усіх чеснот – у них самих» [218, с. 164]. Він називає великою славою для людини бути милосердною щодо іншої. Певним чином наголошується на безкінечному переліку можливих милосердних справ. Сенека додає, що «ми народились, щоб жити разом» [218, с. 238].

Таким чином, основою милосердності між людьми римський філософ-стоїк вважає сам факт того, що вони люди, а також пов'язаність їх фатумом.

Більш глибокий аналіз феномену милосердя дається Сенекою у праці «Про благодіяння». Благодіяння Сенека розглядає як ціль саму для себе: людина, вчиняючи благодіяння для іншого, не очікує для себе нічого взамін, тобто здійснює його безкорисно: «благодіяння здійснено заради благодіяння» [219]. Сама суть благодіяння (виходячи з формулювання даного поняття) передбачає діяння на благо, або діяння, метою якого є благо, тому його можливо назвати синонімом милосердя.

Аналізуючи працю Сенеки «Про благодіяння», слід виокремити декілька елементів самого благодіяння: 1) суб'єкт благодіяння, тобто той, хто дарує, жертвує, допомагає іншому (іншим); 2) об'єкт благодіяння – інший (інші), тобто люди, щодо яких воно вчиняється; 3) матерія благодіяння – самий дар чи допомога, здійснена у різний спосіб на користь іншого; 4) акт благодіяння – безпосередньо передача чи обдарування іншого.

Сенека закликає чинити благодіяння з радістю, в душі любові та бажання послужити. Благодіяння не мають бути хаотичними, але усвідомленими проявами волі людини. Суттєво додати, що благодіяння Сенека називає обов'язком людини («призначення людини»), щоб «не бути без подаяння, щоб не втрачати нагоди до благодіяння» [219]. Таким чином, з точки зору римського філософа-стоїка, благодіяння випливає із самої «природи» людини, яка взаємодіє з іншими в суспільстві, тобто покликана до суспільного життя.

Сенека виділяє декілька «правил» вчинення благодіяння: 1) варто чинити благодіяння так, як би ми хотіли, щоб чинили на користь нас, – з радістю, швидко та без особливих сумнівів (коливань); 2) варто чинити благодіяння до того, як про це попросять чи спитають; 3) «закон благодіяння»: той, хто вчинив благодіяння, не повинен говорити про це, а той, хто його отримав, навпаки, має говорити про вчинене йому [219]. Отже, з одного боку, йде мова про безкорисливість благодіяння, але, з іншого, – про вдячність за нього; 4) варто вчиняти благодіяння на користь гідної людини, що є наслідком певного пошуку та вибору суб'єктом благодіяння; у протилежному випадку благодіяння на користь негідного «не може бути ані чесною, ані благодіянням» [219]. Отже, суб'єкт благодіяння повинен бути свідомий того, коли, кому та з якою метою чинити благодіяння.

Аврелій Августин про милосердя. В епоху Середньовіччя феномен милосердя на основі текстів Нового Завіту набуває свого досконалого втілення, завдяки чому формується уявлення про нього у двох вимірах: Боже та людське. Християнство передбачає особистісне усвідомлення себе та іншого через любов до Бога. «В епоху Середньовіччя між любов'ю до Бога та душею людини встановлюється тотожність» [169, с. 40].

Найбільш повно погляди щодо сутності милосердя висловлені християнським апологетом Августином Аврелієм, зокрема у працях «Про Град Божий» та «Сповідь».

Аврелій Августин розрізняє два гради: в одному (град Божий) головує любов до Бога, в другому (град земний) – любов до самого себе [38, с. 31]. У першому градусі «править хіть панування», а в градусі Божому – «служать один одному з любові» [38, с. 48]. Е.Г. Логунова відзначає, що у трактаті «Про Град Божий» Аврелій Августин протиставив антагоністичні категорії милосердя та лицемірства через взаємодію двох алегоричних міст – Граду Земного та Граду Божого. Зокрема, «громадяни «божественного граду» живуть в смиренні, покірності та співчутті один до одного, а жителі «земного граду» зосереджені на матеріальних благах та цінностях».

Аврелій Августин виділяв два аспекти милосердя: емоційний, який полягає у співчутті до ближнього, та конкретно-практичний, що полягає у прощенні та

благодійності [144, с. 225]. Він визначає милосердя як «свого роду співпереживання нашого серця до чужого нещастя – співчуття, щоо змушує нас надавати посильну допомогу. Такий (сердечний) рух підкорюється розуму, коли милосердя проявляється зі збереженням справедливості: коли чи подається допомога потребуючим чи надається прощення тому, хто кається» [37, с. 378].

У праці «Сповідь» милосердя сприймається як один із найважливіших атрибутів Бога. Боже милосердя постає як всепробачаюче та лагідне ставлення Бога до людини, свого творіння. Таке милосердя втішаюче і співчутливе [36, с. 472]. Коли Бог проявляє милосердя до людини, то це виливається у жалість до людини та подальше прощення її гріхів.

Милосердя Боже завжди є конкретним (Бог діє завжди у певних ситуаціях). У Бога немає випадковостей. Блаженний Августин наводить велику кількість випадків у своїй «Сповіді» про зустрічі з різними людьми, про матір, яка постійно молилась за нього і просила Бога проявити щодо її сина милосердя тощо.

Важливий шлях до отримання милосердя Божого – молитва, чому підтвердженням є слова: «Залишається молитися, уповаючи на обіцяне милосердя Твоє» [36, с. 646]. Людська любов, на думку Августина, є аналогом любові Божої. Відповідно, проявляючи любов чи милосердя, ми наближаємось до пізнання Бога та любові Божої. Августин каже, що «любов до ближніх робить нас здатними бачити Бога. Люблячи брата, ми пізнаємо любов, і в цій любові ми любимо і Бога» [183].

Феномен милосердя в німецькій класичній філософії. Важливими для розуміння феномену милосердя є ідеї представників німецької класичної філософії. Зокрема, в І. Канта джерела милосердності в етичному вимірі слід віднаходити в понятті морального обов'язку. Так, в «Основах метафізики моралі» німецький філософ обґрунтовує ідею того, що підґрунтям справді морального вчинку є почуття обов'язку. Саме завдяки здійсненню вчинку з обов'язку останній отримує моральну цінність. При цьому сам обов'язок визначається І. Кантом як «необхідність здійснення вчинку з поваги до закону». Вказана цінність «може полягати лише в принципі волі безвідносно до тих цілей, які можуть бути досягнуті з допомогою такого вчинку». Отже, волю, з точки зору Канта, визначає «об'єктивно закон, а

суб'єктивно – чиста повага до цього практичного закону, тобто максима – слідувати цьому закону навіть на шкоду всім моїм схильностям» [110, с. 236].

Звідси І. Кант виходить до поняття категоричного імперативу (морального закону) як апріорного синтетично-практичного положення. Він являє собою свого роду гармонійне поєднання волі та розуму людини. Даний закон німецький філософ формулює так: «вчиняй лише відповідно до тієї максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом» [110, с. 260]. Інше його формулювання (виходячи з розуміння людини як цілі самої по собі): «вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого також як до цілі та ніколи не ставився би до нього як до засобу» [110, с. 270].

Таким чином, людина виступає не лише ціллю самою по собі, але й «законодавцем» волі в своїй особі (для себе), проте й у всезагальному масштабі. У свою чергу, всезагальний моральний закон, що має в той же час значення для кожного індивіда окремо, бере свій початок з «ідеї гідності розумної істоти, що підкоряється лише тому закону, який вона водночас і дає собі» [110, с. 276].

І. Кант розділяє «практичну» любов (до ближнього та до Бога) та «патологічну» любов (чуттєвий потяг). Загалом любов німецький філософ пов'язує із обов'язком та моральною відповідальністю. На його думку, «людинолюбство має стати максимою вчинків, оскільки воно відповідає потребі людського роду в самозбереженні» [45, с. 389].

Уже в «Метафізиці моралі» І. Кант, продовжуючи тему морального обов'язку, аналізує, у тому числі, обов'язки людини щодо самої себе та щодо інших людей. Зокрема, йде мова про обов'язок любові до інших. Любов розуміється не як почуття чи симпатія, але як «максима благовоління (практична), що має своїм наслідком благодіяння». Обов'язок любові до ближнього Кант формулює таким чином: «обов'язок робити цілі інших (якщо вони не аморальні) своїми», проте «виконуючи обов'язок любові до когось, я в той же час зобов'язую іншого, я маю перед ним заслугу» [109, с. 389-390]. І. Кант говорить про максиму благовоління (практичне людинолюбство) як обов'язок усіх людей один перед одним на основі заповіді «люби ближнього свого як самого себе». При цьому німецький філософ наголошує

на важливості саме діяльного прояву любові до ближнього, що «полягає в тому, щоб зробити своєю ціллю добробут іншої людини (благодіяння)» [109, с. 392].

«Благотворити» І. Кант називає обов'язком кожної людини, тобто «по мірі можливості допомагати людям та сприяти їх щастю, не сподіваючись отримати за це певну винагороду». При цьому філософ відзначає, що своїм «благодіянням» людина не повинна викликати в іншій почуття обов'язку, щоб не принизити ближнього, натомість слід «зробити вигляд, що він сам зобов'язаний чи вважає за честь для себе те, що інший прийняв це благодіяння» [109, с. 393-394]. Іншими словами, не слід сприймати власне благодіяння як заслугу чи як предмет для похвали.

Окремими проявами любові І. Кант також вважає розділення радості з іншим та співчуття (природні прояви діяльної участі в долі ближнього). Проте, водночас образливим та негідним є спосіб благодіяння, що базується на співчутті [109, с. 398-399]. Благодіяння має ґрунтуватися на почутті обов'язку, моральному законі.

Певні ідеї щодо розуміння любові можемо віднайти в «Лекціях з філософії релігії» Г.В.Ф. Гегеля. Як вважає німецький філософ, «...для того, щоб любов була чистою, вона повинна спочатку відмовитися від себелюбства, звільнитися», а передумова істинної любові – страх божий» [63, с. 320].

У праці «Дух християнства та його доля» Гегель висловлює думки щодо розуміння «любові до ближнього». Так, «любов до ближнього – це любов до людей, з якими подібно до всіх інших вступаєш у відносини». При цьому німецький філософ виступає проти так званої «любові до дальнього», кажучи, що «мислиме не може бути любленим». «Возлюби ближнього свого як самого себе» не означає «люби його в такій же мірі, як самого себе», оскільки у словах «любити себе» немає змісту, але означає: «люби його так, ніби він є ти»; мова йде про почуття рівного собі» [63, с. 142-143]. Таким чином, Гегель стверджує інтенційність (спрямованість) акту любові (милосердя) щодо іншого на основі усвідомлення самого факту людськості.

Інший відомий німецький філософ Л. Фейєрбах ставить любов людини до людини в основу своєї філософії релігії. Проте, любов у розумінні мислителя,

«знаходиться поза сферою віри, а віра – поза сферою любові». Отже, Л. Фейєрбах розмежовує істинну любов від любові християнської.

У праці «Про спіритуалізм та матеріалізм у їх відношенні до свободи волі» любов визначається Л. Фейєрбахом як «добра воля», але ця добра воля хоче лише блага особистості, яку люблять; це прагнення людини до щастя, що знаходить задоволення для самого себе лише завдяки задоволенню прагнення іншого до щастя». Таким чином, любов не просто реалізовується у відносинах з іншими, але й має на меті благо інших.

У Л. Фейєрбаха (праця «Сутність християнства») милосердя тісно пов'язане з поняттями любові, співчуття, співпереживання, а головне – чуттєвістю («лише чуттєві істоти можуть бути милосердними», бо люди «наділені плоттю і кров'ю»). Милосердя постає як «правосвідомість чуттєвості», це прояв серця, серце ж «проявляється в любові». Бог як милосердний є не абстрактний Бог, але чуттєвий, як людина («людський Бог»), адже здатний відчувати людський біль, страждання, здатний до співчуття. Більше того, «Бог зробився людиною із милосердя, відповідно, перш ніж зробитися істинною людиною, він уже був людським Богом у собі самому, інакше він не прийняв би так близько до серця людську нужду і людське горе» [259, с. 64-65]. Бог, отже, як втілена людина (Ісус Христос як чуттєва сутність Бога) володіє серцем, а тому здатен до співчуття, здатен прощати гріхи та співчувати людині. Звертаючись до Бога за милосердям, людина, таким чином, ніби звертається до самої себе (до свого серця), шукаючи там утішення [256, с. 71].

Сутність людини прямо пов'язується Л. Фейєрбахом зі здатністю страждати та співчувати ближньому, приймати чужі страждання на себе («співчувати, відчувати чуже страждання – це й означає бути людиною») [256, с. 337-338]. Більше того, інший постає також як необхідна передумова самоусвідомлення та самопізнання.

На прикладі Бога як «милосердного владика» Л. Фейєрбах визначає милосердя як «любов за свавіллям», «любов, яка ні на чому не ґрунтується, така, що не виходить із самої істоти, що керується свавіллям, абсолютно суб'єктивна та виключно особиста». Милосердний владика є «той, хто поступається своїм правом сам, хто із милосердя робить те, що він як владика не повинен робити». Таким

чином, милосердя пов'язується з милістю Бога, що є «милосердна особистість чи панування» [256, с. 299-300].

Погляди щодо милосердя в російській релігійній філософії. Російський релігійний мислитель В. Соловйов у праці «Смисл любові» такий смисл бачить у тому, що центр «Я» переноситься на центр «Іншого». Отже, Інший у любові стає на передове, пріоритетне місце щодо мене. Звідси любов виступає як «перенесення самого життєвого інтересу із себе в Іншого. І в цьому Іншому є спроба віднайти точку опори, смисл мого життя» [282, с. 73].

Смисл людської любові загалом Соловйов вбачає у «виправданні та спасінні індивідуальності через жертву егоїзму». Філософ так розуміє любов: «Любов як дійсне подолання егоїзму є дійсним виправданням та спасінням індивідуальності». Жертвуючи своїм егоїзмом, тобто віддаючи любов, людина тим самим «знаходить в ній не лише живу, але й животворну силу та не втрачає разом зі своїм егоїзмом і свою індивідуальну істоту, а, навпаки, увіковічує її» [227, с. 15-16].

Таким чином, по-перше, любов постає як подолання егоїзму, з одного боку, але з іншого – як ствердження індивідуальності людини. По-друге, любов є наслідком розумного усвідомлення, завдяки якому людина здатна долати свій егоїзм та утверджуватися в любові. Саме в любові індивідуальність людини набуває свого досконалого втілення.

Важливе значення для розуміння любові та милосердя мають погляди М.Бердяєва. Останній у праці «Метафізика любові й статі» вказує на те, що любов є духовним поєднанням між людьми, а Бог як Творець – посередником взаємної любові між людьми [119, с. 79-80]. Передумовою для існування та утвердження любові є людська свободна воля, любов не дається як дар, але здобувається, утверджується та розвивається як благодать, слугуючи справі спасіння, до якої закликає Бог.

Милосердну любов М. Бердяєв називає *caritas* (любов-жалість). Така любов «нічого не потребує для себе, вона дає іншим», а також «можлива до всіх людей та не пов'язана з вибором», вона не потребує взаємності [119, с. 82]. На відміну від любові-еросу, любов-жалість «бачить іншого у богозалишеності, в зануреності у

темряву світу, в страждання». Цікаво, що, на переконання М. Бердяєва, любов-жалість «у чистому вигляді робить людину рабом», тобто позбавляє свободи. Мова йде про те, що коли людина сильно захоплюється стражданням та жалістю іншого, тим самим забуває про себе, про розвиток власної особистості та обов'язки щодо себе [210, с. 33]. При цьому, щоб така любов не зробила людину рабом, слід, щоб вона була поєднана з любов'ю-еросом.

У праці «Про призначення людини» М. Бердяєв вказує, що в християнстві ідея добра як блага була замінена ідеєю особистості (людини) як блага. Відповідно, євангельська любов вичерпується любов'ю до Бога та любов'ю до людини [28, с. 114]. Звідси розвивається думка про те, що християнство закликає любити «ближнього», а не «дальнього», відповідно, любити конкретну людину тут-і-зараз, а не міфічну ціль чи ідею добра. Бо за такою ідеєю втрачається або не бачиться людина: «Допомогти ближньому, вчинити добрі справи потрібно не для спасіння душі, а із безпосередньої любові, для з'єднання людей, для поєднання душ у Царстві Божому» [28, с. 115].

Справжній сенс любові М. Бердяєв бачить не в допомозі ближньому, не у добрих справах та благодіяннях на користь іншого, але в «поєднанні душ, співдружності, братстві». Таким чином, любов завжди слугує об'єднанню людей, робить їх братами та сестрами. В любові інший не тотожний зі мною, ми обоє особистості, саме завдяки цьому можливим є спілкування, об'єднання людей [28, с. 201-202]. Милосердя (*caritas*) певним чином відрізняється від любові у М. Бердяєва. На думку філософа, «треба бути до всіх милосердним, але неможливо всіх любити однаковою любов'ю».

Тема любові й милосердя пронизує всю творчість Ф. Достоєвського. Мова йде, зокрема, про такі аспекти розуміння любові: «любов як свобода і повнота життя у «Братах Карамазових»; любов як особиста істина в «Сні смішної людини»; любов як доля людства у «Підлітку»; любов як щастя, без якого життя втрачає смак та сенс, у «Бісах»; любов як сила, що воскрешає Лазаря, в «Злочині та покаранні»; любов як покликання та дійсна, а не уявна присутність людини в світі, в романі «Ідіот»» [89, с. 213]. Любов у Достоєвського виступає свого роду запорукою «рівноваги» у світі

або тим, що слугує такій рівновазі. Без любові життя було б беззмисловим [58, с. 370]. Любов пізнається через страждання та жертву. Людина, яка, отже, не жертвує собою заради іншого, не любить по-справжньому. Жертва виступає у Ф. Достоєвського, з точки зору Б. Вишеславцева, «шляхом до вищої та духовної вічності». Мова йде про жертву «неповним, обмеженим, закованим, малим своєкорисним Я». Ця жертва є «велике звільнення, необхідне», вона є «вихід із порочного кола егоїзму та соліпсизму, вихід у повноту всеєдності» [58, с. 375-376]. Прикладом такої жертви може слугувати постать Ісуса Христа.

У Л. Толстого справжня любов можлива лише тоді, «коли іншого ставиш вище від себе, і виростає вона із відмови від себе, самопожертви». Любові немає в майбутньому, вона «тут і зараз», її неможливо відкласти чи перенести на завтра. Цікаво, що любов, з точки зору Л. Толстого, робить людину реальною: любов «реальна та робить саму людину реальністю, дає їй можливість переживати себе реально – в абсолютній конкретності та цілісності» [207, с. 225].

Окремі аспекти феноменів любові та милосердя, з точки зору християнської традиції, виражені у П. Флоренського, зокрема, в праці «Стовп та утвердження істини». На думку російського філософа і богослова, любов постає як сутність Бога, його власна природа [264, с. 83]. Більше того, «безумовна істинність Бога саме в любові розкриває себе». Любов же у людському вимірі є «дія Бога в мені та мене в Бозі» [264, с. 86].

Любов, доводить П. Флоренський, не є психологічний стан (з точки зору плоті, як це має місце в раціоналістичній філософії), але онтологічний акт, який полягає в єднанні з Богом, що є Творцем і сам є любов. У П. Флоренського любов постає як «акт, що переходить від суб'єкта до об'єкта. Той, хто любить, виходить зі своєї самоті та виявляє тотожність з іншим «я» [184, с. 113].

Однією із форм любові П. Флоренський виділяє альтруїстичну любов-агапе. Вона передбачає визнання в об'єкті любові високої цінності. Серед вищих цінностей такої любові «дружба людини і Бога, євхаристійна єдність християн, безкорисливе милосердя, самопожертвування заради іншого, свобода, співчуття» [184, с. 117]. В альтруїстичній любові-агапе істинне-я та істинне-Ти єдині в Бозі один з одним. У П.

Флоренського, як відзначає О.В. Павенков, альтруїстична любов це «не стільки індивідуальний, особистісний акт, скільки синергійний процес поєднання всіх люблячих з Божественною енергією, поєднання з особистісним Абсолютом, живою Істиною, живою Красою та живою Любов'ю. Бог не є Бог, якщо він не є Любов, причому любов абсолютна, що має безумовне буття. Любов же поза Богом не є любов, а примара любові, беззмістовна та така, що не має буття» [184, с. 120].

В іншого російського релігійного філософа С. Франка любов постає як сприйняття абсолютної цінності того, кого люблять; як щастя служіння іншому, що осмислює для нас усі страждання та хвилювання, які нам завдає це служіння; як благоговійне, релігійне сприйняття конкретної живої істоти. Звідси С. Франк вказує, що істинна любов є за своєю сутністю почуттям релігійним, углядінням в об'єкті любові чогось божественного [266, с. 402].

Своє етичне вчення М. Лосський сформулював у праці «Умови абсолютного добра». Зокрема, істотною характеристикою любові є те, що «любиме включається мною до складу моєї сутності, стає онтологічно з'єднаним з моїм «я» та моїм життям» [149, с. 180].

У праці М. Лосського «Достоевський та його християнське світорозуміння» предмет любові визначений як «всяка позитивна чи така, що здається позитивною, цінність, яку людина прагне здійснити, засвоїти чи, щонайменше, сприйняти» [147, с. 209]. Найбільш високий рівень любові – любов до індивідуальної особистості – постає як любов «ні за що», тобто безкорисна. Поєднання двох осіб в любові перетворює їх ніби в «нову» істоту, здатну до творчих актів, та яка суттєво відрізняється від них як індивідуальностей кожної окремо. Внаслідок цього двоє стають «живим втілення Церкви», тобто між ними (або в них) уже присутній Господь Бог.

Любов до особистості включає в себе співчуття, «але тільки в якості підлеглого моменту», адже «основне прагнення, що впливає з любові, є турбота про повноту життя та розкриття активності любимої істоти» [147, с. 186].

Ідея милосердя в етиці Ф. Ніцше. Ф. Ніцше виділяє «мораль панів» та «мораль рабів». Лише перша має право формувати справжні цінності. Розуміння «доброго» в

аристократів та плебеїв різняться. Якщо перше випливає із самої повноти життя, життєстверджуючої «волі до влади», то друге – з убогості життя, є породження ресентименту. У свою чергу, ресентимент постає як «інстинкт страждаючих та невдах проти щасливих», його основна складова – реактивний спосіб оцінювання, якому слідує слабкі люди [4, с. 14-16]. Ф. Ніцше в моралі співчуття «бачить прояв рабської психології», а етику любові до ближнього вважає «плодом ресентименту» [60, с. 93-94].

З одного боку, Ф. Ніцше каже про важливість страждання в житті того, хто бажає досягнути моральних, духовних висот (воно здатне очищувати людину), проте, з іншого, про непотрібність співчуття, яке суперечить «закону розвитку» («закону вибору»). Філософ наголошує, що співчуття деструктивне, адже в такий спосіб людина перешкоджає іншій (яка страждає) пройти певне очищення, вдосконалення [280, с. 20-21]. Мораль Ф. Ніцше – це «мораль сильного», проте який переважно сконцентрований на самому собі (власному саморозвитку) та байдужий до потреб і слабкостей інших. На його думку, «слабкі та виродки повинні загинути».

Джерелом і основою моральної діяльності в Ф. Ніцше постає воля до влади. Суть моральної діяльності звідси не в досягненні загального блага, але в удосконаленні всього людства. Тому важливі страждання в житті людини, адже вони здатні знищити в ній «бруд і хаос» [280, с. 36]. Ф. Ніцше відкидає співчуття тому, що «людині властиво ним зловживати, і, співпереживаючи собі та іншим, вона знаходить привід не вступати в подальшу боротьбу за життя, а вдовольняється зручним і мирним існуванням», що для мислителя недопустимо [192, с. 61].

У праці «Ф. Ніцше та етика «любові до дальнього»» С. Франк розглядає проблему любові до ближнього та любові до дальнього. «Любов до ближнього», на думку російського філософа, є «сукупність симпатичних почуттів, що переживаються по відношенню до безпосередньо оточуючих нас, найближчих до нас людей («ближніх») та таких, що базуються на інстинкті співчуття, на чуйному відтворенні у своїй душі психічного життя цих «ближніх». Таким чином, етика «любові до ближнього» як моральна система базується на принципі співчуття [267, с. 13]. У свою чергу, «любов до дальнього» охоплює більш широкий спектр

відношень до інших («дальніх») від співгромадян до людства та навіть любові до істини й до «ідеалу». Специфіка цього типу «любові», на відміну від «любові до ближнього», полягає в тому, що вона не базується безпосередньо на інстинкті співчуття чи, як мінімум, не вичерпується ним.

С. Франк наводить деякі відмінності між любов'ю до ближнього та любов'ю до дальнього. Так, любов до ближнього «може і повинна бути любов'ю діяльною, проте вона позбавлена елемента творчості (любов до дальнього є творчість, спрямована на руйнування старого та створення нового). Звідси завдання любові до дальнього – «цілеспрямована видозміна самих принципів життя», «творча робота в ім'я визначеного «дальнього». Сутнісна відмінність між двома розглядуваними типами любові пролягає в їх прояві: любов до ближнього виражена в миролюбивому, дружньому, доброзичливому ставленні до всіх людей, натомість любов до дальнього – «приймає форму боротьби з людьми». З точки зору любові до дальнього, миролюбство, прагнення поступитися ближньому та заради нього пригнічувати власні бажання піддається різкій критиці та моральному осуду [267, с. 20].

Складним видається проводити різницю між любов'ю до ближнього та любов'ю до дальнього, адже перший тип любові передбачає відношення до людини («людина-людина»), інший же – відношення та прагнення до чогось «міфічного» дальнього, але яке не є людиною, натомість певним ідеалом. Любов до ближнього є діяльна любов, яка проявляється тут-і-зараз, вона не дбає про майбутнє у тому розумінні, про яке йде мова в любові до дальнього, але дбає про «сьогодні». У цьому змісті милосердя може бути проявом лише «любові до ближнього». Милосердя реагує на конкретну ситуацію, на тут-і-зараз, не думаючи про міфічне «потім», якого може не бути. Окрім цього, ми переконані, що лише любов до ближнього може бути відповідальною. Любов до дальнього не може бути відповідальною, адже її мета – боротьба з «людським», а не взаємодія між людьми, що важливо для розбудови суспільства.

Характеристиками діяльної особистості в етиці любові до дальнього С. Франк через Ф. Ніцше називає твердість духу та мужність. Проте, з нашої точки зору, прояв милосердя – це також певним чином виражений «героїзм» духу, вихід за межі

своєї суб'єктивності та осягнення єдності з «іншим». Любов до дальнього заперечує любов до ближнього на тій підставі, що вона бачить у ближньому елемент «злого», неприйняттого, такого, що варто зруйнувати чи заперечити. Натомість, любов до ближнього передбачає прийняття та відношення до «іншого», який є подібний до «я». Відповідно, має місце усвідомлення рівності та єдності між суб'єктом любові та «ближнім», завдяки чому й можливе милосердя.

Феномени любові та милосердя в західній філософській думці ХХ ст. Одним із найбільш значних «філософів любові» ХХ ст. вважається німецький філософ М. Шелер. Ідеї останнього щодо феномену любові були викладені, зокрема, у нарисі «Ordo amoris» (1914 р.). Любов тут постає як одна з фундаментальних цінностей. Вищим проявом любові визнається любити речі так, як любить їх Бог, і «розумно співпереживати в своєму акті любові зустріч-збіг божественного та людського акту в одній і тій же точці світу цінностей» [291, с. 341].

Любов визначається М. Шелером як тенденція чи акт, який «намагається спрямувати – і спрямовує там, де не виникає перешкод, – кожен річ у бік властивої їй ціннісної досконалості». Всяка любов є незавершена любов до Бога. Любов передбачає вихід людини за межі себе як тілесної істоти та співпричасна до утвердження іншого як досконалості, має на меті сприяти, заохочувати та благословляти цю досконалість [291, с. 352]. Отже, любов є акт духовний, спрямований на іншого. Вона утверджує буття іншого, віддається іншому, присвячує себе іншому. Любов у М. Шелера постає як бачення об'єктивної цінності Бога та іншого, це сильна зацікавленість іншим як цінністю.

Концепція любові іншого німецького філософа Д. фон Гільдебранда розглянута ним у праці «Метафізика любові», де визначаються, зокрема, основні характеристики милосердної любові:

1) любов є найбільш емоційна ціннісна відповідь; більше того, це надціннісна відповідь, оскільки: а) той, кого люблять, слугує джерелом щастя для того, хто любить; б) завдяки любові інтерес до того, кого люблять, заходить так далеко, що останній стає для першого об'єктивним благом; в) у любові має місце *intentio unionis* – духовне єднання того, кого люблять, та того, хто любить [64, с. 244-245].

Аналіз поняття «ціннісна відповідь» (любов – лише один з її видів) дається Д. фон Гільдебрандом в праці «Етика». Перша основна характеристика ціннісної відповіді – її характер самовідречення. Вона передбачає елемент жертвності людиною себе на користь іншого в результаті сприйняття (осягнення) цінності. По-друге, ціннісна відповідь – це «відповідь, яка об'єктивно вимагається» [65, с. 274]. Цінність розглядається філософом у контексті блага (благо як цінність та цінність блага). Відповідь на цінність (благо) є вираження реакції на відповідне благо, яке несе собою цінність.

2) любов передбачає прагнення брати активну участь у житті іншого, ошасливити того, кого люблять; той, хто любить, прагне участі в житті того, кого люблять;

3) любов передбачає жертвність і полягає у принесенні того, хто любить, себе в дар тому, кого люблять.

Д. фон Гільдебранд розглядає три види жертвності в любові: а) вихід із нашого особистого життя (до прикладу, в любові до ближнього); б) властивості *caritas* – жертвність доброти – та передбачає «не вихід із особистого життя, а його переображення», це «жертвність пом'якшення серця в святій доброті»; в) душевна жертвність, жертвність особистого життя – той, кого люблять, стає зосередженням життя того, хто любить, джерелом особистого, найглибшого щастя (вищий прояв такої жертвності – любов до Бога) [64, с. 625-626].

В свою чергу, Н. Гартман чітко пов'язує любов із цінністю іншого: «Любов до ближнього – живе почуття цінності іншого...». Любов за своєю сутністю «позитивна, прагне до всього людського, життєздатного та достойного життя...». На відміну від співчуття, що є вторинною реакцією на стан особистості (реакцією на страждання іншого), любов спрямована на особистість іншого в повній мірі, на іншого в цілому [62, с. 428]. Любов до ближнього розглядається німецьким філософом з точки зору Євангелія, а саме як «спрямованість на ближніх, інших, причому позитивна, така, що утверджує спрямованість, зміщення центру тяжіння з Я на Ти». При цьому «любов» тут варто розуміти не в її чуттєвому значенні, а як

інтенцію, вчинок [62, с. 424]. У розумінні любові крізь призму вчинку чітко простежується її зв'язок з милосердям, яке постає проявом активності щодо іншого.

Інший філософ ХХ ст. М. Бубер розвиває концепцію любові в контексті «відповідального взаємного, турботливого, міжособистісного відношення, що характеризується спрямованістю на практичну реалізацію Божественної істини у світі». Любов як метафізичний акт, на думку філософа, дає можливість людині через цілісне буття іншого доторкнутися до сутності, до Бога [64, с. 50]. Таким чином, любов до іншого постає як засіб єднання з Богом. Окрім цього, любов у М. Бубера характеризується також жертівністю, що сутнісно визначає й милосердя.

Основна праця Е. Фромма, яка стосується окреслення феномену любові, – «Мистецтво любити». Любов у Е. Фромма сягає самих глибин людського існування, вона постає як максимальний, найбільш досконалий спосіб міжособистісної єдності, через любов долається самотність та відчуженість людини. Е. Фромм указує на те, що любов є «діяльна сила в людині, сила, яка об'єднує її з іншими». Любов є дія (активна діяльність) людини, прояв людської сили, але яка завжди передбачає умови свободи та ніколи умови примусу. «Любити – означає, перш за все, давати, а не отримувати». Окрім любові як прояву «давати», вказується й інші її прояви: «турбуватися, нести відповідальність, поважати та знати». Це також прояви активного характеру любові [270, с. 211]. На думку Л.Н. Шадріної, любов у Е. Фромма «це сила, що не лише об'єднує людину з людиною, але й сила, що пронизує, вдосконалює та гармонізує всі сторони людської сутності: розум, серце та тіло» [283, с. 51].

Найбільш фундаментальним типом любові, з точки зору Е. Фромма, є любов братська. Саме такий тип любові найбільш близький до милосердя. Братською любов'ю філософ називає «почуття відповідальності, турботи, поваги, знання іншої людини, бажання допомогти їй у житті». Саме у братській любові (любові до всіх людей) «досягається переживання поєднання зі всіма людьми, людської солідарності, людської єдності» [270, с. 212].

У персоналістичній концепції Е. Мунье любов визначена як невід'ємна від буття людини. Існування людини постає лише в силу того, що вона існує для

іншого. Проте, любов і буття все ж не ототожнюються, любов розуміється як форма буття, «вона дарується людині по той бік її природи, вимагаючи від неї повної самореалізації в свободі». Справжня любов, з точки зору Е. Муньє, «вимагає розрізнення та визнання «другого» «іншим» [196, с. 157].

Х. Ортега-і-Гассет в «Етюдах про любов» розглядає любов як таку, яка не є моментом, але «триває у часі», це «безперервна еманация, духовне опромінення, що виходить від того, хто любить, та спрямовується до того, кого люблять». Любов спрямована на благо іншого. Філософ відзначає, що в любові відбувається «злиття» з об'єктом любові [178]. Таке «злиття» втілюється, зокрема, у процесі думання про об'єкт любові (якщо він, до прикладу, далеко), або у жертвності на користь нього (зокрема, шляхом відсторонення задоволення своїх власних інтересів).

Найважливішою характеристикою любові, на думку Х. Ортега-і-Гассета, виступає те, що в ній не просто відбувається мисленнєве з'єднання з об'єктом любові, але, проявляючи любов, ми тим самим утверджуємо об'єкт любові у праві на існування. Таким чином, любов простягається до самих глибин життя і має на меті утвердження життя як такого [178].

Німецький філософ та богослов А. Швейцер у праці «Філософія культури», присвяченій обґрунтуванню «нової етики», виступає за активну етику, яка є «живе відношення до живого життя» [288, с. 215]. Етика А. Швейцера називається самим філософом «етикою благоговіння перед життям». Через почуття благоговіння перед життям відбувається містичне з'єднання людини зі всім живим, яке, так само, як і вона, прагне до життя. Звідси, милосердя прагне до збереження та розвитку життя, надання йому вищої цінності. Милосердя також постає як один із проявів відповідальності за все живе.

А. Швейцер пояснює, що благоговіння перед життям певним чином охоплює любов, співчуття та все, що пов'язане із високим ентузіазмом. Сюди можемо віднести й милосердя, яке теж є прояв ентузіазму та активної життєвої поведінки. Благоговіння перед життям є тим, що «рухає людину вперед», тобто до дії, є прояв максимальної активності людини. Якщо милосердя є віддача себе заради іншого, то в А. Швейцера це можливо лише у того, хто «у глибокому самовідреченні заради

власної волі до життя має почуття внутрішньої свободи від усяких подій...» [288, с. 220]. Етика благоговіння перед життям вимагає, «щоб ми в будь-якій формі та в будь-яких обставинах були людьми щодо інших людей» [288, с. 225].

Виходячи з розуміння етики як відповідальності за все живе, А. Швейцер вказує на необхідність «чинити щодо іншої живої істоти будь-яке можливе добро» [288, с. 223]. Звідси милосердя є обов'язок кожної людини, проте звернений не лише до іншої людини, але й щодо всього живого, яке так само, як і вона, прагне до життя. Відповідно, людина не має «відпочинку» від добрих вчинків. Більше того, філософ закликає не просто чинити добро, але самим шукати того, кому потрібна допомога та співчуття.

Любов у Ж.-П. Сартра постає як «органічна сукупність проектів розгортання моїх власних можливостей», а ідеалом любові, її метою та змістом – «дія на свободу іншого», «існування для іншого». Інший в любові «набуває в мені свою другу даність, своє буття та смисл цього буття при взаємній згоді» [276, с. 26]. Любов є також певний конфлікт, адже вказані «проекти» «ставлять мене у прямий зв'язок зі свободою іншого» [215, с. 210]. З одного боку, свобода іншого виступає підставою мого буття, з іншого ж боку, завдяки цьому моє буття (моя свобода) знаходиться під загрозою. Таким чином, «я» стверджуюсь завдяки іншому, проте не втрачаю свого буття, моє буття (свобода) не перестає існувати, моя свобода не перестає бути «моєю». Тому моє існування не втрачає свого смислу.

Важливий вклад у розвиток ідей любові та милосердя в контексті християнської традиції був зроблений К.С. Льюїсом. Мова йде про три важливі праці: «Просто християнство», «Страждання» та «Любов». Так, у праці «Просто християнство» любов визначається філософом не як стан почуттів, а як «стан волі, який ми сприймаємо як природний щодо самих себе і який повинні навчитися поширювати на інших». Християнська любов до Бога і до людини є «вольовий акт». У свою чергу, християнська любов до ближніх «не зобов'язує нас захоплюватися ними». Хтось нам може подобатися, хтось ні. Наші симпатії та антипатії є просто факт, проте те, яким чином «ми перетворюємо наші схильності чи неприязнь у життя, може стати чи гріхом чи чеснотою» [153, с. 344].

К.С. Льюїс закликає «заохочувати в собі природну властивість любити людей...не тому, що в цьому і полягає любов, але тому, що це допомагає нам любити» [153, с. 344]. Християнський філософ формулює свого роду «правило любові»: «не втрачайте часу, роздумуючи над тим, чи ви любите ближнього; вчиняйте так, ніби ви його любили». При цьому, на думку філософа, коли ми починаємо це робити, то відкриваємо «один із великих секретів»: ведучи себе щодо іншої людини так, як би ми її любили, ми поступово починаємо любити її» [153, с. 345]. Однак у спрямуванні любові щодо ближнього людина тим самим виконує закон любові та утверджує буття Бога.

Проводиться різниця в «статусі» любові у християнина та світської людини. Останній ставиться з добротою до тих, хто йому подобається. Християнин же намагається бути добрим до кожного. І чим більше він ставиться з добром і любов'ю до іншого, тим більше починає помічати, що «люди подобаються йому більше, навіть ті, про яких спочатку він і подумати тепло не міг» [153, с. 345].

Любов благодатну, яка йде від Бога і, по суті, має на меті осягнення Бога, К.С. Льюїс називає милосердям. Милосердя постає даром від Бога, це вищий прояв любові, любові через Бога та у Бозі. Милосердя є здатність любити те, що людині важко терпіти в іншій, з чим важко примиритися і що важко не помічати. Милосердя є любов всупереч, любов безкорисна. Це любов, на яку дає силу лише Бог. Як Бог продовжує нескінченно любити людину (своє творіння) всупереч незмірній кількості гріхів, які вона вчиняє, так і милосердя до людини є любов, наповнена Божим Духом у людині, яка його проявляє. Дар милосердя є любити, прощати, жаліти іншого всупереч «нестерпному» в ньому [152, с. 257].

На думку К.С. Льюїса, «милосердя – найбільш таємний зі всіх трудів». Людина і сама не повинна про нього знати. Отже, не слід робити милосердя предметом похвали перед іншими. У труді милосердя «нам допомагають самі наші труднощі». Більше того, у нас самих, переконаний філософ, «щось стерпіти неможливо, якщо на допомогу не прийдуть милість, терпимість, жалість. Тому й доводиться, спираючись на руку Божу, зміцнювати милосердям природну любов» [152, с. 259].

Проблема милосердя в контексті сучасних соціально-філософських концепцій та суспільно-прикладних досліджень (неомарксизм та постмарксизм). На сучасному етапі розвитку суспільства утвердження і розвиток феномену милосердя на концептуальному рівні суттєво корелює з ідеями неомарксизму та постмарксизму. Зокрема, представники неомарксизму (Д. Лукач, А. Грамші, Г. Маркузе, Е. Блох, А. Лефевр, Л. Альтюссер, В. Бенямін та інші) наголошують на тому, що суб'єкт та об'єкт постають взаємодіючими та взаємообумовлюючими факторами соціального пізнання та діяльності. Середовищем цієї взаємності постає тотальність (уся суспільна практика на певному історичному етапі її розвитку, суспільство в цілому) [90, с. 23]. Феномен милосердя, будучи представленим на індивідуальному та суспільному рівнях, активно включається та якісно втілюється в суспільну практику (праксіс) та постає проявом активності суб'єкта щодо об'єкта, їх взаємовпливу. Передбачається, що суб'єкт (індивід) активно включений в різні форми взаємодії з навколишнім його середовищем (як на рівні суспільства, так і природи). Будучи «духовним повстанням проти дегуманізації», неомарксизм пропонує свого роду соціальну етику відповідальності. Людина повинна сприйматися як «сукупність світу внутрішнього, світу навколишнього та світу суспільного». Саме таке розуміння людини крізь призму її включеності в навколишню дійсність та необхідність взаємодіяти з іншими суттєвим чином корелює з феноменом милосердя, який не обмежується лише соціальним, але й надалі повинен реалізовуватися й у природному. Звідси можливо виходити на таке осмислення людського буття, яке дозволить досягнути «розумності ступеня діяльності, яка ґрунтується на реалістичності та гуманності моральної відповідальності» [90, с. 33]. Варто відзначити, що реалізація милосердя саме й постає одним із проявів моральної відповідальності людини за її навколишнє середовище.

Ідеї неомарксистів на предмет сучасних соціально-ціннісних трансформацій доповнюються представниками постмарксизму, що у своїй сутності містить значну кількість напрямків соціально-філософського, політологічного, економічного та іншого дискурсу. Зокрема, враховуючи специфіку нашого дослідження, варто

зупинитися на деліберативному (Е. Мандель, О. Лафонтен, І. Месарош, Ф. Фехер та інші) та субсидіарному (І. Месарош, А. Горц, Р. Шольц, Г. Райхельт, Ф. Шандл та інші) напрямках постмарксизму. Серед іншого, деліберативний постмарксизм (від лат. *deliberatio* – обговорення) проголошує демократію як, перш за все, комунікацію, що раціонально формує волю її учасників, а «розвиток нового суспільства має здійснюватися як вільна справа звільнених індивідів» [92]. Указана комунікація сприяє пошуку не лише взаєморозуміння між індивідами, але й дозволяє розширювати простір відкритості. Варто вказати, що милосердя також корелює з цими ідеями, адже постає «формою» комунікації, проявом відкритості на іншого, його потреби та інтереси. Все це слугує більш глибокій інтеграції індивідів у рамках суспільства.

Деліберативний постмарксизм поєднується з субсидіарним, що виступає за розширення сфери «суспільності» завдяки активній участі індивідів у самоорганізаційному самоврядуванні та поєднання власних та загальносуспільних інтересів. У рамках розглядуваних напрямків постмарксизму зберігається класичне вчення про соціальну революцію як «необхідність солідарних дій суспільства і людства» щодо вирішення спільних для них проблем. Важливо відзначити, що в основі ефективних громадянських асоціацій лежить внутрішня узгодженість суспільних орієнтирів та ціннісні прагнення. На прикладі милосердя такими орієнтирами й цінностями можуть бути жертвність, прагнення діяльності на благо інших, допомога тощо.

1.2. Структурно-функціональні особливості милосердя

Світський та релігійний виміри феномену милосердя. У цілому слід відзначити, що виділення світського та релігійного вимірів милосердя дозволяє суттєво розширити підстави, прояви та саме розуміння розглядуваного феномену. Світським у даному випадку буде вважатися той вимір феномену милосердя, який не пов'язаний із релігійним його осмисленням.

На думку Е.М. Березіної, об'єднуючою ідеєю світського та релігійного вимірів милосердя є «місія допомоги», що «змістовно визначає спрямованість діяльного милосердя, має соціально-інтегративний потенціал, оскільки передбачає конкретного суб'єкта – індивіда, який опинився в складній життєвій ситуації». При цьому «різні види співробітництва світської та релігійної громадськості в ході здійснення милосердя є простором реалізації діяльного діалогу, що досягає мети взаєморозуміння та такого, що сприяє зміцненню більш глибоких зв'язків між людьми» [32, с. 55].

Ми вважаємо, що зміст та прояви милосердя не змінюються залежно від світського та релігійного його вимірів. Натомість, різняться підстави, завдяки яким проявляється милосердя як феномен.

Так, релігієзнавчий словник тлумачить «милосердя» як одне з найголовніших релігійних благочесть, що розглядається як Божа благодать, що сприяє подоланню людської гріховності. Релігійна проповідь милосердя зводиться до співчуття, любові до ближнього, благочестя, правдолюбства і т.д. [204, с. 193]. У свою чергу, словник-довідник з релігієзнавства за редакцією В.М. Шевченка визначає милосердя як дійове співчуття та конкретно виражену доброту до ближнього, допомогу нужденним, страждальцям як одну з дарованих Богом чеснот [289, с. 228].

Отже, релігійний вимір милосердя ґрунтується на його розумінні як прояву Божої благодаті, як однієї з чеснот, дарованих Богом. Джерелом милосердності виступає Бог, а сам прояв милосердя розглядається як Божа благодать. Людина ж чинить милосердно завдяки своїй вірі (з християнської точки зору «віра без діл мертва»).

У свою чергу, світський вимір розуміє милосердя як суспільно значимий інститут, що суттєвим чином сприяє єднанню індивідів у рамках суспільства. Милосердя тут розглядається як прояв доброї волі людини, як заслуга людини, яка турбується, допомагає іншим, здатна до співпереживання, співчуття, жертвності тощо.

Проте, як релігійний, так і світський виміри феномену милосердя мають своїм зовнішнім вираженням як індивідуальні прояви милосердя (на рівні окремої

людини), так і колективні (благодійні та волонтерські організації, соціальні служби тощо). Окремо в аспекті релігійному таким інститутом постає церква. При цьому слід додати, що завдяки світському та релігійному вимірам милосердя досягається значний позитивний результат для суспільства: незалежно від підстав його прояву, є можливість здійснювати «місію допомоги» щодо необмеженого кола осіб.

Структура феномену милосердя. Філософська енциклопедія за редакцією Ф.В. Константинова визначає структуру як відносно стійку єдність елементів, їх відношень та цілісності об'єкта, інваріантний аспект системи [259, с. 140]. У свою чергу, філософський енциклопедичний словник за редакцією В.І. Шинкарука розглядає структуру як спосіб закономірного зв'язку між складовими предметів та явищ природи і суспільства, мислення та пізнання, сукупність істотних зв'язків між виділеними частинами цілого, що забезпечує його єдність; внутрішня будова чогонебудь [263, с. 611]. Звідси, під структурою феномену милосердя ми будемо розуміти сукупність його елементів, що логічно пов'язані між собою на основі істотних зв'язків, що, гармонійно поєднуючись, визначають його зміст.

Дослідниця Л.А. Швачкіна у монографії, присвяченій аналізу концепту «милосердя» з точки зору різних культурних традицій, розглядає структуру даного феномену таким чином: суб'єкт, об'єкт, ціль, засоби та результат милосердя [286, с. 16].

Розглядаючи милосердя з точки зору цінності, звернемо увагу на підхід Л.Баєвої, яка виділяє у структурі цінності три змістовних рівні: 1) значимість як значення певного предмету чи явища для людини, тобто властивість або якість, що відповідає екзистенційним потребам суб'єкта (в широкому розумінні) та високо позитивний відзив суб'єкта на об'єкт, що має духовно-практичне вираження в мотивації поведінки в напрямку до образу повинного (в вузькому розумінні); 2) смисл – рівень існування та прояву цінності, який передбачає усвідомлення суб'єктом причини того, чому той чи інший внутрішній чи зовнішній феномен має для нього ключове значення; він пов'язує між собою значимість та переживання; 3) переживання – являє собою чуттєво-емоційне та екзистенційно-інтелектуальне

відношення, при якому мислення та емоції суб'єкта сконцентровані на певному об'єкті, явищі та пов'язують з ним своє існування, розвиток [21, с. 42-45].

З цієї позиції милосердя слід сприймати як внутрішнє емоційне усвідомлення через власну суб'єктивність свого ставлення до об'єктів, що необхідним чином втілюється у спрямованості на іншого завдяки його сприйняттю як цінності.

У свою чергу, І.Г. Сухіна виділяє структуру цінності як суб'єктно-об'єктного відношення: а) суб'єкт цінності (індивідуальний чи колективний); б) антропоморфний смисл, що володіє позитивною чи негативною значимістю для життєдіяльності людини; в) об'єкт або носій цінності – предметне благо, що актуально відповідає людським потребам та інтересам; г) праксеологічне відношення суб'єкта до об'єкта, пов'язане з реалізацією цінності [262, с. 376].

На думку Н.В. Вишнівської, у понятті милосердя поєднуються два аспекти – духовно-емоційний і конкретно-практичний. Без першого милосердя вироджується в холодну філантропію, без другого – в порожню сентиментальність. Милосердя здатне подолати всі бар'єри між своїми і чужими, зблизити людей. У практичному аспекті милосердя є прагненням допомагати людям [53]. Іншими словами, милосердя включає внутрішній та зовнішній компоненти. З одного боку, це внутрішнє духовно-емоційне переживання ситуації, яка потребує участі, допомоги, діяння (внутрішній компонент). З іншого боку, це певна реакція людини на вказану складну ситуацію, безпосередній прояв милосердя (зовнішній компонент).

Якщо співвідносити милосердя та благодійність, то варто звернути увагу на позицію М.Г. Дмитрієвої, яка визначає дві складові благодійної діяльності: духовну та матеріальну. «Дух благодійності» – це потреба особистості та суспільства в удосконаленні суспільного буття, відновленні його цілісності, морально обумовлений вільний безкорисливий намір установити діалог між членами суспільства». У свою чергу, матеріальна складова благодійності передбачає «сукупність фінансових, технічних, інформаційних та людських ресурсів, що дозволяють втілити цей намір на практиці». При цьому пріоритетне значення має саме духовна складова благодійності, адже остання «оформлює «матерію», надає їй певного значення, задає адекватне розуміння цілі та результату», а «наявність

матеріально-технічної бази є необхідною умовою для практичного досягнення поставленої мети». Для дійсного перетворення соціальної реальності необхідно, наголошує М.Г. Дмитрієва, гармонійне поєднання двох складових благодійної діяльності [78, с. 74].

У випадку співвіднесення милосердя та альтруїзму слід зупинитися на розробленій С. Шварцом процесуальній моделі альтруїстичної дії, яка передбачає 4 стадії та 9 етапів:

I стадія – актуалізації – сприйняття потреби та відповідальності: 1) усвідомлення того, що людина знаходиться у стані потреби; 2) розуміння того, що існують дії, здатні полегшити її становище; 3) визнання своєї здатності сприяти такому полегшенню; 4) сприйняття себе певною мірою відповідальним за зміну ситуації;

II стадія – обов'язку – конструювання норм та зародження переживання морального обов'язку: 5) активізація існуючих раніше чи заданих ситуацією особистісних норм;

III стадія – захисту – розгляд потенційних реакцій, їх оцінка та переоцінка: 6) визначення затрат та оцінка можливих результатів; 7) перевизначення ситуації та її переоцінка шляхом заперечення: стан потреби, відповідальності за свою дію, доцільності актуалізованості перед цим норм; 8) повторення попередніх етапів з урахуванням здійснених переоцінок;

IV стадія – реакції: 9) дія чи бездіяльність [100, с. 221-222].

Розглядаючи милосердя як вольовий акт, варто звернути увагу на підхід Х.М.Вегаса, який виділяє структуру вольового акту. Вона включає: а) суб'єкта – автор вольового акту, який безпосередньо його здійснює; б) матерію або об'єкт – те, на що спрямований вольовий акт суб'єкта; в) форму – це мотивація суб'єкта на здійснення вольового акту, відповідає на питання «чому?» суб'єкт здійснив даний акт; г) мету – вона близька до мотивації вольового акту, проте, окрім питання «чому?», відповідає також на питання «навіщо?» щодо кінцевої мети здійсненого вольового акту. В структурі мети Х.М. Вегас виділяє: мету самого вчинку або внутрішню ціль; наприклад, мета надання допомоги потребуючому – сама допомога;

мета діючого – це безпосередня мета в її суб'єктивному вимірі, яку переслідував суб'єкт вольового акту; д) інші обставини (коли, як, де), проте, їх оцінка залежить від ситуації; переважно вони не впливають на значення вольового акту [49, с. 154-156].

Розглянувши різноманітні підходи до визначення структури феномену милосердя, автор вважає за потрібне запропонувати власне бачення такої структури. Вона включає чотири основні елементи: 1) суб'єкт милосердя; 2) мотивація милосердя; 3) акт милосердя; 4) об'єкт милосердя. Проведемо більш детальний аналіз кожного зі вказаних структурних елементів.

Суб'єкт милосердя. Суб'єктом милосердя, на думку Л.А. Швачкіної, є окрема людина, що володіє трьома якостями: чуйність, співчуття та потреба надавати безоплатну допомогу потребуючим. При цьому зауважується, що суб'єктом милосердної діяльності можуть бути також певні суспільні формування: суспільство, держава, регіон, людство в цілому тощо [286, с. 16].

У свою чергу, Н.В. Вишнівська виділяє основні якості милосердної особистості: позитивні – співпереживання, співчуття, причетність, турбота про інших, практична допомога іншим; негативні – замкнутість, байдужість, відлюдність, показне співчуття, холодна філантропія [53].

При розгляді милосердя як цінності слід звернути увагу на підхід М. Кагана, який виділяє наступні категорії суб'єктів цінностей: 1) конкретна людина – індивід, особистість як реальна самодіяльна одиниця, що постає в своїй індивідуальності, неповторності, унікальності; 2) невелика контактна група людей, якщо вона поєднана спільною діяльністю та керуючими нею інтересами, прагненнями та світобаченням, які формують певний цілісний колектив; 3) велика неконтактна соціокультурна група, що володіє спільними рисами психології, установками ідеології та єдністю практичної діяльності; 4) людство в цілому [106, с. 89].

Якщо брати до уваги концепцію неомарксизму, то суб'єкт (індивід) постає, перш за все, включеним у суспільну практику (праксис), на основі чого активно взаємодіє з навколишнім його середовищем. У такий спосіб суб'єкт милосердя є

той, хто активно впливає на соціальну дійсність. Завдяки цьому провадиться діяльність на користь (благо) іншого чи соціуму в цілому.

Підсумовуючи вказане, можливим є виділити два рівні суб'єктів милосердя: 1) індивідуальний – особистість, окремих індивід, людина; 2) колективний – охоплює собою велику кількість різного роду колективних формувань (суспільних інститутів): неформальне об'єднання кількох осіб, благодійні організації, фонди, соціальні служби, церква. Їх перелік не є обмеженим.

Мотивація милосердя. У даному аспекті елемент мотивації милосердя охоплює не лише внутрішні спонукання, духовні, емоційні та інші мотиви милосердної поведінки, але й цілі та результати такої поведінки.

М. Каган визначає, що всі етичні цінності (у тому числі й альтруїзм, самовідданість, добро, безкорисливість тощо) «виражаються у вчинках людини, що здійснені щодо іншої людини, але характеризують не прояв, не зовнішній вигляд, не «тіло» цього вчинку, а його внутрішній імпульс, його духовну мотивацію, - тому нам не потрібно бачити, як здійснений вчинок, щоб дати йому моральну оцінку, необхідно лише знати, чому він здійснений...» [106, с. 107]. З такою позицією слід погодитися, адже саме мотиваційна (внутрішня) складова милосердя визначає його сутність. Зокрема, у випадку, коли суб'єкт, який з точки зору зовнішнього прояву вчиняє «милосердно», керується у своїй діяльності внутрішніми мотивами, що виходять за межі розуміння поведінки як милосердної (зокрема, з корисливих мотивів), така діяльність не може сприйматися як прояв милосердя.

У свою чергу, О.В. Татаренко у рамках дисертаційного дослідження виділила два основні компоненти благодійної діяльності: грошово-символічний (мотиви прагнення до безпеки, влади, свободи, любові/прив'язаності) та альтруїстичний (мотив емпатії та морального обов'язку). На основі цього було визначено чотири типи мотивації благодійної активності: 1-ий тип – характеризується усвідомленням потреби в наданні матеріальної допомоги потребуючим та її реалізації в конкретному акті благодійності, домінуючим вираженням мотиву емпатії; 2-ий тип – характерний для суб'єктів, які не усвідомлюють потреби у наданні матеріальної допомоги потребуючим, але на практиці таких, що реалізують такого роду

допомогу; 3-й тип – властивий суб'єктам, які відчують потребу в наданні матеріальної допомоги потребуючим, але на практиці таким, що її не реалізують; 4-ий тип – при якому суб'єктом заперечується потреба і мотив надання допомоги потребуючим, характеризується впливом оцінки власного матеріального добробуту [247, с. 22-23].

Дослідниця М.Г. Дмитрієва в дисертаційному дослідженні, присвяченому феномену благодійності, вказує, що «метою суб'єкта благодійності виступає подолання розриву життєво важливих соціальних зв'язків, становлення особистісної ідентичності шляхом виходу за межі індивідуального в процесі комунікативної взаємодії з іншими». При цьому «вийти за межі індивідуального означає виявити Іншого, допустити, що він також конститує мій життєвий світ, як і я – його, таке бачення виключає патерналістський стиль благодійності та призводить до консолідації зусиль благодійника та потребуючого допомоги, спрямованих на позитивні зміни конкретної ситуації в суспільстві» [78, с. 60-61].

Як вказує Е.М. Березіна, «спонукання до милосердя – природне, добровільне та безкорисливе прагнення душі, що не потребує зовнішніх мотивацій та у той же час вільне від егоїстичних прагнень. Для того, щоб ставати милосердним, не потрібно очікувати яких-небудь особливих внутрішніх станів» [29, с. 67]. Ми згодні у тому, що прояв милосердя не потребує зовнішніх мотивацій та егоїстичних прагнень, проте, у той же час, необхідним є наявність певної «ситуації», яка потребує милосердної реакції людини. Така «ситуація» стає зовнішньою підставою для прояву милосердя та визначення поведінки як милосердної. Внутрішньою підставою для милосердя, у свою чергу, постає мотив допомоги, співчуття, жертвності тощо. Милосердна людина прагне прийти на допомогу іншим, бажає бути корисною для інших.

Серед основних мотивів участі у волонтерській діяльності в літературі виділяють: реалізацію соціально відповідальних громадських ініціатив, спрямованих на розв'язання нагальних соціальних та інших проблем власними силами, силами громади; виконання особистого обов'язку перед собою і перед суспільством за принципом: «Якщо не я – то хто?»; бажання добровільно і

безоплатно надати допомогу тим, хто її потребує, реалізувати свої моральні та релігійні принципи, відчутти себе потрібним і корисним для інших; самореалізацію людини, подальше професійне зростання; отримання морального задоволення від вдячності людей, яким надана допомога; отримання широких можливостей мати доступ і розпоряджатися фінансовими та іншими ресурсами тощо [187, с. 28].

Окрім цього, в літературі розрізняють мотиви благодійності приватних осіб та мотиви благодійності організацій (бізнес-структур). Серед перших, зокрема, виділяють: моральні мотиви (милосердя, альтруїзм, громадянська позиція), власний досвід і співчуття, релігійні мотиви, симпатію чи жалість, прагнення спокутувати свою провину перед суспільством або конкретними людьми за свою діяльність, мода, особисте задоволення від благодійного вчинку та ін. У свою чергу, до мотивів благодійності організацій (бізнес-структур) переважно належать: вирішення місцевих проблем задля зняття соціальної напруженості на територіях діяльності організації, поліпшення відносин з місцевою владою та спільнотою, поліпшення іміджу компанії, прояв альтруїзму, співчуття до ближніх, просування продукту – товару або послуги, забезпечення доступу до ринку або певних цільових груп, демонстрація соціальної відповідальності компанії, міркування престижу, виховання лояльності до компанії, організація корисного дозвілля для співробітників фірми, клієнтів і партнерів, лобіювання інтересів компанії [74, с. 140-141]. Отже, мотиви благодійності приватних осіб постають більш альтруїстичними, аніж мотиви благодійності організацій.

Автор вважає, що кожна людина відчуває милосердя як певний внутрішній поклик, проте далеко не завжди він задовольняється, тобто втілюється на практиці. Такий поклик може бути втілений на практиці лише за умови, коли милосердя стане ціннісною установкою людини, частиною її внутрішнього «я». Людина здатна через свободу волі відкидати як ціннісне, так й імперативне уявлення щодо милосердя. Таким чином, будучи свідком ситуації, яка потребує милосердної реакції, участі, допомоги іншому, людина перебуває у ситуації вибору. На такий вибір суттєвим чином впливають внутрішні мотиви поведінки та цілі, які людина ставить перед собою. Якщо мотивація людини обмежується бажанням допомогти, проявити

співчуття, пожертвувати власними інтересами на користь інших, то акт можна назвати милосердним. У випадку ж, якщо мотив є корисливим, спрямованим не на участь в житті іншого, бажання послужити йому, а на власні егоїстичні цілі, акт не буде милосердним.

Акт милосердя. Перш за все, відзначимо, що милосердя є певний прояв поведінки людини. Так, відомий соціолог П. Сорокін усю поведінку людини розподілив на два типи актів: ті, які передбачають певну дію, та які передбачають утримання від вчинення певних дій. Серед кожного типу актів поведінки людини присутні акти добровільні, «які вчиняються з бажання доставити комусь приємне та взагалі щось добре», та «дозволено-повинні» («акти здійснення прав чи обов'язків») [229, с. 119]. Спільність рекомендованих та дозволено-повинних актів у тому, що обидва типи актів постають як внутрішнє спонукання до «доброї» поведінки. Проте, якщо дозволено-повинні акти є втіленням «мінімально необхідного» добра, то рекомендовані – це, так би мовити, «добро надміру», тобто яке заохочується, але не є обов'язковим. Акти дозволено-повинні носять суспільний характер та впливають із приписів нормативних актів, що встановлюють правила «мінімально доброї поведінки» шляхом закріплення прав та обов'язків. У свою чергу, рекомендовані акти вчиняються без нормативної вказівки закону, базуються на прояві доброї волі. Звідси вказується на їх необов'язковість, проте бажаність. У відповідь на рекомендовані акти щодо нього, вказує П. Сорокін, індивід відчуває щодо суб'єкта таких актів вдячність, симпатію, любов, але також і бажання здійснити ту ж послугу [229, с. 126]. З проаналізованого вище можна зробити висновок, що акти милосердя, згідно з теорією П. Сорокіна, є актами рекомендованими.

Милосердя можливо розглядати з точки зору його розуміння як морального вчинку. Останній визначається Х.М. Вегасом як «свободна інтенційна дія, якою людина створює реальність, що до того нею уявлялась, та таку, що перед тим не існувала, і за допомогою якої вона реагує на певну морально значиму ситуацію» [49, с. 153]. Звідси милосердя можна також визначити як певний внутрішній стан людини, стан потенційної можливості реалізувати практично (як наслідок реакції, як відповідь на ситуацію) певну соціально важливу дію.

Х.М. Вегас виводить три складові морального вчинку, які також можуть бути складовими акту милосердя: 1) свідомість моральної значимості здійснюваного вчинку, що стосується як загальних моральних принципів, так і цінностей, а також конкретних обставин ситуації; 2) вольовий акт як дія волі, рішення, що включає всі засоби для здійснення вчинку; 3) здійснення або зовнішній акт – зовнішні дії, що реалізують рішення внутрішнього вольового акту [51, с. 153-154].

Кароль Войтила (Іван Павло II) у праці «Особистість та вчинок» розглядає вчинок як специфічний прояв особистості, особистості в її динамізмі та повноті, що реалізується в рамках міжлюдських взаємовідносин, відносин в суспільстві. Вчинок володіє «персоналістською» або особистісною цінністю. Важливо додати, що персоналістська цінність вчинку передує етичним цінностям та обумовлює їх. При цьому персоналістська цінність вчинку утверджується лише завдяки спільній дії або дії «разом з іншими». Мова йде про поняття участі. Саме завдяки участі особистість живе та діє як особистість. Як вказує Іван Павло II, «участь у різноманітних поєднаннях дії «разом з іншими» є пристосований до них тип співвіднесення особистості з «іншими» [54]. Отже, реалізація людиною милосердя є способом співвіднесення її з іншими (щодо яких має прояв милосердя).

На думку І.С. Кона, «будь-який вчинок здійснюється у конкретній ситуації, що передбачає той чи інший ступінь ризику, яку суб'єкт так чи інакше враховує». Кожен людський вчинок, з його точки зору, «може бути осмислений у трьох вимірах: з точки зору його детермінації, об'єктивної причинно-наслідкової обумовленості, з точки зору його мотивації в термінах суб'єктивних бажань та потреб і з точки зору його легітимації, тобто ретроспективного обґрунтування та виправдання суб'єктом» [123, с. 53-54].

У свою чергу, А. Шопенгауер критерієм морально-ціннісного вчинку називає відсутність усякої егоїстичної мотивації. Отже, егоїзм та моральна цінність вчинку взаємно виключають одне одного. В основу кожного вчинку людини філософ ставить достатній мотив. При цьому такий мотив необхідним чином має стосунок до блага і зла. При цьому якщо благо і зло слугують кінцевою метою самого діючого суб'єкта, то такі вчинки є егоїстичними. Іншими словами, неегоїстичними

(позбавленими егоїзму), а отже, моральними будуть лише такі вчинки, які спрямовані на благо або зло іншого. Відповідно, якщо вчинок має за мету благо (користь) іншого, то він буде проявом справедливості і людинолюбства, якщо ж зло або шкоду – вчинок буде протилежністю до вказаних чеснот [293, с. 445-447].

Дж. Мур у своїх «Принципах етики» відстоює позицію, що при здійсненні певних вчинків людина повинна керуватися тим, наскільки певний конкретний вчинок внесе добра у сенсі універсуму. Тобто слід зрозуміти, як саме вчинити, щоб наш вчинок у кінцевому результаті утвердив цінність добра як такого. У даному випадку постає проблема того, щоб чітко усвідомлювати та аналізувати можливі альтернативні вчинки і зважити цінність добра кожного з них. Вихід із цієї ситуації Дж. Мур бачить у визначенні загально визнаності вчинків, які вважаються корисними з точки зору суспільства і суспільної практики. Така загально визнаність вчинків базується на звичайних устоях суспільства та правових приписах.

Якщо керуватися позицією Дж. Мура, то постає проблема у визначенні милосердя як вчинку, адже, з точки зору права милосердя (на відміну від благодійності) взагалі не регламентується. Натомість, милосердя може бути прийнятним з точки зору усталеної суспільної практики. Якщо воно прийнятне для суспільства, то є корисним і може бути проявом вчинків.

Дж. Мур певним чином критикує християнську етику Нового завіту з тієї точки зору, що остання, зокрема, вводить поняття «милосердя», «справедливість» у розумінні добра як засобу, але не як цілі [160, с. 235]. На наше переконання, слід не погодитися з такою позицією. Ми вважаємо, що вчинок милосердя християнська етика розглядає як прояв добра як такого. Добро ж тут виступає як засіб та як ціль.

У «філософії вчинку» М. Бахтіна вчинок є не лише дія, але й думка, почуття (однак ті, що є завершеними). Більше того, все життя, вказує філософ, може бути розглянуто як «певний складний вчинок»: «я вчиняю всім своїм життям, кожен окремий акт та переживання є момент мого життя-вчинення» [24]. При цьому кожен вчинок має не просто індивідуальний вимір (індивідуально-відповідальний вчинок), але й містить два складові елементи: змістовний та історичний або фактичний

(передбачає зовнішню сторону вчинку, здійсненого у певний час, за певних умов та ситуації).

М. Бахтін відзначає, що не існує спеціальних моральних правил чи норм, проте існує конкретний моральний суб'єкт, який у рамках свого індивідуального буття здійснює вчинки, чим бере на себе відповідальність за їх наслідки. Вказане ще більше доводить, що милосердя не є обов'язковий моральний імператив у суспільстві, натомість є прояв індивідуальної волі суб'єкта. Вчинок постає як факт, що відбувся, вважається осмисленим моральним суб'єктом та тягне за собою наслідки, а відповідальність лежить на самому суб'єктові. В основі відповідального вчинку філософ ставить факт визнання належності людини до єдиного буття, яка має одиничний, неповторний вимір [24]. Розглядаючи феномен милосердя з позиції М. Бахтіна, останній є не просто прояв відношення «я-інший», а також індивідуально відповідального вчинку, але й сутнісним моментом буття – як індивідуального, так і суспільного.

В. Глухман виділяє дві форми людинолюбства: активну і пасивну. Якщо при активній формі моральний агент вчиняє дії, що безпосередньо спрямовані на інших, що потребують допомоги, то пасивна форма виражається в співчутті іншим, що потребують допомоги чи знаходяться в біді. Проявом пасивного людинолюбства можуть бути співчуття та прощення. Переважно вони в подальшому призводять до активного людинолюбства, спрямованого на благо іншого. Активне людинолюбство може бути позитивним (надання допомоги сторонній людині, що потребує допомоги чи знаходиться в біді) та негативним (протидія реалізації чийхось намірів чи цілей, що здатні нанести комусь шкоду) [66, с. 254].

Таким чином, слід вести мову про дві форми актів милосердя:

1) матеріальний – мають прояв у вчинку людини (дії); це всі дії, які потребують не лише психологічної, емоційної, але й фізичної участі в житті іншого, різні види допомоги, співучасті;

2) нематеріальний – акт, який безпосередньо не пов'язаний із застосуванням фізичних зусиль на користь іншого; полягає у діянні з допомогою слова (поради, співчуття тощо), молитви.

З точки зору своєї мети, актом милосердя людина прагне допомогти іншим, використовуючи наявні в неї ресурси та можливості для участі в житті інших. При цьому вона не прагне вигод чи користей для себе. В якісному та кількісному вимірах акти милосердя необхідним чином впливають на позитивні зміни в суспільстві.

Об'єкт милосердя. «Об'єкт» милосердя можливо виразити як те, на що спрямована діяльність суб'єкта при прояві милосердя. «Об'єктом» милосердя переважно є людина, хоча деякі східні культури (буддизм, індуїзм тощо) сприймають його ширше, у значенні всього живого. Подібну позицію ми відзначали у контексті етики «благоговіння перед життям» А. Швейцера.

Варто відзначити, що людина в якості «об'єкта» милосердя та все живе в якості такого ж об'єкта відрізняються. Коли мова йде про все живе, то прояв милосердя матиме значення у широкому сенсі як незавдання шкоди (ненасильство). У випадку розуміння людини як «об'єкта» милосердя мова йтиме про діяльність суб'єкта, спрямовану на допомогу іншому, співчуття, вияв турботи, жертвність тощо на благо іншого. Таким чином, коли йде мова про все живе як об'єкт милосердя, останнє сприймається в його пасивному вимірі, якщо ж це людина як «об'єкт» милосердя, то передбачається необхідним чином активна поведінка суб'єкта, зусилля якого спрямовані на благо іншого. У цьому випадку слід вести мову про жертвність, служіння. Саме спрямованість на іншого, бажання співучасті, допомоги, а загалом бажання блага для іншого, визнання його як цінності є найважливішими характеристиками милосердя як феномену (в його індивідуальному та суспільному вимірах).

З позиції неомарксизму суб'єкт активно впливає на об'єкт (суспільство, природне середовище), при цьому вони сприймаються як ті, що взаємодіють та взаємообумовлюють один одного в рамках соціального пізнання та діяльності. Виходячи з цього, милосердя не обмежується соціальним середовищем (соціумом), але простягається й на природне середовище. Це впливає з самої природи людини як біосоціальної істоти. Неомарксизм розглядає людину як частину природи, індивіда та істоту суспільну. «Як частина природи, вона може існувати лише в

природному середовищі і разом з природою. Свою індивідуальність вона проявляє лише в спілкуванні з іншими людьми» [310, с. 7].

Функції милосердя. Філософський енциклопедичний словник за редакцією С.С. Аверинцева, Е.А. Араб-Огли, Л.Ф. Ільїчова визначає функцію (з точки зору соціології) як роль, яку певний соціальний інститут (чи приватний соціальний процес) виконує відносно потреб суспільної системи більш високого рівня організації чи інтересів класів, що її складають, соціальних груп та індивідів [263, с. 719]. У свою чергу, філософський словник за редакцією В.І. Шинкарука розглядає функцію як спосіб діяння речі або елемента системи, спрямовані на досягнення певного ефекту. У соціології функція постає як роль, яку виконує певний соціальний інститут щодо суспільства [262, с. 748].

У контексті розгляду функцій феномену милосердя в суспільстві ми будемо використовувати розуміння функції в її соціологічному вимірі як певну роль (значення), яку виконує даний феномен у контексті суспільства.

Якщо розглядати милосердя як суспільну цінність, то слід звернути увагу на позицію Т. Вербецької, яка виділяє чотири базові функції цінностей в суспільстві: 1) інтегруючу (інтеграція множини розрізнених людських дій в єдину цілісну систему взаємодії соціальної спільноти із середовищем); 2) регуляторну (поєднання поведінки людини з найважливішими соціальними інститутами, з ідеалами та вимогами конкретного суспільства (або ж глобальної соціальної системи); 3) ідентифікаційну (ототожнення особою себе з певною спільнотою (суспільством або певною референтною групою), унаслідок чого в неї виникає також сприйняття норм цієї спільноти як власних); 4) оцінювання (цінності як певні стандарти чи критерії для вибору з наявних альтернатив, які властиві будь-якій ситуації людської дії) [51, с. 58-59].

У свою чергу, Н.О. Савранська визначає функції благодійності в суспільстві. Серед них: послаблення існуючого у суспільстві соціального, а іноді навіть і морального зла та посилення добра, покращення соціального становища вразливих верств суспільства та підвищення дієвості «соціального капіталу» (норм та цінностей, які роблять можливими співробітництво у суспільстві) через

поширення моральних цінностей у суспільстві та встановлення в ньому довіри [212, с. 10].

Співвідносячи милосердя зі співчуттям, варто звернути увагу на позицію Т.Н. Старцевої, яка виділяє соціально значимі функції співчуття, серед яких: 1) інтегративна – підтримка та утвердження первинної соціальної єдності, встановлення вторинної соціальної єдності в атомістичному індивідуалізованому суспільстві; 2) комунікативна – установа зв'язку між соціальними елементами, активізація живого, ціннісно орієнтованого міжособистісного спілкування; 3) гносеологічна – позараціональне пізнання внутрішнього світу іншої людини, емпіричне пізнання основних етичних принципів; 4) практична – реальне надання допомоги потребувачу; 5) гуманізуюча – увага до конкретної страждаючої людини, вихід людини із егоїстичної ізоляції [235, с. 180-181].

Враховуючи вказані підходи, автор пропонує власний підхід до визначення функцій милосердя в суспільстві. Ними є наступні:

1) інтегруюча – милосердя виступає важливим засобом єднання, подолання відчуженості та навіть антагонізму між індивідами в рамках суспільства та поза його межами; це впливає з того, що милосердя є прояв відношення між «я» та «інший»; вказане передбачає зв'язок, як мінімум, двох осіб за посередництвом милосердної поведінки; завдяки милосердю людина перестає відчувати себе покинутою, одинокою, натомість усвідомлює піклування та турботу з боку інших;

2) ціннісна – прояви милосердя дозволяють усвідомити іншого, який потребує допомоги чи співучасті, в якості цінності (людини як такої), незважаючи на її становище в суспільстві; окрім цього, милосердна поведінка показує високу морально-ціннісну установку суб'єкта;

3) практична – милосердя в силу своєї природи передбачає допомогу при проблемах, співучасть у потребах, співчуття іншим, жертвність; завдяки цьому інший отримує від суб'єкта необхідне сприяння, користь, а милосердна діяльність здійснюється на благо інших, в інтересах інших; милосердна поведінка зміцнює членів суспільства перед обличчям небезпеки, випробувань, змушує докладати зусиль на благо інших;

4) заохочувальна – милосердя сприяє подоланню байдужості в суспільстві щодо інших, долає «межі» між людьми; милосердний вчинок, тим самим заохочує подібну поведінку, що сприймається як суспільно корисна, бажана;

5) функція «соціального вирівнювання» – реалізовується в діяльності як індивідів, так і колективних формувань (благодійних, релігійних тощо), що спрямована на допомогу (перш за все, матеріальну) бідним, нужденним, особам з обмеженими можливостями, хворим тощо; завдяки цьому можливо говорити про забезпечення соціального балансу в суспільстві, особливо того, де має місце «соціальна прірва» між бідними та багатими.

Висновки до 1 розділу

Таким чином, у контексті древньокитайської та античної філософії милосердя отримує свої духовні та моральні підґрунтя формування: людинолюбство («жень») у Конфуція, всезагальна любов у Мо-Цзи, пов'язані з благородністю духу, мужністю, дотриманням ритуалу, почуттям гідності, повагою до іншого; жертвна любов-агапе, моральні чесноти та прагнення до щастя (Аристотель), благодіяння (Сенека), вчинене безкорисливо, свідомо, з радістю та щодо достойних людей. В основі середньовічного розуміння милосердя – християнські цінності й ідеали. Аврелій Августин милосердя пов'язував зі співчуттям, прощенням та виділяв два його аспекти: емоційний та конкретно-практичний. Саме милосердя ґрунтується на любові (до Бога та до ближнього). У німецькій класичній філософії милосердя базується на почутті морального обов'язку та пов'язане із моральним законом (категоричним імперативом) (І. Кант); базується на заповіді любові до ближнього як своєму підґрунті (І. Кант та Г.В.Ф. Гегель); базується на почутті любові (діяльності чуттєвого серця), а сама сутність людини пов'язана зі здатністю до співчуття та участю в щасті іншого (Л. Фейєрбах). Ф. Ніцше розглядав феномени співчуття та милосердя як прояви «моралі рабів», слабких, натомість «мораль панів» пов'язував з етикою любові до дальнього, що базується на волі до влади як головного інстинкту права сильного. Милосердя в контексті російської релігійної філософії (В.

Соловйов, М. Бердяєв, Ф. Достоєвський, Л. Толстой, П. Флоренський, С. Франк, М. Лосський) базується на християнській чесноті любові (до Бога та до ближнього) та постає як обов'язок віруючого, звернений до іншого. Через прояв милосердя відбувається ствердження індивідуальності (гідності) кожного та з'єднання у божественному. В західній філософській думці ХХ ст. феномен милосердя постає похідним від любові як свого духовного підґрунтя. Остання ж розглядається таким чином: одна з фундаментальних цінностей, що має джерелом Бога (М. Шелер); надактуальна ціннісна відповідь (Д. фон Гільдебранд); відповідальне взаємне, турботливе, міжособистісне відношення, що спрямоване до Бога (М. Бубер); дія (прояв активності людини), «мистецтво» та братська любов (Е. Фромм); форма буття (для іншого) (Е. Муньє); емоційний стан та діяльність, спрямовані на іншого (Х. Ортега-і-Гассет); прояв відповідальності за все живе (А. Швейцер); утвердження самого себе та іншого в свободі (Ж.-П. Сартр); дар, благодатна любов, що походить від Бога та має на меті його осягнення, вищий прояв любові (К.С. Льюїс). Феномени любові та милосердя тісно пов'язані, адже постають спрямованістю на іншого крізь призму розуміння його як цінності, передбачають певну активну поведінку, жертвність на благо іншого. Любов та милосердя також слугують утвердженню в бутті себе та іншого, є доскональними формами міжлюдських взаємин. У контексті суспільно-прикладних досліджень неомарксизму та постмарксизму феномен милосердя: активно включається та якісно втілюється в суспільну практику (праксис) та постає проявом активності суб'єкта щодо об'єкта, їх взаємовпливу; є елементом соціальної етики відповідальності (індивіда за природне і соціальне середовище його діяльності); є фактором активної участі індивідів у самоорганізаційному самоврядуванні, формуванні громадянських асоціацій для здійснення активних перетворень і якісних змін у суспільстві.

У рамках питання щодо структурно-функціональних особливостей милосердя автор виділив такі аспекти: світський та релігійний виміри милосердя; у даному випадку різняться лише підстави прояву милосердя, проте його зміст залишається незмінним; релігійний вимір милосердя ґрунтується на його розумінні як прояву Божої благодаті, благочестя, а світський – передбачає його розуміння як суспільно

значимий інститут, як прояв доброї волі людини; обидва виміри милосердя передбачають індивідуальний та колективний прояви даного феномену; структуру феномену милосердя: суб'єкт (індивідуальний та колективний), мотивація (мотиви та цілі), акт (дія, вчинок (матеріальний) та слово, молитва, співчуття (нематеріальний)) та об'єкт (як людина та як все живе загалом (принцип ненасильства)); функції феномену милосердя: інтегруюча, ціннісна, практична, заохочувальна, функція «соціального вирівнювання».

РОЗДІЛ II. МИЛОСЕРДЯ В ІЄРАРХІЇ ЦІННІСНИХ ПРІОРИТЕТІВ СУСПІЛЬСТВА

Обґрунтування милосердя як цінності. Першим філософом, який відніс поняття «цінність» до філософських понять, вважається Г. Лотце (60-і рр. ХІХ ст.). Зокрема, у праці «Мікрокосм» він «розглядає людину, перш за все, як духовну істоту, яка оцінює та яка цінує...» [176, с. 17]. Ідеї Г. Лотце були перейняті філософами-неокантіанцями Баденської школи (Г. Ріккерт та В. Віндельбанд), де цінність стала основним предметом їх філософських пошуків. Так, у теорії В. Віндельбанда цінності «не володіють буттям, не існують, а значать», вони «вище дійсності», адже дійсність залежить від них. При цьому цінності виражають певну «необхідність повинного», «загальнообов'язковість», усезагальне визнання [20, с. 24].

У свою чергу, теорія цінностей Г. Ріккерта викладена у працях «Про поняття філософії», «Науки про природу та науки про культуру», «Про систему цінностей». Зокрема, у праці «Про поняття філософії» Г. Ріккерт проблему взаємовідношення дійсності та цінностей ставить основною проблемою філософії («Філософія починається там, де починаються проблеми цінності») [206, с. 23]. Так, у праці «Науки про природу та науки про культуру» філософ явища та об'єкти природи і явища та об'єкти культури розмежовує за лінією «цінності» (блага) («В об'єктах культури закладені цінності»). Як указує Г. Ріккерт, «про цінності не можна говорити, що вони існують чи не існують, але тільки, що вони мають значимість чи не мають значимості» [205, с. 55].

У М. Шелера цінності розглядаються у феноменологічному сенсі як «об'єктивні якісні феномени, що приписують людині норми повинності й оцінок та такі, що утворюють особливе царство трансцендентних надемпіричних сутностей, які знаходяться поза просторово-часовою реальністю» [281, с. 381]. Отже, як відзначає Л. Баєва, філософ обґрунтовує онтологічний зміст цінностей, які незалежні, з одного боку, від предметів-носіїв останніх, а з іншого, – «від суб'єкта, його потреб та інтересів» [20, с. 31]. У праці «Формалізм в етиці та матеріальна

етика цінностей» М. Шелер намагається вибудувати певну ієрархію цінностей. Умовно всі цінності він розподіляє на вищі та нижчі. Окрім цього, здійснюється поділ на різні пари типів цінностей: особистісні та предметні; власні та чужі; цінності актів, функцій, реакцій; цінності переконання, дії, успіху; цінності інтенції та цінності станів; цінності підстав, форм та відносин; індивідуальні та колективні; самостійні та похідні [290].

Продовжувачем ідей М. Шелера вважається Н. Гартман, який вибудовує свою етику на основі цінностей, – так звану «ціннісну етику». Цінності в Н. Гартмана «володіють самостійною сутністю, що не залежна від певних бажань чи роздумів» [62, с. 127]. Вони існують «незалежно від ступеня їх здійсненності в дійсному», «означають лише певну вимогу, повинність буття, але не означають безумовної необхідності, реального примусу» [62, с. 130]. Таким чином, «статус» цінностей не залежить від їх реальної втіленості (реалізованості) в конкретному бутті людини. Поряд з оцінюючим суб'єктом цінності володіють абсолютністю. Носієм цінностей виступає моральний суб'єкт (особистість), проте цінності не володіють по відношенню до суб'єкта певним «примусом», вони висувають лише вимогу, тим не менше суб'єкт залишається у межах свободи вибору своїх дій. Безпосередніми носіями моральних цінностей є «вчинок, воля, умонастрій» [62, с. 229].

У М. Лосського цінність постає як «щось всепроникаюче, що визначає смисл всього світу в цілому та кожної особистості, і кожної події, кожного вчинку» [149, с. 5]. Всяка цінність у філософа або повністю ідеальна, або містить у собі ідеальний (духовний) момент. Цінність визначається філософом як «буття в його самопереживаючому або переживаючому іншими істотами значенні для здійснення абсолютної повноти життя чи віддалення від неї». Прагнення до абсолютної повноти буття (притаманне кожному суб'єкту) можливе завдяки любові до Бога та любові до інших істот, що створені Богом, щоб, таким чином, об'єднатися в соборній діяльності всіх істот, які слідуєть Богу [149, с. 94].

На думку А.В. Кір'якової, з точки зору діалектично-матеріалістичного підходу, варто говорити про три форми існування цінностей: 1) як ідеал, вироблений суспільною свідомістю, що містить уявлення про атрибути повинного в різних

сферах суспільного життя; такі цінності можуть бути як загальнолюдськими, так і конкретно історичними; 2) як об'єктивована форма, зокрема, у вигляді людських вчинків, творів матеріальної та духовної культури тощо; 3) як особисті цінності, що похідні від соціально значимих цінностей, як джерело мотивації поведінки людини [116].

З точки зору Л. Баєвої, соціальні та моральні цінності «виражають прагнення до зміцнення своїх зв'язків з суспільством, іншою особистістю, в яких та через які людина продовжує своє буття» [20, с. 67-68]. Дослідниця в контексті історико-філософського аналізу цінностей вказує на можливі три аспекти розуміння їх сутності: як об'єктивне буття; як суб'єктивний феномен; як суб'єктивно-об'єктивний чи об'єктивно-суб'єктивний феномен [20, с. 59-60].

Слід погодитися також із Л.В. Сурженко в тому, що «цінності носять подвійний характер: вони соціальні, оскільки історично обумовлені, та індивідуальні, оскільки в них зосереджений досвід конкретного суб'єкта» [241].

О. Максименко аналізує проблему цінностей з точки зору структурного функціоналізму Т. Парсонса. В останнього цінності «виступають як основа зв'язків між соціальною системою та системою особистості, вони впливають на формування мотивації соціальної дії, мають нормативну і регулятивну функції». З точки зору структурно-функціоналістського підходу, цінності аналізуються на основі детермінованості соціальної дії ціннісно-нормативною системою суспільства. У свою чергу, вплив індивідуальних установок та цінностей на групу та суспільство в цілому ігнорується [155, с. 287-288].

У науковій літературі мають місце певні позиції дослідників щодо обґрунтування милосердя як цінності. Зокрема, Р.В. Бігун розглядає милосердя як «моральну норму і цінність, яка втілюється в діяльності, будується на співчутті, а також як готовність допомагати будь-якій потребуючій людині» [34, с. 199]. В свою чергу, на думку І.Н. Гоян та М.В. Дойчик, милосердя постає як «діяльне добро, тобто таке ставлення, яке виражається у вчинках людини, зміст яких обумовлює цінність її існування в світі. Милосердя є втілення високої любові до ближнього, любові до життя». На думку дослідників, вести себе милосердно – означає вести

себе гідно. Милосердя має своєю основою такі важливі якості, як співчуття, уважність, доброзичливість; воно несумісне з гординою, байдужістю, жорстокістю. Лише той вчинок милосердний, який свідчить про повагу до іншої людини, підкреслює гідність іншої людини [67, с. 38]. Таким чином, вчиняючи акти милосердя, людина стверджує гідність іншого, а також власну гідність. Адже діє на користь іншого. Таке ствердження гідності іншого, поваги до іншого слід сприймати як важливий аспект цінності милосердя в суспільстві.

В.А. Малахов визначає милосердя як «діяльне прагнення допомогти кожному, хто має в тому потребу». Поняття милосердя автор співвідносить зі співчуттям, співпереживанням. Якщо останні пов'язані з тим, що «особа переймається турботами й стражданнями інших, до певної міри розчиняючи в них власне Я, то милосердя передбачає чітко окресленого суб'єкта, який, керуючись моральними прагненнями, від надміру власного буття чинить добро тим, кого усвідомлює саме як Інших, відмінних від себе – хоча здебільшого й не без сердечної схильності до них» [157, с. 283]. Український філософ називає милосердя «високою етичною цінністю».

Е.М. Березіна вказує, що в якості елементу моральної свідомості ідеал милосердя (милосердної любові) є водночас: 1) ціннісним уявленням, адже ним утверджується конкретний, безумовний, позитивний зміст вчинків; 2) імперативним уявленням, оскільки цей зміст визначений щодо волі людини та ставиться людині в обов'язкове виконання [29, с. 67].

Таким чином, з точки зору ціннісних установок, милосердя можливо розглядати у декількох аспектах:

1) милосердя постає як цінність індивідуальна та суспільна, адже здатна формувати, утверджувати та наповнювати змістом людське буття, а звідси, маючи соціальну спрямованість, й буття суспільства в цілому;

2) милосердя, спрямоване до іншого, сприймає останнього як цінність, прагне утвердити цінність іншого, ствердити його гідність. Окрім цього, акт милосердя дозволяє нам пізнавати конкретну особистість такою, яка вона є, що може мати

також виховний аспект – вчиняючи акт милосердя, людина тим самим вказує шлях милосердя для іншого;

3) милосердя, з точки зору його реалізації, не зважає на ціннісні орієнтації іншого, адже має на меті «прорив людини безпосередньо до іншої людини в її дійсності та конкретності, подолання відчуження людини від соціальних зв'язків (суспільства) – від своєї людської сутності, втіленої в іншому» [196, с. 158].

Отже, милосердя як аксіологічний феномен є індивідуальна та суспільна цінність, в основі якої утвердження відносин між людьми та їх інтеграція, яка сягає самої глибинної сутності життя, стверджує цінність та гідність іншого, передбачає діяльнішу поведінку на користь (благо) іншого на основі співчуття, жертвовності, прагнення та готовності до допомоги і турботливого ставлення.

2.1. Соціокультурна зумовленість уявлень про милосердя

Різна соціокультурна зумовленість феномену милосердя значною мірою детермінована різними світоглядними установками Заходу та Сходу. В дисертаційному дослідженні, присвяченому ціннісним орієнтаціям Заходу та Сходу, В.В. Васильєв приходить до висновку, що базові цінності західноєвропейської культури були сформовані в епоху Просвітництва завдяки Т. Гоббсу, Дж. Локку, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, І. Канту. При цьому провідною цінністю в ученні філософів цієї доби постає свобода з її різними особливостями: «обмежена, дарована, визнана тощо, але завжди це свобода дії».

У свою чергу, визначити ціннісні орієнтації Сходу є досить складно, адже східна культура представлена великою кількістю різних за своїм змістом учень та течій, які переважно ґрунтуються на релігії та моралі як суспільних феноменах. Якщо брати до уваги брахманістську традицію, то тут цінностями, на думку В.В.Васильєва, постають система варн та дхарма (божественно встановлений закон, що іманентно містить в собі цінність колективізму); в буддизмі – дхарма та індивідуальне пізнання дхарми; в даосизмі – природа або божественне провидіння та рівність усіх перед природним законом; у конфуціанстві – сім'я та мораль; на

Арабському Сході – релігія, мораль та щастя всіх, однак зміст якого визначається верховним правителем [48, с. 11-12].

В.В. Васильєв виділяє ієрархію цінностей Заходу та Сходу. Зокрема, західний світогляд представлений такими ціннісними установками, як: закон і порядок (переважно які формуються активністю «знизу»); свобода (переважно індивідуальна); рівність та безпека; власність, розум і знання; мораль, сім'я, природа. У свою чергу, східний світогляд представлений наступними цінностями: закон, встановлений «зверху»; недіяння і підкореність; мораль і релігія [48, с. 15-16].

На думку Л.А. Швачкіної, для східного типу світогляду милосердя, допомога іншому як певні культурні практики важливі в тій мірі, в якій підтримують існуючу соціальну світобудову, їх об'єкт є частина цілого. Проте, в західному типі культури об'єкт допомоги та співчуття стає суб'єктом. Даний тип демонструє, що людина може потребувати допомоги чи надавати її в силу притаманної їй свободи, незалежності та самостійності в виборі життєвого шляху [284, с. 17].

Слід вказати, що диференційованість західної та східної парадигм мислення визначає диференційований підхід останніх до феномену милосердя. Якщо в західному світогляді милосердя розглядається переважно в контексті філософського осмислення, християнської етики та суспільної практики, то на Сході – основне його розуміння випливає з релігійних норм, моральних установок та кризь призму розуміння людини як частини цілого (всесвіту, природи).

Якщо намагатися порівнювати ціннісні позиції Заходу та Сходу, то західна культура більш прагматична за своїм змістом, орієнтована на інтелектуальний потенціал, перетворення суспільства, розвиток індивідуальності. Вона базується на філософії та науці. З іншого боку, східна культура базується на релігії, ґрунтується на уявленнях про мораль та духовність, спрямована на самовдосконалення людини як частинки чогось цілого (космосу, природи, суспільства). Заходу переважно характерний динамізм, прогрес, суспільні зміни, активна участь індивіда, а Сходу – стабільність, незмінність суспільного устрою, пасивність індивіда щодо суспільних змін.

Як указує В.І. Самохвалова, чеснота на Сході «розглядається як узгоджена поведінка з власною природою і тим самим із загальним порядком світу; і тому чеснота – поняття скоріше структурно-організаційне, аніж етичне». Навіть у конфуціанстві, що близький західному менталітету, «чеснота стоїть нижче заслуги, оскільки остання визначається здатністю людини давати оцінку та обирати добро, коли вона може вчинити і добро і зло. Християнство ж вище цінує чесноту, бо вона поєднана зі цнотливістю душі, яка не думає про саму можливість зла» [214, с. 130].

У свою чергу, Захід «все розуміє через людину та її діяльність, яка так чи інакше змінює світ», а Схід стверджує, що «людина в своїй діяльності, перш за все, повинна слідувати порядку творчості самого світу (тобто в найширшому сенсі діяти «за прецедентом»...), космосу». Схід «більш уважний до форми, аніж до змісту, до ритуальності, аніж до спонтанності, до традиції, аніж до новаторства. І самі традиційні й ритуальні форми не стільки соціально обумовлені конвенції, скільки складно здійснена символізація розуміння самого світу та його власного порядку (в прояві та функціонуванні) через визначені формальні «фігури» і «позиції». Позиції ритуальної форми настільки непохитні, наскільки непохитний порядок самого світу в його об'єктивному бутті» [214, с. 137-138]. Отже, якщо «західна» людина спрямовує свою діяльність на перетворення світу, то «східна» слідує природному розвитку, вважаючи себе лише його частинкою, а не «володарем».

Сформована на основі наукової парадигми західна культура є техногенною, адже спрямована на перетворення світу. Східна традиціоналістська система цінностей передбачає людину включеною в організм природи, ніби розчиненою в ній; вектор людської активності спрямований не стільки назовні, скільки всередину, на самовиховання, самообмеження, включення в традицію [2237, с. 12].

Ознака традиціоналізму та антитрадиціоналізму на Сході та на Заході відповідно обумовлює суспільну практику реалізації милосердя. Адже, до прикладу, постійний пошук «нового» (нових форм) на Заході привів до формування благодійних, волонтерських організацій, а також понять спонсорство, меценатство, фандрейзинг тощо. Милосердя ж у рамках східної культури не потребує певної

інституціоналізації, прагматичної раціональності, прогнозування тощо, натомість достатньо кооперації.

У західній культурі основою етики розуміється її раціональне обґрунтування, що бере свій початок ще з Сократа, який, перш ніж визначити як жити морально (за чеснотами), вважав за необхідність зрозуміти, чим є сама чеснота. На противагу Заходу, у східній культурній традиції «істина не відділювалась від моральності і моральне вдосконалення розумілось умовою та підставою для досягнення істини. Істина відкривається лише моральним людям». До прикладу, «один і той же ієрогліф «дао» означав у древньокитайській культурі закон, істину та моральний життєвий шлях». На противагу Сократу, коли учні Конфуція питали у нього, як зрозуміти «дао», він давав кожному різні відповіді, оскільки кожний із його учнів пройшов різний шлях морального вдосконалення [237, с. 14].

Світогляд Сходу базується на постулаті, що людина не є вільна, натомість визначена космічним законом чи Богом. Передбачається орієнтація на колективізм та заперечення автономії, свободи, гідності, що сутнісно характеризує західну парадигму мислення. На Сході лише через взаємовідносини з іншими можливо зрозуміти власне «Я». Східний тип мислення передбачає переважно орієнтованість на внутрішній світ людини, натомість західний тип – звертає увагу на індивідуальність та унікальність особистості. Східний світогляд більш зорієнтований на досягнення внутрішньої духовності людини, а західний – на освоєння зовнішнього навколишнього світу та його активне перетворення [33, с. 132-133].

Якщо східна етика споглядальна, консервативна та аскетична, то західна – активна, ліберальна та утилітарна. Якщо східний тип мислення – традиціоналістський (звертання та утвердження традицій предків), то західний – навпаки, прагне до руйнування традиційності, соціальної творчості та прискорює темп життя [33, с. 134].

На Заході милосердна особистість сприймається крізь призму суб'єкта, є «діячем», що обрав на основі вільної волі певний шлях дії. Натомість, на Сході милосердя не є певною заслугою, а сприймається як свого роду моральний

імператив, що повинен бути частинкою буття людини та проявлятися як її ставлення до навколишнього світу.

Н.В. Шелкова називає Захід «культурою розуму», а Схід – «культурою серця». Культура Сходу передбачає «входження в світ Іншого, про-живання світу Іншого». Людина Сходу не намагається знати світ та Іншого, бо це неможливо й навіть абсурдно, натомість намагається відчутти світ та Іншого [292, с. 145].

Східне мислення позаопозиційне (для Заходу характерні опозиції суб'єкт-об'єкт, внутрішній-зовнішній світ тощо), інтегративне. Воно виробило основний принцип існування та діяльності людини – споглядання, інтуїтивне одкровення та відмова від будь-яких форм насильства, що порушують баланс сил взаємодії та природний хід життя [249, с. 84].

Е.П. Тихонова виділяє ряд смислових антиномій, що визначають розвиток культур Заходу та Сходу. Зокрема, щодо Сходу: гармонійне співіснування людини з природним середовищем проживання; любов до світу; інтуїтивне знання, містика; традиціоналізм, стабільність життя общини і держави; споглядання, медитація; дао. У свою чергу, на Заході: держава (демократія, рівність, свобода); техніко-технологічне перетворення світу, підкорення природи; любов до людини; раціональне знання, культ науки; модернізація (індустріалізація, прогрес, інновація); активна фізична дія; логос [249, с. 84].

«Червоною лінією» проходить відмінність у способі існування людини Заходу і Сходу: перша орієнтована на володіння, друга – на буття. Це певні смислові схеми, які формують тип свідомості, а, отже, тип особистості певної культури. Орієнтація на володіння західної культури передбачає чітке розрізнення людини як суб'єкта та природи як об'єкта. Західна людина прагне «перетворити весь світ в об'єкт володіння та обов'язкового практичного використання». Людина Заходу активно використовує природу для задоволення своїх потреб. Вона орієнтована на раціональне осягнення та використання світу. Сутністю екзистенційної установки володіння є споживацтво – прагнення людини захопити весь світ [249, с. 85]. Саме тому явища індивідуалізму, споживацтва «походять» із західної традиції, що базується на утвердженні індивідуалізму в людині.

У свою чергу, буття є ціннісно-сміськова орієнтація та парадигма існування культури Сходу. Для неї характерні альтруїзм, життєлюбство та причетність до світу, реалізація людиною духовної свободи та творчості. Традиційне суспільство Сходу зорієнтоване на збереження вітальної сили та колективної пам'яті общини. Світ постає як єдність усіх форм та рівнів існування, а також є одуховлений, де кожна річ має свій зміст. Це орієнтація на гармонійне співіснування людини та навколишнього світу. Буття як реалізація життєво активної сили людини й світу передбачає відмову від власного егоїзму та зорієнтованості на собі. Саме звідси важливий принцип ставлення людини до світу в східній культурі – недіяння (у-вей). Це життєвий принцип зовнішньо-фізично пасивного існування людини та споглядання суті речей, проте це водночас внутрішньо-психічна дія людини, спрямована на пізнання гармонії й сенсу існування світу [249, с. 86].

Дихотомія «буття-володіння» яскравим чином показує відмінності щодо розуміння милосердя в західній та східній культурах. Так, на Заході, який зорієнтований на парадигму «володіння», милосердя переважно спрямовується лише на людину (людство), натомість на Сході, що будується на парадигмі «буття», милосердя поширюється на все живе (природу як таку). Слід тут додати, що західна культура мислення доволі чітко відділяє людину від природного середовища її існування. Природа сприймається не як об'єкт для милосердного ставлення, а як об'єкт активного використання для потреб людини. Якщо милосердя на Заході сприймається крізь призму любові до людини, то на Сході – любові до всього живого, а не лише людини. Тут людина усвідомлює себе частинкою цілого, а милосердя стає проявом ставлення до цього цілого.

З точки зору конфуціанства, милосердя тісно пов'язане з ритуалом («лі») та спрямоване на збереження й сакралізацію традиційного соціального устрою. Л.А.Швачкіна вказує з цього приводу, що милосердя чітко впливає з імперативу служіння суспільства та виконанням визначених обов'язків. Моральна поведінка є та, що заснована на принципі «золотої середини» як утілення ідеалу порядності й безкорисливої любові до світу та людей. У свою чергу, в даосизмі, на противагу конфуціанству, милосердя сприймається як те, що суперечить принципу Дао як

утвердженню природної необхідності. Милосердя постає втіленням «деградації Дао» та свідчить про відсутність гармонії в суспільстві [284, с. 23-24].

Традиції даосизму та конфуціанства не сприймають розуміння «прав людини», прав громадянина, свободу особистості в їх західному розумінні, адже вони не відображають сутності гідності людини та того аксіологічного змісту, що вкладається в розуміння людини східними традиціями. Основу ж китайського суспільства, до прикладу, складала сім'я та рід [43, с. 302-303]. Таким чином, західна світоглядна традиція зорієнтована на індивідуальне в людині, а східна – на розуміння людини як члена спільноти, як частинки чогось цілого, що невіддільна від середовища існування (природи, космосу тощо).

Відмінностями характеризуються також ісламський та християнський (європейський) цивілізаційні модулі. Мораль християнства спрямована всередину, пов'язана з пізнанням духовності в самій людині, натомість мораль ісламу орієнтується назовні – виконання людиною заданих Аллахом приписів та місії. Ісламська мораль визначається «дотриманням чи ухиленням від зовнішньо встановлених Аллахом норм добра». Головною моральною цінністю в ісламі постає діяльність людини, що реалізує на практиці служіння Аллаху [194, с. 83-85]. Відносини між Аллахом та людиною в ісламі відбувається за схемою: від людини – покора та поклоніння, від Аллаха – керівництво та милосердя. Що стосується безпосередньо милосердя, то воно спрямоване лише щодо праведників, що покоряються волі Аллаха, та правомірних мусульман. Тих же, що впадають у гріх, чекають суворі покарання [193, с. 12-13].

На відміну від ісламу, у християнстві відносини між Богом та людиною будуються на основі любові як головної заповіді. При цьому любов до Бога і любов до людини ототожнюються. Милосердя Боже поширюється не лише на праведників, але й грішників та навіть тих, хто не вірить. Важлива відмінність між ісламом та християнством полягає в аспекті релігійного чи морального вдосконалення людини: в ісламі таке вдосконалення йде в напрямку від вчинків до якостей душі, а в християнстві, навпаки, від якостей душі до вчинків. Таким чином, акцент в ісламі зосереджений на досконалості вчинків, а в християнстві – на досконалості душі

[193, с. 15]. Іншими словами, якщо мотивація християн скерована до серця, то мусульман – до волі (вчинків).

Імператив добрих вчинків в ісламі підкріплений численними вказівками Корану на те, що добро вигідне людині, оскільки буде безумовно винагороджено без залишку. Більше того, добрі вчинки накопичуються до блага того, хто їх чинить, і в день воскресіння забезпечать людині відплату. Бог випробовує і спокушує людину на добро-зло, проте вибір добра людиною приведе її до досконалості [224, с. 160-161].

Своєрідним розумінням милосердя у східній (зокрема, індуїстській та буддистській) традиції постає принцип ахімси (ненасильство, неспричинення шкоди живому). Даний принцип був одним із ключових у житті та діяльності М. Ганді. Найбільш строге тлумачення цього принципу дається в джайнізмі. Головним джерелом ахімси постає, як указує Д. Датта, любов як внутрішнє почуття в серці. Справжнє ненасильство при цьому не просто відмова від спричинення шкоди чи зла, але виключення з серця людини почуттів ненависті, помсти та гніву. При цьому справжній прояв ахімси ґрунтується, був переконаний М. Ганді, на внутрішній силі та відсутності страху, адже лише той, хто не боїться інших людей, може їх любити [73, с. 90-91]. Кінцевим критерієм ненасильства, вважав М. Ганді, є любов та самовідданість, що виходять з глибини душі. У його філософії ахімса постає вищою чеснотою, без неї неможливо досягнути Істини (Бога). Бог же може бути досягнутий лише через любов до нього, а любов до Бога означає любов до живих істот, в яких він втілений [73, с. 92-93].

У цілому для культури Сходу любов постає не як почуття, пристрасть, а, в першу чергу, як співчуття, співпереживання за іншу істоту, що виражено у бажанні допомоги. Зокрема, у випадку з буддизмом, як відзначає А. Черепанов, «це бажання допомоги виражається у тому, щоб спрямувати істоту на істинний шлях, який веде до звільнення від страждання» [278, с. 125]. На противагу християнству, любов у буддизмі замінюється почуттям співпереживання, яке базується на тотожності двох страждаючих самостей. Так, «у християнстві мій «ближній» є індивідуальність, особа, мені протилежна, єдина і неповторна; у буддизмі множина різних

індивідуальностей є ілюзія, магія, насправді всі вони – одне, тотожні у своїй сутності, в серці – нерозрізнювані...». Отже, у буддизмі «немає єдності протилежностей, що складає сутність любові..., тут тотожність осіб у байдужому, однаковому стражданні, що має своєю межею повне «угасання» всякої індивідуальної відмінності в «нірвані» [57, с. 276-277].

Західна філософсько-наукова традиція розробила значну кількість підходів до розуміння сутності та проявів милосердя як феномену. Останні можливо розглядати в контексті, зокрема, етико-соціальних учень (еволюціоністська, утилітарна, ліберальна, християнська етика тощо).

Так, еволюціоністська етика (Ч. Дарвін, Г. Спенсер, В. Ефроїмсон) виходить із розуміння моралі як такої, що має природне походження, в її основі – виживання роду чи племені, а для цього – необхідність співпраці та взаємодопомоги. В основі «моральної» поведінки живих істот лежать соціальні інстинкти, які задовольняються у спільноті собі подібних. Завдяки високому розвитку душевних здатностей такі соціальні інстинкти перетворюються в моральні установки. Окрім цього, щодо людського суспільства важливу роль в моральній поведінці відіграють симпатія, мова та звичка [9, с. 35-36]. Таким чином, згідно з позицією Ч. Дарвіна, природа сама закладає основи морального співжиття.

Милосердя в розрізі еволюціоністської етики розглядається крізь призму альтруїзму. Тут альтруїзм постає як «індивідуальна поведінка, яка збільшує можливості пристосування та розмноження групи родичів, при тому, що відповідні шанси індивіда можуть зменшитися» [9, с. 39].

Г. Спенсер виділив два види альтруїзму – справедливість (необхідна для підтримання суспільної рівноваги, а тому є справою суспільною) та благодійність (як приватна справа). При цьому держава не може приписувати благодійність. Зокрема, благодійність не може бути примусовою, коли держава встановлює обов'язковий податок на допомогу бідних. У свою чергу, благодійність має теж два види: негативна (передбачає утримання від діяльності в тих випадках, коли вона могла б привести до досягнення егоїстичних задоволень) та позитивна (пожертвування чим-небудь, що може принести користь іншим) [230, с. 495-496].

Інший представник еволюціоністської етики В.П. Ефроїмсон переконаний, що саме закон природного відбору «породив і закріпив інстинкти та емоції найбільшої моральної сили», а почуття обов'язку породжене не божественним законом у серці, а «виробленим за десятки тисяч поколінь еволюції комплексом психічних, поведінкових реакцій, настільки ж необхідних людству як і мова, як уміння користуватися знаряддями». Почуття альтруїзму передбачає взаємність, інакше альтруїст піддається постійній експлуатації, тим самим утверджуючи егоїзм експлуататора. У зв'язку з цим, вказується, що альтруїзм необхідним чином пов'язується з почуттям справедливості, що «повинно не лише переривати прояв альтруїзму щодо невдячного, але й погрожувати йому серйозною бідною» [296, с. 54-56].

Щодо еволюційного підходу до феномену, Е.Г. Логунова вказує на декілька аспектів. Перший базується на тому, що милосердя постає способом захисту та збереження потомства. Передбачається, що людські гени схиляють нас до турботи про тих, хто, як і ми, є їх носіями. Другий аспект передбачає розгляд милосердя у контексті вибору статевого партнера відповідно до певних характеристик. Звідси милосердя пов'язується зі здатністю відчувати емоції та діяти безкорисно. Третій аспект розглядає схильність до милосердя в якості одного з критеріїв формування спільних відносин з незнайомими людьми [143, с. 22].

Близькою за змістом до феномену милосердя є ідея взаємної допомоги серед тварин та людей як рушій прогресу, яку висунув П. Кропоткін. Основи такої взаємної допомоги філософ бере з тваринного життя, таким чином, використовуючи еволюційний підхід. Наголошується, що поряд із природним законом боротьби за виживання має місце також закон взаємної допомоги, що має більш важливе значення з точки зору прогресивного розвитку тваринного світу та суспільства. Мова йде не стільки про любов та симпатію між видами, скільки про певний інстинкт вселюдської солідарності чи «інстинкт товариськості», взаємної залежності між людьми. Саме це, а не любов чи симпатія, на переконання П. Кропоткіна, лежить в основі прогресивного розвитку моральних почуттів [134].

Певним чином у структурі «закону взаємної допомоги» можна говорити й про милосердя, яке неможливе без турботи про живе, бажання допомоги, добра, а загалом блага для інших. Все ж взаємна допомога та милосердя знаходяться на дещо різних рівнях. Якщо перша слугує засобом до виживання за складних природних та суспільних умов життя, а звідси через сприяння колективному забезпечується індивідуальне, то друге є чеснотою, що переважно має місце вже в суспільному розвитку, базується на співчутті, жертвності, любові до ближнього та всього живого. Саме ж милосердя П. Кропоткін виводить із вселюдського закону взаємної допомоги. Завдяки християнській церкві взаємна допомога перетворилась у милосердя як «чесноту, що надихається звище», яке розглядається як перевага того, хто дає, над тим, хто отримує. На цій основі, вказує філософ, було сформовано велику кількість релігійних благодійних фондів [134].

У свою чергу, соціально-моральний підхід до природи милосердя, на відміну від еволюційного, постає як центральний атрибут гуманного суспільства, воно, як вказує Е.Г. Логунова, «пробуджує в людях співчуття та формує між ними зв'язки, що базуються на безкорисній взаємодопомозі» [143, с. 22]. Відповідно до цієї концепції милосердя виникає на ранніх стадіях формування людських суспільств із почуття взаємодопомоги. Тобто милосердя постає тут як атрибут виключно людського співтовариства. На думку Р.Г. Апресяна, «альтруїстичним, моральним робить не визначена за своїм малюнком дія, але головним чином те, на які імперативно-ціннісні стандарти опирається людина, як вона ставиться до своїх дій». Звідси моральний вибір є «персональний, принциповий, духовний», він «втілюється в діянні, зорієнтованому на повинне» [9, с. 58].

Ми переконані, що про милосердя як феномен в його сутнісному значенні може йти мова лише в контексті соціально-морального підходу, а саме як моральної ціннісної установки індивідів у суспільстві. У рамках же еволюційного підходу йдеться не про феномен милосердя як такий, але про окремі його передумови, такі як альтруїзм, принцип взаємодопомоги тощо.

Західна традиція також сформувала розуміння гедоністичної етики, в основі якої лежить принцип задоволення, що виступає джерелом та метою моральної

поведінки. Відповідно, при зустрічі людини зі стражданням єдиним виходом є його уникнення чи відкидання. Гедонізм постає як постійне й необмежене прагнення до задоволень різного характеру, це тактика егоїзму, що замкнений на собі і чиниться виключно для себе. Ми впевнені, що на цій установці суспільство не могло б функціонувати як єдине ціле. Відповідно, ставити милосердя «на терези» гедоністичної етики не має підстав.

У значній мірі сучасна практика милосердя, що реалізовується в суспільстві, базується на принципах утилітаристської етики. Засновники утилітарної етики І. Бентам та Дж.С. Мілль кінцевою метою дій людини та єдиним змістом поняття морального блага називають задоволення. Для цього використовують категорію «щастя». При цьому вищим критерієм моральності постає принцип користі, «який полягає в прагненні до досягнення найбільшого щастя для найбільшої кількості людей». Саме мотив симпатії, а також мотив любові до дружби та любові до репутації, за І. Бентамом, схиляють людину, яка переслідує власні інтереси, до врахування щастя інших [244, с. 21-22]. Зокрема, це може стосуватися благодійності.

За Дж.С. Міллем, вищою формою реалізації утилітаристських цінностей є самопожертва, однак яка спрямована на суспільно корисні наслідки. Мислитель виходить з рівнозначності власного щастя та щастя інших, об'єктивні рамки яких формуються законами, освітою та суспільною думкою. При цьому, з точки зору моралі, суспільний вимір вчинків важливіший, аніж індивідуальний [244, с. 25-26]. Те, що спрямовується на благо суспільного, але на основі раціонального усвідомлення індивідом, є етичним в утилітаризмі.

Дж.С. Мілль виділяє дії по справедливості та дії з доброзичливості. Якщо перші (відмова від вчинення таких дій, що порушують законні інтереси інших осіб) є обов'язковими для кожного, то другі (до прикладу, благодійність) здійснюються за доброю волею індивіда. Звідси турбота про благо суспільства може обмежуватися виключно незаподіюванням шкоди інтересам інших членів суспільства [221, с. 101].

Утилітаристи вважають, що об'єктивним критерієм морального вчинку постає користь, що дозволяє забезпечити максимальне щастя для найбільшої кількості

людей. Користь дозволяє «уникнути чисто егоїстичного розуміння щастя: той, чия діяльність приносить користь, сприяє не лише своєму, але й загальному щастю» [60, с. 89]. У якості життєвого принципу користь виражена в максимі: «Виходячи з власного інтересу, витягуй з усього користь». Крім цього, важливими ціннісними орієнтирами утилітаризму постають успіх, ефективність та вигода [9, с. 198-199]. Сучасна суспільна практика милосердя, зокрема виражена в благодійній, волонтерській діяльності, будується саме на принципі поєднання індивідуальної та суспільної користі. Відповідно, говорити про повну безкорисливість дій не доводиться.

Р.Г. Апресян в основу моральної поведінки з точки зору утилітаризму ставить розуміння реальності, тобто перебування у сфері сушого (постановка цілей, розрахунок можливостей, передбачення результатів, врахування досвіду та ситуації в суспільстві). Натомість, утилітаризм ігнорує сферу повинного (ідеалу) [9, с. 201-202]. Моральні цінності «можуть приноситися прагматиком у жертву своїм практичним цілям, розглядатися ним лише як засоби» для досягнення власних інтересів [9, с. 224].

В основі відносин корисності лежить приватний інтерес, але який водночас є також соціально визначений інтерес. Моральні мотиви в етиці користі «виявляються адаптованими до «повсякденної» соціальної практики – з допомогою якої моральний ідеал переводиться, наскільки це можливо, на мову суспільних відносин». Принцип користі, вважає Р.Г. Апресян, стає однією з ідейних передумов громадянського суспільства (в основі якого – принцип суспільної корисності), інакше останнє постає «сферою егоїзму та взаємної ворожості» [9, с. 229-230]. Принцип взаємної користі (у рамках суспільства) передбачає свого роду обмін засобами для задоволення людьми своїх інтересів. Проте, переконаний російський філософ, відносини взаємної користі носять речовий характер, адже чинять з людей лише «носіїв товарів і послуг, виконавців певних ролей та функцій», внаслідок чого людина не бачиться особистістю. У такий спосіб людські відносини позбавляються людськості, а відповідно, ціннісного підґрунтя [9, с. 232]. Звідси можливо простежити відмінність у розумінні милосердя з точки зору утилітаристської етики

та етики в її християнському смислі. Якщо перша неможлива без урахування особистої користі для благодійника, базується на розрахункові, прогнозуванні, то християнська етика передбачає жертовність людини, що чинить милосердя, її альтруїстичну спрямованість на іншого, будується на служінні.

Утилітаристська етика значною мірою пов'язана з прагматистською. С.Л.Бурмістров вказує, що ядром антропології прагматизму є теза про людину як істоту діяльнису (діючу), в центрі якої – система її інтересів, а тому людина завжди в різний спосіб переслідує власні інтереси. Самі ці (приватні) інтереси й визначають поведінку, характер, інтелект, соціальне становище, культурні установки людини. Мораль звідси стає «вільною від жорстких правил та пов'язаною скоріше ситуаціями й цілями» [46, с. 114-115]. Оптимальним способом поведінки, за В.Джеймсом, є «прагматистська максима» – така, що формується зі зручностей контактуючих сторін, максимальна сума задоволення потреб. У свою чергу, своєрідним перетворенням моралі в «моральну інженерію» (інструментальну чи цілком ситуативну мораль) постає етична концепція американського філософа прагматизму Дж. Дьюї. З його точки зору, мораль не є певний «набір правил чи дій», натомість кожна ситуація унікальна, а благо, що їй відповідає, слід виявити, спроектувати та досягнути. Відповідно, має місце переконання, що розум «повинен розробити методи, за допомогою яких можна було б детально аналізувати потреби, умови, труднощі, ресурси конкретних ситуацій», а також слід розробляти «розумні плани дій, спрямовані на покращення цих ситуацій» [300, с. 175-176]. Даний підхід цілком відображає діяльність сучасних благодійних організацій та фондів.

Синтезом традиціоналістської та утилітаристської етики Е.Н. Яркова називає етику лібералізму, що має у своїй основі принцип самоорганізації як «принцип покладання цінностей на основі раціонального аналізу та синтезу різних елементів дійсності» [300, с. 160]. Етика лібералізму ґрунтується на декількох положеннях: вищою цінністю визнається свобода індивіда в різних сферах індивідуального та суспільного буття; серед визначальних економічних механізмів суспільства: капіталістичне виробництво, вільний ринок, свобода конкуренції, приватна власність; серед політико-правових механізмів: демократія та права людини. Тут

слід додати, що свобода в лібералізмі, по суті, не може бути обмеженою (хіба що свободою іншого індивіда). Звідси лібералізм «звільняє» індивіда від культури, моральності, ціннісних орієнтацій через те, що прагне до вигоди в суспільному (загальному) її масштабі [171, с. 167-168]. У такий спосіб лібералізм утверджує індивідуалізм у суспільстві. Відповідно, інтереси індивіда стають вищими за інтереси суспільства.

Ліберальна етика максимально віддаляє індивіда від суспільної моралі, роблячи останнього власним «законодавцем» у питанні добро-зло щодо самого себе. Мораль визначається як «особиста справа індивіда». У такий спосіб мораль у ліберальній етиці стає «товаром», однією з ринкових пропозицій [77, с. 36].

М. Віссенбург вказує на суттєву відмінність між класичним та соціальним лібералізмом. Так, перший передбачає, що держава існує лише для захисту прав індивіда на життя, власність та особисту безпеку від посягань на них інших, у той час як соціальний лібералізм очікує від держави активного сприяння індивідуальній автономії, завдяки чому допустиме певне обмеження у свободі індивідів, а держава має право обмежувати небажаний стиль життя чи, навпаки, заохочувати бажаний [52, с. 89-90]. Зокрема, можна додати, що саме в контексті соціального лібералізму функціонує сучасна благодійність, адже її в значній мірі заохочує держава як суспільно корисну, хоча й за добровільним вибором кожного.

Яскравим представником ліберальної етики можна назвати А. Ренд (концепція розумного егоїзму). Сутністю морального існування американська письменниця та філософ називає «турботу про власні інтереси». Вищий пункт моралі – «індивід, його виживання та добробут» [171, с. 171-172]. У такий спосіб мораль визначається виключно крізь призму егоїстичних інтересів індивіда, забезпеченню яких повинна слугувати. Критерієм цінності етики А. Ренд постає життя людини (те, що потрібно людині для виживання) як первинна, фундаментальна цінність. Виділяються три базові цінності об'єктивістської етики: розум, цілеспрямованість та самоповага, яким відповідають три чесноти – розумність, продуктивність та гордість. Найвищою моральною метою А. Ренд називає принцип «жити заради себе», при цьому не приносячи себе в жертву іншим та не роблячи інших жертвами. Усю етику А. Ренд

вибудовує на принципі раціональності (розумі), яка повинна вести людину до виживання і зростання її як людини [209].

Моральний ідеал в етиці об'єктивізму А. Ренд можна зобразити таким чином: «цілеспрямована людина з чіткою ціннісною ієрархією, вибудованою на основі власних незалежних суджень, вона не слідує загальноприйнятим традиційним правилам поведінки, а все пропускає через призму своїх моральних стандартів. Ця людина сподівається лише на власні сили й не потребує допомоги від інших людей. Вона може надати безкорисну допомогу людям в якості акту доброї волі, керуючись своїми бажаннями» [138, с. 124]. Крізь призму етики А. Ренд феномен милосердя може виступати як суспільно корисний, однак його прояв цілком базується на бажанні індивіда. У нього відсутні певні внутрішні морально-імперативні установки щодо добродійності та турботи про благо інших.

На сучасному етапі розвитку феномен милосердя можливо корелювати з суспільно-прикладними дослідженнями неомарксизму та постмарксизму. Зокрема, з позиції постмарксизму милосердя можливо розглядати як особливу «форму» комунікації, прояв відкритості на іншого, його потреби та інтереси в межах соціуму. Вказане слугує більш глибокій інтеграції індивідів, а також включеності індивіда в соціальне та природне середовища його пізнання й діяльності. Утвердження феномену милосердя в суспільстві може слугувати підставою для активної участі індивідів у самоорганізаційному самоврядуванні, формувати громадянські асоціації та активно впливати й забезпечувати інтереси суспільства (деліберативний та субсидіарний постмарксизм).

Феномен милосердя суттєвим чином корелює з так званим «золотим правилом» моралі, що має дві складові: негативну («Не роби іншим того, чого не бажаєш собі») та позитивну («Вчиняй щодо інших так, як би ти хотів, щоб вчиняли щодо тебе»). Перш за все, мова йде про кореляцію з позитивним моментом «золотого правила». Вказана кореляція розглянута в Р.Г. Апресяна. «Золоте правило» моралі, відзначає філософ, передбачає «ініціативну дію, тобто воно визначає, як (і з чим) слід вступати у відносини з іншим». «Золоте правило» співвідноситься із заповіддю любові, даною в Святому Письмі. Заповідь любові до

ближнього (як духовне підґрунтя милосердя, що має корені в Новому Завіті) відрізняється від «золотого правила» своїм змістовним наповненням: «не просто стався до іншого, як до самого себе, але люби його». При цьому суб'єктивістське тлумачення «як до самого себе» у християнській заповіді любові знімається, адже «в Новому Заповіті в якості прообразу любові до ближнього вказується не себелюбство, а саме милосердя Бога» [14]. До цього варто додати, що вимога «любити ближнього як самого себе» не передбачає егоїстичного чи корисливого моменту. У даному випадку «як самого себе» виходить за межі позитивної частини «золотого правила» («Вчиняй щодо інших так, як би ти хотів, щоб вчиняли щодо тебе»), адже апелює не до «іншого», від якого слід очікувати прояву доброти за проявлене добро, але до «я», та передбачає вимогу ставитися до «іншого» якнайкращим чином (у контексті «найкраще для мене – найкраще для іншого»).

Нормативна форма «золотого правила»: 1) передбачає певний принцип ставлення людини до інших людей; 2) людина постає активним агентом, що ініціативно діє щодо інших; 3) людині в такий спосіб передбачається відповідальність за відносини, що складаються; 4) відносини людини з іншими будується на принципі взаємності; 5) за тенденціями розвитку і внутрішнім змістом формули вона є надперсональною та в цьому змісті універсальною [11, с. 209].

Інтегруючою лінією уявлень про милосердя в західній та східній традиціях є його поєднання з соціальним служінням. Дослідниця Т.А. Костилева вказує, що «в основі концепції соціального служіння (лат. *ministerium*, грец. *diakonia*) лежить ідея необхідності участі релігійних організацій та віруючих в мирському житті». Окрім цього, терміном «диаконія» позначається церковне соціальне служіння. Останнє розуміють як «організовані форми християнського служіння в миру – не лише благодійність, турбота про соціально неблагополучних груп та осіб, але й свідectво про Христа через практичне добродійство» [129, с. 89].

Дослідниця визначає, що «основну сучасного розуміння концепції «соціальної диаконії» складають благодійність та милосердя, місіонерство і подвижництво, релігійна освіта та просвітництво. У сферу диаконії традиційно включаються каритативність (благодійність), соціальна служба, гуманітарна діяльність,

солідарність, політика тощо». У свою чергу, «такі поняття, як любов до ближнього, милосердя, милість, справедливість є необхідними рисами людей, які присвятили себе служінню» [129, с. 89].

Соціальне служіння Т.А. Костилевою розуміється як жива соціальна діяльність, «де об'єкт суттєво впливає на суб'єкт, демонструючи своє суб'єктивне начало». Звідси можна сказати, що об'єкт живої соціальної діяльності є людина. Вказується, що «милосердя опосередковане служінням, чим воно возвищується над милостинею, послугою, допомогою. У нормативному змісті милосердя безпосередньо пов'язане із вимогами прощення образ, непротивленням злу насиллям та любов'ю до ворогів» [129, с. 90]. Милосердя, таким чином, будучи проявом заповіді любові до ближнього, виступає духовним підґрунтям явища соціального служіння, пов'язаного з діяльністю церкви, інших релігійних та благодійних організацій на користь потребуючих.

Позиції щодо розгляду милосердя як служіння дотримуються також А.А. Гусейнов та Р.Г. Апресян. На їх переконання, «послідовне милосердя передбачає не лише самовідданість та не просто доброзичливість, але й розуміння іншої людини, співчуття їй, а в досконалому вираженні – діяльну участь у житті іншого. Звідси випливає, що милосердя опосередковане служінням. І цим воно возвищується над милостинею, послугою, допомогою» [68, с. 294].

Своєрідним «взірцем» милосердя як соціального служіння виступає Мати Тереза Калькуттська (Агнес Гонджа Бояджиу), яка своє життя цілком присвятила служінню ближньому. За її відданість та жертвовність була удостоєна значних міжнародних нагород: Нагорода Папи Римського Івана XXIII за апостольське служіння (1971 р.), лауреат Нобелівської премії миру (1979 р.), Медаль Свободи від американського президента Р. Рейгана (1985 р.). У Калькутті (Індія) мати Тереза заснувала Орден Милосердя, який опікувався найбільш покинутими членами індійського суспільства – каліки, нікому не потрібні старі люди, безнадійно хворі, прокажені, немовлята, від яких відмовились батьки тощо. Її життя та життя сестер-монахинь Ордену Милосердя мало дві важливі складові: молитва та служіння потребуючим і страждаючим. З часом, коли діяльність Матері Терези та її Ордену

набувала обертів та відомості, пожертви, отримані від благодійників на місійну діяльність, Мати Тереза спрямовувала на створення безкоштовних шкіл, притулків та лікарень для хворих і потребуючих. Сьогодні у світі налічується більш ніж 400 відділень в 111 країнах світу та 700 будинків милосердя в 120 країнах у рамках монашої конгрегації Матері Терези [86].

Традиція залучення жінок до надання допомоги хворим бере свій початок у середньовічних монастирях. Першими наданням такої допомоги почали займатись «бігінки» – жінки, які спонтанно збирались в групи, щоб вести монаше життя без офіційного схвалення церкви. Практика надання сестрами-монахинями допомоги хворим стала основою для формування поняття «сестра милосердя». Перша община «сестер милосердя» була сформована у Франції перед Тридцятилітньою війною (1618-1648) [248, с. 43].

Сутнісним проявом милосердя як соціального служіння стала діяльність Римо-католицької церкви з надання допомоги голодуючим римо-католикам на Півдні України в 1932-1933 роках. Зокрема, римо-католицькі благодійні організації «Карітас-Фербанд» та «Організація Святого Йосифа», а також благодійні організації «Брати у нужді», «Фаст і Бриліант», «Комісія з пересилки пакетів до СРСР» та інші надсилали голодуючим грошові перекази, пакунки та бандеролі з харчами. На початку 1933 року в Відні (Австрія) було створено Міжконфесійний і наднаціональний комітет допомоги, що здійснював надсилання голодуючим грошей та продуктів харчування. Допомогу римо-католикам України надавали також небайдужі вірники з Німеччини, Австрії, Польщі та інших країн [61, с. 20-21].

Яскравим прикладом милосердя «без обмежень» постає традиція лангар – роздачі їжі у храмах сикхів. Сикхізм як релігія був заснований гуру Нанаком у XVI ст., одним із важливих аспектів постає служіння іншим та заперечення кастової нерівності. Так, у головному храмі сикхів у м. Амрітсар (Індія) знаходиться найбільша громадська столова в світі – щоденно (цілодобово) у ній працюють близько 2000 людей (75 % з яких – волонтери), що готують їжу для 100 тис. осіб. При цьому щоденно храм відвідують 100-150 тис. осіб. Щороку храм збирає пожертвувань на суму до 50 млн. дол. Важливо відзначити, що в храмі кожен

незалежно від статі, матеріального та суспільного стану, релігійних переконань може отримати допомогу в вигляді їжі. Кожен також може взяти добровільну участь в приготуванні їжі, пожертвувати кошти та в інший спосіб долучитися до служіння іншим. У такий спосіб храм сикхів у м. Амрітсар постає зразком рівності та братерства [95].

Ще одним місцем поєднання розуміння милосердя в західній та східній культурах постає милостиня. Новий тлумачний словник української мови визначає милостиню як подаяння, пожертвування жебракові, біднякові, давання [173, с. 627]. У свою чергу, релігієзнавчий словник за редакцією А. Колодного та Б. Лобовика вказує на розуміння милостині як допомогу нужденним та прояв християнської любові та матеріальної милості; як акція гуманізму милостиня становить основу благодіяльницької роботи [204, с. 193]. З погляду словника-довідника з релігієзнавства за редакцією В.М. Шевченка, милостиня є допомога нужденним як матеріальний прояв любові та милосердя, важливий обов'язок віруючого [289, с. 228].

Істинна милостиня, на думку В.С. Соловйова, є «чисто моральне, благодатне відношення до ближнього». Російський філософ формулює свого роду «правило» істинної милостині, яка походить від милості Божої: «Даром отримали, даром і давайте; давай ближньому більше, ніж заслуговує, стався до ближнього краще, ніж він того гідний. Віддавай, кому не повинен, і не вимагай з того, хто тобі повинен» [225, с. 338-339]. В. Соловйов вказує на те, що милостиня в більшості релігій сприймається як один із корінних релігійних обов'язків, проте свого досконалого вираження все ж отримує в християнстві (Бог, який приносить себе в жертву людині – одночасно абсолютна милостиня та абсолютна жертва).

У свою чергу, В.І. Екземплярський називає милостиню «найбільш простим та доступним проявом християнського милосердя» [294, с. 151]. Учений визначає три ключові властивості милостині з точки зору Старого Заповіту: щедрість (давати потребуючим коли тільки є можливість, не бути жадібним, давати як з малого, так і з великого); свобода (милостиня має бути радістю для душі того, хто її дає, вона має йти добровільно від чистого серця); любляча налаштованість (подання милостині

базується на братській єдності та тому, щоб не робити іншим того, чого не бажаєш для себе) [294, с. 157]. Основною властивістю милостині у Новому Заповіті стає її абсолютність, тобто всезагальний обов'язок творити милостиню кожному, хто її потребує.

О.В. Корміліцина аналізує відмінність між милосердям та милостинею. На думку дослідниці, милосердя є не просто «актом безкорисливості, а діяльною співучастю в долі іншої людини», це «щире вираження людинолюбства», адже сприймає нещастя іншого як своє, переживає чужий біль як свій, передбачає відповідальність за іншу людину. Важливо відзначити думку автора про те, що для милосердної людини милосердя є духовна та діяльна потреба [127, с. 172-173].

Милостиня є дія, яка включає в себе певну матеріальну допомогу іншому, спрямовану на задоволення його потреб. Милосердя теж є діяльність, спрямована на благо іншого, але вона не обмежується лише милостинею, простягається ширше. Більше того, прояви милосердя не можуть бути обмежені. Людина може не мати матеріальних благ, щоб ними поділитись чи надати милостиню, але може залишатися милосердною. Милосердя може мати форму акту, проте який за своєю сутністю не є передачею певних матеріальних цінностей іншому. Це може бути окрема дія чи навіть слово. Таким чином, милостиню можливо сприймати як один із елементів милосердної діяльності, зокрема, в її матеріальному вираженні. За своєю природою ж милосердя постає проявом людинолюбства, слугує зв'язком між людьми, передбачає діяльну участь у житті іншого.

На Заході та Сході милосердя тісно пов'язане також з феноменом співчуття. З точки зору буддизму, співчуття ґрунтується на прагненні кожного до щастя та завдяки цьому позбавлення від страждань. Звідси співчуття є турбота про добробут іншого, незважаючи на ставлення до самого себе. Тобто мета співчуття – усунути страждання іншого, завдяки чому воно сприймається як моральний обов'язок.

У свою чергу, А. Шопенгауер ставить співчуття в основу любові до ближнього. Співчуття, на думку мислителя, ґрунтується «з одного боку, на живій безпосередній участі та співпереживанні, а з іншого – на моральному мотиві, що схиляє мене до жертви заради страждуючого». Співчуття «спонукає в нас внутрішнє

задоволення, що називається добротою» [81, с. 126]. Етика А. Шопенгауера представляє людське життя як безперервну боротьбу егоїзму зі стражданням. Головна ідея філософа, як вказує І.В. Бриліна, полягає в тому, що «людина в змозі позбавитися від безперервного страждання, смерті шляхом подавлення своєї волі до життя, перетворення її в співчутливу любов до інших, а потім – в альтруїзм» [45, с. 178]. Співчувати, за А. Шопенгауером, означає ототожнити себе з іншим, щоб «до певної міри була подолана та повна різниця між мною та всяким іншим, на якій і базується мій егоїзм» [293, с. 448]. Отже, співчуття постає як спосіб подолання егоїзму людини.

В іспанського філософа-екзистенціаліста М. де Унамуно духовна любов між людьми можлива лише тоді, коли вони відчують один і той самий біль, адже «лише тоді вони зрозуміють один одного, співчують один одному, страждають і люблять одне одного» [120, с. 37]. На думку філософа, «любити означає співчувати», саме страждання поєднує душі людей, які люблять. Любов співпереживає, і «чим більше співчуває, тим більше любить» [253, с. 131-133]. Шляхом до співчуття іншому (любові до іншого) є духовна любов до самого себе, проте, яка відрізняється від простого егоїзму. Рух від співчуття до «всіх» починається зі співчуття самому собі.

Співчуття визначається М. Бердяєвим як «поєднання зі страждаючим в його богозалишеності». Співчуття філософ називає абсолютною моральною правдою, а допомогу страждаючому, бідному, хворому, ув'язненому – абсолютним моральним імперативом [28, с. 207-208].

У російського філософа В. Соловйова співчуття (жалість) постає поряд із почуттям сорому та благоговінням перед вищим (божеством) «вічною та непорушною основою морального життя людства». Всі інші моральні якості є певними «модифікаціями» вказаних трьох основ морального життя. Співчуття (жалість) постає в якості почуття, завдяки якому людина може ставитися до собі подібних (інших людей) як до рівних та належним чином співжити з ними у рамках певного соціального організму (суспільства). Співчуття є, по суті, солідарність з іншими живими істотами, зокрема, людини з іншою людиною. Почуття співчуття В.

Соловйов називає «чисто-альтруїстичним», адже у випадку його щирості та справжності воно протистоїть егоїзму. Цікаво, що, з точки зору В. Соловйова, в основі співчуття як почуття солідарності всього живого лежить факт «єдиного» походження всього живого від природи, завдяки чому має місце певний тісний онтологічний зв'язок всього живого [226, с. 93-94]. Проте, окрім «природного» джерела єдності як основи існування співчуття (жалості), В. Соловйов вказує й на інше, більш глибоке, – релігійне підґрунтя, – бачення в іншому «образу і подоби Божої». Людина усвідомлює, що інший – «мета для Бога», а, отже, повинен бути метою й для неї.

Звідси можемо зауважити, що милосердя походить від співчуття, у свою чергу, співчуття постає як моральне підґрунтя милосердя, але в аспекті діяльнісному (співчуття як правило дії). Тобто милосердя є прояв активності співчуття, завдяки чому останнє знаходить своє практичне втілення. Такі прояви милосердя, зрештою, приводять до солідарності всього живого, зокрема, як індивідів у рамках людського суспільства.

Слід погодитися з І.Я. Гоян та М.В. Дойчик в тому, що «якщо співчуття, співпереживання проявляється в турботі особистості про страждання інших, що супроводжується злиттям з ними власного Я, то милосердя, навпаки, передбачає суб'єкта, який, керуючись моральними прагненнями, почуттям власної гідності, творить добро тим, кого усвідомлює саме як інших, не ототожнюючи з собою» [67, с. 41]. Отже, милосердя скеровується не просто на страждання іншого (як при співчутті), але на всю його особистість.

З точки зору В.П. Старостіна, «співчуття бере своє начало із загальнобіологічного принципу альтруїзму, що виходить з глибокого архаїчного поведінкового первня, який диктує надавати допомогу ближньому заради самозбереження роду без розрахунку на зовнішню винагороду», однак воно не зводиться до альтруїстичної поведінки», а є, натомість, «більш складною, різноплановою, свідомою та розумною людською діяльністю, яка актуалізується лише в соціальному житті, в людському суспільстві» [233, с. 782].

Якщо виходити з того, що милосердя як діяльний прояв співчуття є виключно людський (соціальний) вимір відносин, то ми не можемо погодитися з тим, що в основі милосердя лежить альтруїзм. Таке визнання можливе за однієї умови: спочатку перебуваючи на рівні альтруїстичної поведінки у тварин та людей, згодом (з формуванням суспільства) така поведінка отримала вираження милосердя. Вказаної позиції притримуються А.О. Тарасов та Д.Ш. Цирендоржиєва, які відзначають, що «формування милосердя як морального принципу здійснюється у процесі переходу від спонтанного (інстинктивного) прояву взаємодопомоги до «близьких» як одного з механізмів виживання до свідомого прояву «любові-дару», призначеного для всіх в якості обов'язкової умови людського співжиття» [246, с. 156].

В.П. Старостін також аналізує відмінність феноменів співчуття від милосердя та благодійності. Так, милосердя є діяльним проявом співчуття, це «вчинок, моральний вчинок, моральне служіння, що виходить зі співчуття до іншого». При цьому саме співчуття не завжди має прояв у певному вчинку, акті. У свою чергу, якщо співчуття виступає як «певний стан душі», то вже благодійність «характеризується діями, що мають матеріальне співвідношення та оцінку». Якщо милосердя «базується на співчутливості, то благодійність, у зв'язку з обов'язковим матеріальним супроводом, може виходити й із інших мотивів, що не завжди визначаються як милосердя» [234, с. 17-18].

Отже, на основі проведеного аналізу соціокультурних феноменів співчуття та милосердя, можливо співвіднести їх смисли:

1) «об'єкти» прояву: співчуття скеровується лише на людей (відносини «людина-людина»), милосердя – до всього живого;

2) підстави прояву: співчуття ґрунтується на усвідомленні страждання іншого та бажанні взяти участь в його полегшенні чи усуненні, а також тому, що кожна людина страждає, подібний прояв страждання може торкнутися кожного; милосердя ґрунтується на почутті любові до ближнього (духовної любові), виступаючи як її діяльний прояв; милосердя не завжди потребує страждання як своєї підстави;

3) «центр» дії: таким «центром» у рамках феномену співчуття є саме страждання іншого; при милосерді «центром» дії є сам інший в його повноті, як людина;

4) форми прояву: співчуття включає в себе, по-перше, усвідомлення страждання іншого, та, по-друге, бажання його полегшити чи усунути; співчуття не завжди передбачає конкретний акт, спрямований на це; у свою чергу, милосердя, окрім певного психоемоційного усвідомлення, включає необхідним чином діяльнісний компонент (окремий акт), спрямований на допомогу іншому, участь у його житті, жертвність тощо.

З точки зору позитивізму, милосердя тісно пов'язане з альтруїзмом. Даний термін (від лат. *alter* – інший) був запроваджений німецьким соціологом О. Контом, засновником позитивізму. У його трактуванні основний принцип альтруїзму виглядає так: «Вчиняй так, щоб твій особистий інтерес слугував чужому інтересу». Даний принцип О. Конт вважав важливим з точки зору забезпечення та зростання прогресу суспільства. Важливо додати, що теорія альтруїзму О. Конта розвивається в контексті еволюційної етики. З цього твердження випливає, згідно з відомим філософом-позитивістом, що людина успадковує альтруїзм від тварин, проте останній руйнується цивілізацією. Уже в рамках цивілізації формується моральний альтруїзм, який слугує об'єднуючим усіх людей фактором [258, с. 159]. О. Конт, як вказує В. Унрау, у понятті «альтруїзм» вміщує три соціальних інстинкти: відданість, повагу і доброту. Альтруїзм філософ-позитивіст зводить до двох максим: «сильні повинні самовіддано опікуватись слабкими, а слабкі повинні виявляти повагу до сильних» [254, с. 63].

У свою чергу, з точки зору психології, альтруїзм розглядається як «мотив надання допомоги, який не обумовлений свідомими егоїстичними інтересами» [239, с. 59]. Як доводять сучасні психологи, мотив альтруїзму переважно проявляється у невеликих колективах та в невеликих поселеннях. Визначається також, що основою альтруїзму є емпатія (співпереживання). На сьогодні переважаючою є позиція, за якою альтруїзм та егоїзм повинні не протиставлялись, а доповнювати одне одного [139]. У такому підході, ми вважаємо, є суттєвий зміст. Поєднання альтруїзму та

егоїзму впливає із безпосередньої фактичної поведінки людини. Вважається, що не існує альтруїстичної поведінки в її абсолютному вимірі. Так само, як не може бути крайнього прояву егоїзму для людини як члена суспільства. При цьому ми переконані, що у випадку, коли максимальна концентрація життєвих сил людини відбувається на самій собі, а щодо інших людей така концентрація не відбувається чи відбувається в меншій мірі, то ми можемо стверджувати про переважно егоїстичну спрямованість у діяльності людини. Така спрямованість вже є деструктивним явищем не лише для самої людини (це наступ на її соціальну природу як члена товариства), але й для суспільства в цілому.

Е.М. Березіна наголошує на тому, що, судячи з етимології поняття «альтруїзм», останнє передбачає «сприяння не загальному інтересу, а саме інтересу іншої людини». При цьому під іншим може виступати «ближній», «чужий», «дальній». Дослідниця визначає, що альтруїзм передбачає «особливе зусилля волі – свого роду самовідречення, оскільки в умовах соціальної та психологічної відособленості людей турбота про інтерес іншого можлива при обмеженні власного інтересу» [29, с. 62-65]. Справді, затрати часу та зусиль задля задоволення інтересу іншого виступають певним чином обмеженням власного інтересу. Такі «витрати» полягають у жертвовності на користь іншого.

Альтруїзм у В. Соловйова впливає із розуміння справедливості як *justitia*. Російський філософ виділив два правила альтруїзму (негативне та позитивне): 1) не роби іншому нічого такого, чого собі не хочеш від інших; 2) роби іншому все те, чого сам би хотів від інших. Перше правило, як відзначає А.М. Капустіна, є негативне правило справедливості (нікого не ображай), друге – правило милосердя (всім допомагай). Вказані правила, на думку дослідниці, є спроби інтерпретувати заповідь любові до ближнього зі світських позицій [112, с. 330]. На думку В.Соловйова, справедливість та милосердя є «різні способи прояву одного й того ж»: милосердя передбачає справедливість, а справедливість вимагає милосердя [226, с. 102].

А.В. Биков у дисертаційному дослідженні, присвяченому проблемі альтруїзму в соціології, виділяє три моделі пояснення альтруїстичної поведінки: 1) споріднений

альтруїзм – об'єктом альтруїстичної поведінки виступають найближчі біологічні родичі донора, а сама поведінка, відповідно, пояснюється наявністю спільних генів та пропорційним ступенем біологічного рідства між індивідами (Р. Фішер, Дж. Холдейн, У. Гамільтон та ін.); 2) реципрокний альтруїзм – даний тип альтруїстичної поведінки вже виходить за межі біологічного рідства між донором та реципієнтом, а сама поведінка пояснюється (серед людей та вищих приматів) довгостроковою взаємною вигодою, яку отримують індивіди, що періодично допомагають один одному (Р. Тріверс, Р. Александер, М. Саллінс та ін.); 3) «істинний» альтруїзм – характерний вже переважно для людей та характеризується відсутністю певної зовнішньої (матеріальної) вигоди для донора; сама ж поведінка пояснюється наявністю певних афективних станів донора, що виступають безпосередньо силою до вчинення альтруїстичного акту чи результатом такого акту (Д. Бетсон, Дж. Пілявін та ін.) [47, с. 21].

Важливою у контексті нашого дослідження є спроба співвіднести поняття милосердя та альтруїзму. Як вказує Е.М. Березіна, милосердя трактується новоєвропейською філософією як синонім альтруїзму. У цьому зв'язку милосердя постає як «форма співчутливої любові, сердечної участі в житті інших людей». Тому милосердя Е.М. Березіна називає вищою формою альтруїзму. У милосерді всі об'єкти альтруїзму («інші») «виступають перед суб'єктом як рівні та за будь-яких умов – як ближні» [29, с. 67].

Р.Г. Апресян визначає альтруїзм як моральний принцип, що приписує безкорисні дії, спрямовані на благо (задоволення інтересів) інших людей. Філософ вказує, що альтруїзм постає як «приватний випадок милосердя», оскільки, на відміну від альтруїзму, милосердя також передбачає благоговіння та самовдосконалення. Милосердя, на відміну від альтруїзму, «безпосереднє як відношення до людини, неформалізоване як моральний принцип та у внутрішньому досвіді людини опосередковане не міркуванням, а смиренням та аскетичною спрямованістю до вищого ідеалу» [7, с. 21-22].

На основі аналізу феноменів альтруїзму та милосердя можливо визначити їх як прояви одного явища, проте в його різних вимірах – альтруїзм в його світському,

матеріальному вимірі, милосердя – у релігійному, духовному. Здійснений аналіз явища альтруїзму дозволив усвідомити, що він певним чином має прояви не лише у людській (суспільній), але й у тваринній спільноті. У свою чергу, милосердя постає як чисто людський феномен, що має морально-духовне підґрунтя. Враховуючи вказане, милосердя виступає як ціннісне, глибоко моральне почуття, що ґрунтується на любові до ближнього. Тому феномен милосердя не обмежується рамками суспільства, а спрямовується в його кінцевому результаті на людство в цілому, а також на певний «ідеал» людських взаємозв'язків.

Альтруїзм проявляється в безкорисливій дії на користь іншого як члена суспільства, що ґрунтується на прагненні допомоги. Вказане можливо скерувати й до сутності феномену милосердя, однак воно не обмежується конкретною дією на користь іншого, але передбачає жертвність, самовіддачу, служіння іншому, співчуття, участь в житті іншого. Дані феномени можуть полягати не лише в дії, але мати нематеріальне вираження, бути проявом духовної підтримки. Альтруїзм постає як прояв суспільно корисної поведінки в суспільстві, він завершується дією на користь (благо) іншого, проте, на відміну від милосердя, не спрямовується до самого індивіда, не прагне діяльної участі в його житті. Крім цього, милосердя ґрунтується на усвідомленні цінності іншого як «я», альтруїзм так чи інакше (більшою чи меншою мірою) передбачає баланс інтересів між «я» та «інший», а, отже, частку користі, інтереси «я». У рамках феномену милосердя інтереси «я» приносяться у жертву інтересам «інший», а вся діяльність людини скеровується на благо іншого.

З точки зору суспільної практики, феномен милосердя найбільшою мірою пов'язаний з благодійністю. Перш за все, слід відзначити, що «благодійність перетворюється в чесноту спочатку в полісній Греції, потім і в християнстві. У греків благодійності присвоїли титул громадянської чесноти, у християн – моральної» [254, с. 100]. Л.А. Швачкіна приходять до висновку про те, що «жодна із форм допомоги нужденним, вироблених людством до I тис. до н.е.: групова, общинна, сімейна, індивідуальна, корпоративна та державна – не базувались на милосерді. Вони були пов'язані або з потребами збереження стабільності соціальної

структури або з корисливими прагненнями претендентів на владу. З милосердям ми зіштовхуємось лише тоді, коли допомога нужденним набуває форму благодійності» [285, с. 157].

На думку М.М. Житник, поняття «благодійність» походить від латинських слів «*caritas, carus*» – «милосердя», «жертвна любов». Дане поняття походить також від староруського «*благое деяние*», що означало творити добро нужденним [85, с. 45].

Благодійництво і милосердя виходять не від діяльності держави, але приватних осіб чи організацій. Отже, благодійництво постає елементом громадянського суспільства. Милосердя відрізняється від благодійності тим, що не завжди той, хто допомагає іншому, менше потребує допомоги. Мова йде про пожертву, жертвність – іншими словами бажання віддавати іншому те, що маєш. Крім цього, милосердя – це далеко не завжди конкретна допомога, тобто матеріально виражена. Милосердними можуть бути також слово, молитва. Тобто спектр реалізації милосердя набагато ширший від благодійності.

Відмінність між благодійністю та милосердям також може полягати у публічній площині. Переважно благодійна діяльність має публічний характер, адже самі благодійні організації є зареєстровані громадські об'єднання. Відповідно, для того, щоб про них знали, необхідна публічність діяльності таких організацій. Тому слід вести мову й про звіт благодійних організацій про виконану роботу. У свою чергу, з точки зору християнських цінностей, справжнє милосердя не повинно бути публічним у тому сенсі, що про нього не афішується. Натомість, здійснений акт милосердя має бути справою лише трьох – Бога, людини, яка вчинила милосердя, та тої людини (тих людей), щодо якої (яких) учинено акт милосердя.

Т.А. Костилева відзначає, що у західній філософській традиції милосердя та благодійність як розташування серця, співчуття та практична діяльність позначаються одним терміном *charity* (англ.), *charité* (франц.). Вихідною позицією у контексті милосердя та благодійності автор називає любов. Звідси «смысл милосердя може розкриватися через любов: милосердя як діяльна любов, благодійність як один з проявів християнської любові». Як етична категорія, на

думку Т.А. Костилевої, «милосердя являє собою співчутливу та діяльну любов, яка виражається у готовності допомагати кожному нужденному та поширюється на всіх людей, а в межах – і на все живе». З точки зору дослідниці, «благодійність як соціальний інститут включає в себе стійкий тип соціальної поведінки, який виражається в певній системі соціальної дії, а також соціальні установки – комплекс норм (правових, моральних), які регулюють поведінку людини» [129, с. 90-91].

На думку М. Дмитрієнко та О. Ясь, ключовими ознаками сучасної благодійності є: 1) інтернаціоналізація, адже благодійність стала міжнародним явищем; 2) професіоналізація, зумовлена розвитком форм благодійницьких закладів, фондів, їх участі у виробництві та наданні послуг, що потребує значної кількості професійних управлінців, які могли б підтримувати їхнє інтенсивне функціонування; 3) «утилітарна цінність» благодійності для благодійника і всього суспільства [79, с. 43].

Відмінність поняття «благодійність» і поняття «милосердя» Ю.І. Ардашова бачить в тому, що акцент робиться на ціннісно-мотиваційній та емоційно-чуттєвій сторонах людської діяльності. Милосердя – це більше готовність до надання допомоги, аніж сама допомога, більше емоційно-чуттєвий відклик на страждання інших людей, ніж раціонально-психологічна оцінка цих страждань. Милосердя є лише одним із мотивів благодійності поряд з іншими мотивами: почуття корпоративної чесності, потреба в оцінці, потреба в самоствердженні, релігійне почуття тощо. З іншого боку, сфера поширення милосердя набагато ширша від сфери, де проявляється благодійність, – милосердя проявляється і в сім'ї, і в дружньому спілкуванні, і у відносинах між ворогами [16, с. 154-155].

Р.Г. Апресян розмежовує благодійність та милосердя: «На відміну від милосердя, у благодійності допустимі різноманітні мотиви... Милосердя потребує не лише щедрості, але духовної чуйності та моральної зрілості, і людині потрібно самій піднятися до добра, викоринити в собі зло, щоб бути здатним іншому зробити добро» [8, с. 66]. Філософ виділяє декілька типів уявного (несправжнього, егоїстичного) благодіяння: 1) доброзичливість апробативного порядку, яка передбачає сподівання на схвалення та вдячність інших; таким чином, милосердна

дія вчиняється лише з мотиву позитивного схвалення суспільством, а не реального прагнення допомоги іншому; 2) себелюбне благодіяння, що пов'язане з розумно-егоїстичною позицією в моралі; таким чином, об'єктом милосердя постає не інший, а я сам через іншого (інший лише в тій мірі, як це необхідно для мого щастя); 3) гедоністично-утилітаристське благодіяння; в цьому випадку допомога іншому використовується як прикриття людиною її власного прагнення до розваг і блага; з утилітаристської точки зору, визначальним у поведінці людини є сам факт того, що твориться добро, при цьому благодійник також досягає з допомогою цього й власного блага [9, с. 312-315]. На думку Р.Г. Апресяна, благодіяння чи благодійність не є виключним змістом етики любові. Милосердя виходить за межі благодійності, адже виражене в турботі, прощенні спричиненого зла, прагненні до примирення, любові до ворогів. Філософ вважає, що милосердя «повинне відноситися до кожного, але відповідно до того, чого кожен потребує» [9, с. 334-336]. Звідси милосердя не є «сліпим», воно дозволяє бачити потреби інших та діяти відповідно до них.

Р.А. Сербин вказує на розуміння благодійності у філософії у двох аспектах: вузькому та широкому. Так, благодійність у вузькому розумінні – це добровільна безкорислива діяльність, спрямована на допомогу нужденним. У широкому розумінні благодійність – це безкорислива цілеспрямована діяльність, через яку відбувається перерозподіл матеріальних і нематеріальних ресурсів їх власниками з метою допомоги іншим у задоволенні їхніх потреб, удосконалення життя певної громади, вирішення суспільно важливих або міжнародних проблем [220, с. 413].

Н.О. Савранська вводить поняття «милосердна благодійність», здійснення якої потребує поваги й уважного ставлення до кожної людини, не дозволяє зводити благодійність до форми патерналізму. Така благодійність є особистою, завдяки їй встановлюється зв'язок людини з людиною. Проте, для милосердного ставлення до інших необхідно духовно та морально «дозріти», адже «милосердна благодійність» є неможливою без готовності до самопожертви, а це притаманне не кожному благодійнику. Недоліком «милосердної благодійності» Н.О. Савранська називає її

невисоку ефективність та впливовість за сучасних умов розвитку філантропії [212, с. 8].

Практика реалізації милосердя та благодійності на сьогодні є досить поширена як на міжнародному, так і національному рівнях.

Уже 12 років Всеукраїнський благодійний фонд «Серце до серця» проводить благодійні акції, спрямовані на збір коштів з метою придбання медичного обладнання та медичних інструментів, а також витратних матеріалів та медикаментів, призначених для рятування і підтримки життя, та їх подальшої передачі лікувальним закладам. Так, у 2017 році така благодійна акція дала змогу зібрати понад 3 млн. грн., що дало змогу придбати медичне обладнання дітям з вадами зору. Важливо відзначити, що до акції долучились близько 20 тис. волонтерів [251].

Значну роль в реалізації ідеї милосердя відіграє міжнародна гуманітарна організація «Лікарі без кордонів», заснована у Франції 1971 року. На сьогодні організація має 23 асоціації зі штаб-квартирою у Швейцарії. Лікарі надають допомогу жертвам воєнних конфліктів, природних чи техногенних катастроф, загалом населенню, що потрапило в біду. Лікарі показують справжній приклад жертвності та служіння іншим поза расовими, релігійними чи іншими характеристиками. Вони жертвують навіть своїм життям (зокрема, в Сирії загинули 23 працівника «Лікарі без кордонів» під час виконання місії) задля допомоги. Важливо відзначити, що близько 3000 осіб від організації щорічно скеровуються в різні країни для врятування людей [245].

Згідно зі звітом міжнародної організації «Лікарі без кордонів» за 2016 рік, переважно місії були задіяні у стабільних ситуаціях (44 %), воєнних конфліктах (30 %) та ситуаціях міжнародної нестабільності (25 %). Більшість місій мала місце на території Африки (58 %), далі – Середній Схід (16 %) та Азія (12 %). На реалізацію програм організації було витрачено понад 989 млн. євро. Основними донорами є приватні особи (95 %) – загалом понад 6 млн. осіб. Загальна кількість осіб, задіяних в програмах організації в 2016 році, склала понад 38 тис. осіб. Переважна кількість працівників «Лікарів без кордонів» (83 %) є місцевими жителями країн, в яких

проводяться місії. Масштаби діяльності організації вражають – починаючи від локацій, де здійснюються місії, далі – кількість донорів та працівників, й до сфер діяльності: амбулаторні консультації, госпіталізації, вакцинація, лікування малярії, холери та інших хвороб, допомога біженцям та нелегальним мігрантам на морі, психологічна допомога тощо [309].

Отже, якщо співвідносити між собою феномени милосердя та благодійності, то слід відзначити, що обидва постають як прояви діяльності на користь (благо) іншого. При цьому милосердя вважається однією із духовних, морально-ціннісних підстав благодійності. Благодійність не обмежується милосердям, це прояв активної громадянської позиції (елемент громадянського суспільства), що спрямована на пошук та вирішення певних соціальних проблем. Звідси, на відміну від милосердя, благодійність потребує участі та співпраці значної кількості осіб, організаційних, матеріальних, фінансових та інших ресурсів, які скеровуються на благо інших. При цьому милосердя також дещо відрізняється від благодійності. По-перше, даний феномен має достатні духовні, морально-ціннісні підстави для свого прояву, спрямовується не лише на «проблему» іншого, але й на іншого як особистість, в його цілісності. Саме при милосердності почуття співчуття, жертвовності, участі в житті іншого тощо набувають свого глибокого та досконалого вираження. За милосердям, на відміну від благодійності, не стоїть вирішення певної соціальної проблеми. Крім цього, слід додати, що милосердя, на відміну від благодійності, не пов'язується з явищем публічності (оголошенням про здійснення добрих справ). Милосердя не пов'язане з «популяризацією» добродійника, як це має місце при благодійництві.

2.2. Милосердя як концептуальний стрижень суспільного буття і свідомості

Визначення милосердя як концептуального стрижня суспільного буття та свідомості корелюватиме переважно з проблемою визнання милосердя як цінності в суспільстві, про що частково йшла мова вище.

Загальною метою суспільного життя С. Франк називає «здійснення самого життя в усеохопній повноті, глибині, гармонії та свободі його божественної першооснови, в усьому, що є в житті істинно-сущого» [265, с. 222]. Вказану загальну мету виражають фундаментальні начала суспільного життя – служіння, солідарність та свобода. Зокрема, первінь служіння розглядається з точки зору служіння правді, яка призводить у кінцевому результаті до служіння Богу. Мова йде, перш за все, про сприйняття своєї ролі в суспільстві як обов'язків щодо інших індивідів та суспільства в цілому. У первні служіння поєднуються інші два фактори – солідарність («Ми») та свобода («Я»). УВ свою чергу, первінь солідарності базується на принципі любові до ближнього, що постає як «нездоланна та вічна основа, без якої неможливе жодне суспільство» [265, с. 235]. Слід зауважити, що любов до ближнього в С. Франка розглядається в широкому сенсі як певний духовний зв'язок між індивідами в рамках суспільства, що виражається на різних рівнях. Такий зв'язок визначає духовне спілкування, розуміння, взаємоповагу, а в кінцевому результаті – усвідомлення єдності індивідів, що є подібними один до одного (є людьми), які повинні плідно взаємодіяти.

На суспільному рівні милосердя асоціюється з моральною поведінкою. Р.Г.Апресян визначає мораль як прояв соціальної активності особистості. Мораль «орієнтує людину на самодіяльність та особисту моральну творчість: вона вимагає від людини своїм способом життя утверджувати моральні принципи, прагнути до морального ідеалу. Прагнення до морального ідеалу не лише возвищує особистість, але й створює благополучну тональність в суспільстві. Адже особиста досконалість втрачає зміст, якщо вона не виражається у добрих вчинках» [13, с. 135]. На думку Е.М. Березіної, добро в суспільній свідомості, в першу чергу, асоціюється зі справами милосердя. При цьому, щоб стати доброю, людина повинна бути активною (діяльною) [30, с. 22].

Милосердя в його суспільному вимірі стає об'єктом осмислення крізь призму взаємозв'язку з феноменом справедливості. Зокрема, А.А. Гусейнов та Р.Г. Апресян приходять до двох висновків щодо розподілу справедливості та милосердя в історії філософії: 1) незважаючи на те, що милосердя є вищим моральним принципом,

немає підстав завжди очікувати його виконання від інших; милосердя є повинність, але не обов'язок людини, справедливість же постає як обов'язок; у відносинах між членами суспільства милосердя постає як рекомендована вимога, а справедливість – як обов'язкова; 2) милосердя ставиться людині як моральна повинність, проте від інших людина може вимагати лише справедливості; справедливість же є один із фундаментальних принципів порядку (правопорядку) в цивілізованому суспільстві, натомість заповідь любові до ближнього базується на тому типі людських взаємовідносин, де цінності людинолюбства, співучасті, взаєморозуміння утверджуються людьми ініціативно [68, с. 285].

У свою чергу, Н. Гартман порівнює любов до ближнього зі справедливістю. Так, на відміну від справедливості (спрямована лише на певну претензію, права іншого, але не на його індивідуальність у цілому), любов до ближнього «спрямована на саму особистість та заради неї самої – без урахування права, заслуг і гідності». Любов до ближнього, отже, «утверджує всяке чуже благо та покровительствує йому, відкидає всяку чужу біду та протистоїть їй» [62, с. 425]. Окрім цього, справедливість спрямована на визнання всіх рівними, тоді як любов до ближнього прирівнює другого саме до власного Я, спрямована лише на конкретну особистість (ближнього), незважаючи на те, що у поняття «ближній» входить кожен, хто є поруч (близько до мене).

Справедливість у своїй основі негативна, адже «перші її вимоги є заборони чи обмеження», у той час як любов до ближнього з самого початку позитивна, оскільки каже, як повинно вчиняти, відповідно й чим передбачається, чого вчиняти не повинно. Окрім цього, на відміну від справедливості, любов до ближнього містить у собі творчий момент, адже для неї «не існує схеми закону», вона є внутрішньо спонтанною, завдяки чому «творчо, виходячи із даної ситуації, розглядає, що необхідно робити» [9, с. 298].

На противагу справедливості, любов до ближнього «коріниться в глибині душі», «пов'язує безпосередньо внутрішню сторону особистості зі внутрішньою стороною особистості», вона вкорінена в повноту людського життя. У свою чергу, «справедливість сліпа, зважаючи об'єктивно, судячи неупереджено». На противагу

цьому, «любов до ближнього є зряча, подвижна, «вона не судить». Вона розуміє все, виходячи із невичерпного достатку ситуацій. Вона є установка не судження на дію, а душі на душу» [62, с. 426].

Отже, милосердя, на відміну від ідеї справедливості, не постає як моральний імператив індивідуальної та суспільно корисної діяльності, натомість має рекомендований характер та базується на свободній волі суб'єкта. При цьому не втрачається сама суспільна цінність милосердя, яке прагне реалізуватися в служінні іншому.

Е.М. Березіна звертається до аналізу співвідношення милосердя й справедливості. На переконання дослідниці, «справедливість порівнює зусилля з винагородою. Для милосердя вимога рівності та взаємності вважається несуттєвою. Більше того, в нормативному змісті милосердя безпосередньо пов'язане з вимогою ненасилля (несупротиву злу насиллям та любові до ворогів), у той час як принцип справедливості, навпаки, вимагає, щоб несправедливість була покарана». У свою чергу, «милосердя частіше за все визнається повинністю, але не обов'язком людини. Справедливість же ставиться людині в обов'язок. У відносинах між людьми як членами співтовариства милосердя є лише рекомендованою вимогою, а справедливість – незаперечним обов'язком. Принцип справедливості утверджується звичайним порядком (правопорядком) цивілізованого суспільства. Відповідно, у кожного є право вимагати від усіх інших поваги людської гідності, але немає права вимагати милосердного ставлення до себе» [31, с. 111-112].

Й. Хьоффнер прослідковує тісний зв'язок соціальної справедливості та соціальної любові. Остання постає «соціально-творчим і жертвним визнанням та ствердженням як цінностей, що лежать в основі суспільних зв'язків та утворень, так і притаманної індивіду та групам участі в загальному блазі». Функції соціальної любові в суспільстві наступні: готова самовіддано служити загальному благу і надає кожному його місце в суспільстві; намагається подолати конфлікти шляхом взаєморозуміння; шукає спільне та об'єднуюче в людях; знімає відчуженість у вимогах справедливості; часто прокладає шлях соціальній справедливості та соціальному праву своїми ділами та ініціативами [274].

Іншими словами, справедливість є феномен, який підкріплюється додатковим сприянням (до прикладу, правом), у той же час як милосердя є автономний феномен. Тут немає примусу, але є власна ініціатива, яка можлива лише тоді, коли така цінність милосердя стане цінністю для людини сама по собі. За порушення справедливості можлива певна міра відповідальності, але за невчинення милосердя – відповідальність відсутня.

Іван Павло II (Кароль Войтила) у праці «Особистість та вчинок» відрізняє поняття «ближній» від «член суспільства». Перше поняття є глибше та ширше за своїм змістом. Так, поняття «ближній» пов'язане із цінністю людини як такою, безвідносно до її належності до певного товариства чи суспільства. Поняття «ближній» «враховує чи приймає до уваги лише саме людське начало, носієм якого є як кожна «інша» людина, так і «я» сам». Таким чином, поняття «ближній» простягається до розуміння людськості всього людства, чим і далеко виходить за межі певного суспільства. Іван Павло II звертає увагу також на значення заповіді «возлюби ближнього...». Зокрема, остання у повній мірі говорить про те, що формує «суспільність», «але, перш за все, виділяє те, що робить суспільність у повному змісті людською». Таким чином, суспільність формується на основі людськості. Вказана заповідь також «розкриває видиму сторону реальності людської дії та буття «разом з іншими», «визначає і власну міру завдань та вимог, які повинні ставити перед собою всі люди – і особистості, і суспільності – з тим, щоб все благо дії та буття «разом з іншими» могло адекватно здійснюватися» [54].

Ч.Х. Кулі ставить явище симпатії в якості базового інституту взаємодії (участі, спілкування та розуміння) між людьми в рамках суспільства. Проте, поняття симпатії розглядається не у вузькому емоційному змісті, але ширше – як «здатність розділяти будь-який ментальний стан». Симпатія сутнісно пов'язана із мисленням та почуттям людини [136, с. 103-104]. Симпатія постає як необхідний атрибут соціальної здатності, виступає основою для розуміння інших, вона також визначає моральне обличчя людини. Проте, симпатія в Ч. Кулі не є всезагальною (як, до прикладу, всезагальна любов чи любов до ближнього), а «вибірковою», хоча й повинна менше залежати від умовностей та зовнішніх факторів [136, с. 110]. Як

видається, без такої загальності неможливим є досягнення гармонійної єдності в суспільстві. Тобто милосердя явно виходить за рамки симпатії, адже, до прикладу, якщо керуватися симпатією (яка передбачає, у тому числі, певний розрахунок), то допомоги великій кількості нужденних, які, зокрема, перебувають «за межею бідності», від такої особи не слід очікувати. Такій особі бракує жертвовності, яка виходить за межі «жертвовності для близьких». Адже мова йде про суспільне ціле, що виходить за межі сім'ї чи вузького кола близьких осіб.

Милосердя, на думку В. Хазієва, є найдревніша форма соціальності, це метафізична підказка індивідам та суспільству шляху збереження один одного для блага всіх і кожного. «Суспільство через механізм милосердя підштовхує нас на шлях гуманізму, людського розвитку, культурних способів виживання. Вилікувати суспільство від хвороби, а тим самим і самих себе, можна даючи, милосердячись» [272]. Таким чином, милосердя може виступати засобом подолання байдужості в суспільстві, а також підґрунтям для побудови гуманного суспільства.

На думку В.А. Малахова, «спільнота, яка перестає бути милосердною до своїх нужденних членів, завдає шкоди насамперед самій собі, зраджує власну духовність. Здатність до милосердя – істотний прояв морального здоров'я суспільства, як і кожної окремої особистості» [157, с. 284].

Милосердя несе в собі потужний гуманістичний зміст, що базується на взаємодії людей. О.В. Корміліцина виділяє деякі риси гуманістичного змісту милосердя: а) не терпить жодного насильства над особистістю; б) має спрямованість не лише на одну людину, але й на народи; в) не залежить від релігійної чи національної належності; г) виступає як духовно-емоційний та конкретно-практичний аспекти гуманної особистості, що виражаються у співчутливій любові до людини, готовності до безкорисливої допомоги людям, всьому живому, в діяльній потребі людини в реалізації гуманістичних принципів, що стверджують визнання безумовної цінності людини та людського життя [127, с. 173].

Суттєвим чином феномен милосердя крізь призму суспільної практики можливо інтерпретувати за допомогою неомарксизму та постмарксизму. Зокрема, в контексті деліберативного та субсидіарного напрямків постмарксизму милосердя

активно може бути впроваджене в контекст солідарних дій суспільства і людства для вирішення нагальних проблем. Адже через такі орієнтири та ціннісні установки як жертвовність, прагнення діяльності на благо інших, допомоги індивід здатен до тісної взаємодії з іншими. Милосердя на сучасному етапі розвитку може стати потужним фактором подолання соціальної відчуженості (неомарксизм) та інтеграції соціуму.

При цьому в суспільстві милосердя може сприйматися по-різному. Так, А.А.Гусейнов та Р.Г. Апресян визначають деякі складнощі милосердя. По-перше, милосердя може провокувати конфлікти: надання допомоги ставить того, кому вона надана, у становище, яке може сприйматися ним як таке, що посягає на його моральну гідність; тобто милосердя може викликати враження нерівності між суб'єктом благодіяння та тим, хто його приймає. По-друге, милосердя твориться однією людиною іншій. При цьому розуміння іншим власного блага може відрізнитися від розуміння блага тим, хто здійснює благодіяння. Тому не слід нав'язувати благо іншому. По-третє, милосердя здійснюється в немилосердному, недосконалому світі [68, с. 294].

Сучасна суспільна практика демонструє, що феномен милосердя реалізовується в рамках діяльності волонтерських, благодійних та інших гуманітарних організацій, метою яких є здійснення в різний спосіб діяльності на користь потребуючих, нужденних, страждаючих. Таким чином, на сьогодні милосердя чітко набуло ознак інституційності. Важливим тут постає той факт, що, з одного боку, інституційність є наслідком панування прагматичної спрямованості сучасного суспільства та кожного індивіда зокрема. З іншого ж боку, така інституційність потребує кооперації, що слугує потужним інтегруючим фактором взаємодії між індивідами в контексті соціуму. В свою чергу, слід також наголосити, що милосердя як таке не потребує інституційності, натомість у контексті масштабів допомоги потребує взаємодії індивідів у напрямку досягнення певних цілей.

Варто вказати, що явище волонтерської та благодійної діяльності не є новими. Так, на початку ХХ ст. ідея волонтерства набула суспільного резонансу в Японії, внаслідок чого в 1910 році уряд створив систему волонтерської допомоги «Хоумен

інн». Основний принцип роботи цієї системи полягає в наступному: вибрані члени суспільства, завданням яких є визначення добробуту громадян, працюють у співпраці з урядом. У сучасній Японії існує більше 3300 центрів волонтерства, що працюють майже в усіх муніципалітетах країни [132, с. 74].

Більше того, масштаби здійснення волонтерської та благодійної діяльності на сьогодні охоплюють усю планету. За даними соціологічного дослідження Американського інституту громадської думки Дж. Геллапа, проведеного у 2008 році, 65 % населення Землі брали участь у волонтерській діяльності. Так, у США в такій діяльності бере участь понад 60 % населення. У свою чергу, кожен третій німець є волонтером та працює в волонтерських асоціаціях, проектах та групах понад 15 год. на місяць. Кожен другий данець займається волонтерством постійно чи час від часу й у середньому працює в якості волонтера 14 годин на тиждень [250].

Щороку (починаючи з 1985 року) 5 грудня у світі з ініціативи Генеральної Асамблеї ООН відзначають Міжнародний день волонтера. У своєму Посланні 2014 року, присвяченому цьому дню, Генеральний секретар ООН наголосив, що саме завдяки волонтерам у страждаючих людей усього світу з'являється надія, адже вони «віддають свій час, вміння та ресурси, щоб допомогти потребуючим». У Посланні 2015 року волонтери називаються «втіленням таких фундаментальних цінностей, як відданість справі, інклюзивність, активна громадянська позиція та почуття солідарності». У свою чергу, в Посланні 2016 року Генеральний секретар ООН називає деякі цифри щодо кількості волонтерів: більш ніж 6700 волонтерів ООН, ще 12 тис. волонтерів ООН, набраних по Інтернету, а також близько 1 млрд. волонтерів, що діють на місцях [197; 198; 199].

Дослідження, проведене в розрізі країн світу міжнародною організацією World Values Survey за 2010-2014 роки, засвідчує, що понад 54 % людей у світі вважають важливим зробити щось на благо суспільства, ще понад 35 % в деякій мірі. Окрім цього, майже 57 % людей переконані у важливості допомагати іншим, що живуть поряд, турбуватися про їх потреби, ще майже 33 % - в деякій мірі. Також 56,5 % людей у світі довіряють благодійним та гуманітарним організаціям, ще понад 36 % - в деякій мірі [319].

Указані дані засвідчують суспільну значущість феномену милосердя та прагнення міжнародної спільноти бути його провідниками в різних сферах та в різний спосіб.

Щорічний «Світовий індекс благодійності» (World Giving Index), що визначається британською благодійною організацією Charities Aid Foundation, показує місце кожної держави в контексті благодійності, допомоги, пожертви. В якості основних питань, на основі яких формуються показники держав, постають: 1) чи жертвуєте кошти на благодійність? 2) чи займаєтеся волонтерською діяльністю в організаціях? 3) чи допомагаєте незнайомцям чи іншим особам, яких ви не знаєте, але які потребували допомоги?

Аналіз звітів цієї організації з 2014-2017 роки засвідчує, що державами лідерами Світового індексу благодійності є М'янма, США, Канада, Нова Зеландія, Австралія, Великобританія, Ірландія. Що стосується України, то місце нашої держави в світовому рейтингу благодійності змінюється: 2014 рік (103 місце), 2015 рік (89 місце), 2016 рік (106 рік), 2017 рік (90 місце).

Прослідкуємо динаміку участі в благодійності в контексті трьох запитань в Україні:

1) чи жертвуєте кошти на благодійність? 2014 рік (9 %), 2015 рік (38 %), 2016 рік (26 %), 2017 рік (29 %);

2) чи займаєтеся волонтерською діяльністю в організаціях? 2014 рік (26 %), 2015 рік (13 %), 2016 рік (16 %), 2017 рік (16 %);

3) чи допомагаєте незнайомцям чи іншим особам, яких ви не знаєте, але які потребували допомоги? 2014 рік (35 %), 2015 рік (35 %), 2016 рік (36 %), 2017 рік (42 %) [315; 316; 317; 318].

Розглянута нами динаміка благодійної діяльності в контексті України засвідчує, що щонайменше третина українського суспільства активно бере в ній участь.

Слід вказати, що особливо розвинутою є система благодійності в США, що пов'язується з культурною, соціально-політичною ситуацією та розвинутою системою фандрейзингу (від англ. fundraising – «залучення» чи «добування»

коштів). Фандрейзинг постає як процес залучення фінансових та інших ресурсів, які організація не може забезпечити самостійно та які потрібні для реалізації певного соціального проекту чи її діяльності загалом. У США з 1960 року діє Асоціація професійного фандрейзингу, що об'єднує близько 30 тис. членів та партнерів в інших країнах. Членом цієї організації можуть бути лише сертифікований професіонал. Так, загальна сума пожертвувань в США за 2014 рік склала понад 358 млрд. дол. США. При цьому кошти надали як фізичні особи (72 % від загальної кількості), фонди (15 %), корпорації (5 %). У свою чергу, найбільше пожертвувань отримують релігійні організації (понад 32 %), заклади освіти (понад 15 %), сфера культури (близько 5 %) [238, с. 49-50].

На думку М.О. Строгаль, головний чинник, що пояснює філантропічну перевагу американців, пов'язаний з роллю благодійності та волонтерства в культурі та соціальній політиці держави. Якщо в більшості європейських країн переконані, що саме держава повинна забезпечувати потреби бідних та страждаючих, то в США історично склалась традиція активної участі в наданні допомоги з боку приватних благодійників та волонтерів. У свою чергу, в Європі зареєстровані та активно діють понад 110 тис. благодійних фондів, в яких зайняті від 750 тис. до 1 млн. осіб. Вони щорічно виділяють на свої програми близько 150 млрд. дол. Діє також Європейський центр фондаций, що налічує понад 200 фондів Європи. Останні фінансують різні галузі – від медицини та науки й до допомоги незахищеним верствам населення. Лідером у цьому напрямі є Німеччина. Також в Європі діє Європейська фандрейзингова асоціація, що налічує 20 членів із 19 країн [238, с. 51].

Відсутність сприйняття ідеї милосердя в суспільстві як імперативу не впливає на активну підтримку благодійності державою. Так, у більшості західних суспільств (США, Канада, Австралія, Великобританія, Японія, Італія, Німеччина тощо) держава активно підтримує волонтерський рух, адже вважається, що волонтерська діяльність сприяє підтримці й зміцненню принципів демократії – дає можливість залучати велику кількість громадян до процесу прийняття рішень. Уряди цих держав затверджують сприятливі для здійснення волонтерської діяльності законодавчі акти, створюють систему державних волонтерських центрів, запроваджують спеціальні

волонтерські програми. Зокрема, із 1964 року в Німеччині реалізовується державна програма «Добровольчий соціальний рік», що дозволяє німецькій молоді протягом року здійснювати практичну діяльність у соціальній (зокрема, в будинках для пристарілих, лікарнях, дитячих закладах, закладах для людей з фізичними чи розумовими вадами) або екологічній сферах (на фермах, у притулках для тварин, у лісних господарствах). Окрім цього, слід додати, що з 2002 року в Німеччині волонтерська діяльність зараховується як альтернативна служба в армії [183, с. 89]. Таким чином, волонтерський рух сприймається як потужний ресурс активної частини населення, який здатен виконувати значний обсяг завдань задля блага держави і суспільства.

Що стосується феномену благодійності в контексті української суспільної практики, то О.М. Бежук відзначає, що «традиції української благодійності протягом сторіч формувались виключно на громадських засадах та приватній ініціативі». Не винятком стала благодійна діяльність галицького жіноцтва у складі самаритянської секції Українського Горожанського Комітету в м. Львові у 1918-1923 рр. Самаритянська секція станом на березень 1920 року змогла зібрати як від приватних осіб, так і громадських організацій понад 850 тис. польських марок, що дало змогу відправляти в табори для політичних в'язнів щомісяця близько 5 тис. марок для покращення харчування й умов перебування українців. Окрім цього, на придбання харчів, одягу для родин українських полонених та заснування «Дешевої харчівні» у м. Львові було виділено 45 тис. марок. Жінки самаритянської секції також здійснювали опіку над пораненими українськими жовнірами в лікарнях м.Львова, сповіщали рідних про стан здоров'я хворих, забезпечували транспортом у разі їх видужання для повернення додому, організовували похорони воїнів. Окрім цього, для потерпілих воїнів був заснований «Український дім інвалідів», що забезпечував повне утримання й лікування кількох десятків інвалідів. Галицьке жіноцтво також годувало політичних в'язнів та важкохворих у львівських в'язницях [25, с. 144-146].

Як свідчить дослідження, проведене «Gfk Ukraine» на замовлення ООН в Україні, 2014 рік став «переломним» у контексті зміни орієнтацій у сфері

волонтерської діяльності в Україні. Якщо до 2014 року волонтерська діяльність українців полягала переважно в допомозі людям похилого віку, інвалідам та дітям (72 %), благоустрої дворів, вулиць, посадці квітів та прибиранні сміття (50 %), допомозі бездомним тваринам (26 %), то в 2014 році рід волонтерської діяльності суттєво змінився. Зокрема, в 2014 році українці займались волонтерською діяльністю переважно у вигляді допомоги армії (70 %), допомоги людям похилого віку, інвалідам та дітям (38 %), допомоги учасникам Майдану (25 %), допомоги переселенцям з Криму чи з зони бойових дій (23 %).

Згідно з висновками дослідження, українці визнають велику роль волонтерського руху в суспільних процесах: 62 % визнають роль волонтерів у політичних змінах останнього року, 85 % вважають, що волонтерський рух допомагає зміцненню миру, а 81 % схильні вважати волонтерський рух обов'язковою складовою громадянського суспільства. Проте, лише 23 % українців коли-небудь в житті займались волонтерством. Більшість волонтерів, згідно з висновками дослідження, займається волонтерством самостійно, 1/3 волонтерів займається цією діяльністю 1-2 рази на місяць [87].

Особливим чином волонтерська діяльність в Україні була активізована під впливом військових подій на Сході України у зв'язку з військовою агресією Російської Федерації. Активно до процесу допомоги в цьому напрямку долучені українські діаспори в США та Канаді. Суттєву роль у наданні допомоги відіграє Злучений Український Американський Допомоговий Комітет у США (ЗУАДК). Так, у квітні 2016 року від ЗУАДК до України надійшов гуманітарний вантаж на 14,5 тонн на суму 130 тис. дол. Серед найбільш цінних речей в ньому – медичне обладнання [133, с. 125].

Також активними є велика кількість інших організацій. Зокрема, Проект «Support Hospitals in Ukraine» («Підтримка лікарень в Україні») у 2015 році відправив три великих контейнери з гуманітарним обладнанням вартістю близько 2 млн. дол. У жовтні 2014 року громадська організація «Разом» зібрала понад 400 контейнерів з речами для родин військових та біженців із зони АТО. В свою чергу, волонтери благодійної організації «United Help Ukraine» за 2014-2015 роки зібрали

майже 200 тис. фінансових пожертв, відправили в Україну 10 тонн гуманітарного вантажу та контейнери з медичним обладнанням на суму 250 тис. дол. Комітет «Євромайдан Канада», що є структурною частиною Комітету Українців Канади, за 2015-2016 роки направив близько 1,3 млн. дол. фінансової та матеріальної допомоги в Україні: починаючи від медичного обладнання й до різного роду засобів духовної та моральної підтримки [133, с. 126-129].

Особливістю напрямів волонтерської діяльності, що сформувались в Україні в 2014-2015 роках під впливом «Революції гідності», воєнних дій на Сході України, анексії Криму, зокрема, забезпечення української армії, полонені військові, поранені та їх родини, сім'ї вимушених переселенців з Криму та Донбасу, є їх доповнення ними функцій державних органів, які не виконуються чи виконуються неефективно, на що мають місце як суб'єктивні, так і об'єктивні причини. Слід відзначити, що серед суспільних інституцій саме волонтерські об'єднання мали в Україні в 2015 році найбільший рейтинг довіри (66 %) [187, с. 29-31].

Проте, останнім часом спостерігається зниження в Україні обсягів допомоги від населення, діаспори та інших благодійників, на що вказуються декілька причин: «звикання» населення до ситуації збройного конфлікту на Сході України та його наслідків; об'єктивні соціально-економічні фактори, пов'язані з економічною ситуацією в країні (девальвація гривні, підвищення комунальних тарифів, погіршення економічної ситуації в країні); послаблення моди на волонтерство та благодійництво. О.А. Корнієвський та Д.М. Горєлов вказують на дві небезпеки в контексті розвитку волонтерського руху в Україні: 1) повернення добровольчих ініціатив до низового рівня одиночних проєктів, а також ефект «втоми» волонтерів; останні не можна допустити, натомість слід, переконані дослідники, об'єднати громадянське суспільство навколо ідей добродійності, благодійності та соціального служіння, а також підвищувати рівень колективної відповідальності громади; 2) «політизація» українського волонтерства, що може призвести до втрати довіри до громадського сектору в цілому [128, с. 99].

Як висновок, можливо відзначити, що українське суспільство стало достатньо чутливим до ідеї допомоги та співчуття у зв'язку з подіями 2014-2015 року та до

сьогодні. Ідея милосердя проявила себе в активній підтримці українського війська, родин військових тощо. Останнє значною мірою підвищило загальний волонтерський дух, сформувалась значна кількість благодійних організацій, що активно діють та відповідають на виклики, які стоять перед суспільством.

2.3. Семантичне поле милосердя крізь призму релігійної парадигми

У контексті релігійних учень феномен милосердя постає одним із фундаментальних, проте значення та прояв його різняться щодо різних релігій. У рамках даного підрозділу автор аналізуватиме феномен милосердя не лише крізь призму християнської традиції, але й також й інших релігій – буддизму, іудаїзму, ісламу, щоб з допомогою компаративного аналізу визначити природу розглядуваного феномену максимально широко, врахувавши всі його релігійні смисли.

Милосердя крізь призму буддизму. Однією з найважливіших засад буддизму є визнання життя як страждання. Саме з цим пов'язані так звані чотири благородні істини, визначені Буддою. Зокрема, остання істина пов'язана із окресленням шляху, який призводить до подолання страждання як мети людського існування. Такий шлях має вісім «сходинок», однією з яких є правильні дії або правильна поведінка. Саме ця сходинка є найбільш пов'язана із феноменом милосердя. У буддизмі розглядаються вчинки добрі та погані. Зокрема, добрі вчинки: приводять до підкорення пристрастей та бажань і до викорінення ілюзій его; вчиняються з метою отримати щастя в іншому світі; мають за мету благо інших; їх мета – нірвана, звільнення [203, с. 356].

Засобами до здобуття стану нірвани є шила (моральність) та дана (милосердя). Дана, у свою чергу, постає як активна чеснота, вона потребує активного самопожертвування та допомоги потребуючим милосердя. Дана є «життя для блага та користі всіх істот» [203, с. 357].

У класичному буддизмі розроблена теорія достойного діяння. Останнє включає, зокрема, жертву та чесноту. Так, жертва є дар, що здійснюється у стані,

вільному від афектів, з бажання надати допомогу. Як вказують Т.В. Єрмакова та Є.П. Островська, «в акті дару благородна особистість актуалізує свою сутнісну властивість – велике співчуття, що звертається до живих істот незалежно від їх статусів» [84, с. 232-233]. Слід відзначити, що жертва як дар не обов'язково передбачає передачу матеріальних предметів. Жертва може бути й нематеріальною: до прикладу, «проповідь сутр та інших розділів буддійського канону» [84, с. 242]. Вчиняючи акт жертви (дару), людина «зберігає вибір належного часу, а це означає, що її ментальний імпульс-спонукання до вчинення достойного діяння не гасне, тільки-но виникнувши, і благий намір володіє високим ступенем стійкості» [117, с. 522].

Найбільш повною мірою в рамках філософії буддизму (школа Махаяни) співчуття як ключова ознака буття людини виражена в особистості Бодхісаттви (від санскриту: бодхі – просвітлення; саттва – істота). Спочатку Бодхісаттва усвідомлює глобальний масштаб страждання живих істот. Потім він, відчуваючи співчуття до всіх живих істот, приносить себе в жертву задля всіх. Останнє відбувається завдяки тому, що Бодхісаттва «відмовляється вступити в нирвану до тих пір, поки всі істоти не будуть звільнені». Таким чином, як вказує А. Черепанов, любов на прикладі Бодхісаттви постає як синтез двох складових – мудрості та співчуття, які ведуть живу істоту до спасіння [278, с. 125].

Л.М. Кумахова вказує на концепцію каруни (із санскриту «жалість», «співчуття») в індійській філософії та буддизмі. Остання означає співчуття людям та іншим живим істотам. Каруна виступає бажанням зруйнувати чуже страждання, як ніби воно було власним, це співчуття до нещасних. З точки зору буддизму, каруна є одним із чотирьох досконалих намірів поряд із дружелюбністю, радістю та байдужістю [137, с. 76].

В Енциклопедії з індійської філософії за редакцією М.Т. Степанянц каруна (із санскриту «жалість», «співчуття») визначається як одна із двох основних категорій (поряд із майтрі – дружелюбність, співрадість) індійського альтруїзму, передбачає співчуття людям та іншим живим істотам [102, с. 448].

У буддизмі махаони каруна виступає першою чеснотою того, хто прагне слідувати шляхом Бодхісаттви. Вона практично відповідає першій «досконалості» – щедрості (дана). У текстах махаони каруна також розуміється як любов до всіх живих істот та уподібнюється любові матері до своєї дитини. Окрім цього, у буддизмі передбачається, що взірцем каруни є сам Будда. Каруна включається в обітницю бодхісаттви, яка сформульована таким чином: «Поки є хоча б одна нещасна істота у світі, моє щастя не може бути повним» [102, с. 449].

Милосердя в буддизмі передбачає таке виховання людини навчити її бути поступливою, не конфліктувати з собі подібними, проявляти любов до всіх живих істот. Основний принцип у реалізації почуття милосердя та співчуття у буддизмі, на думку Е.Г. Логунової, – спрямованість на конкретний результат, активне співчуття в реальному часі та за реальних умов [145, с. 23-24].

Сучасне осмислення феномену милосердя в буддизмі можливо віднайти у працях Далай-Лами XIV, що носять морально-практичний характер. У праці «Буддійська практика» духовний лідер Тибету вказує на головний принцип буддійської моралі – допомагати іншим, а якщо це неможливо, то хоча б не чинити їм зла (принцип ненасильства) [69]. У структурі цього принципу моралі важливе місце займають співчуття та милосердя (практика допомоги іншим). В основі ж останніх, як вказує Далай-Лама, лежить бажання кожної людини бути щасливою та позбавитись від страждань. Практика співчуття призводить до просвітлення, внаслідок чого людина отримує статус «бодхісаттва» – тої, яка живе для блага інших, бажаючи визволити їх від страждань.

Співчуття (бажання позбавити іншого від страждань) та любов (прагнення дати іншому щастя) визначаються Далай-Ламою як «позитивні помисли та почуття, які сприяють виникненню сутнісно важливого в житті – надії, сміливості, рішучості та внутрішньої сили». Істинний смисл співчуття, як вказує Далай-Лама, «виходить не з наших проєкцій та очікувань, а, навпаки, із потреб іншої людини» [71].

Далай-Лама формує свого роду ступені розвитку співчутливого серця: 1) співпереживання чи почуття близькості до інших; ця близькість постає як почуття відповідальності, турботи про інших; 2) усвідомлення чужого страждання; при

цьому воно поширюється не лише на людей, але й всіх живих істот; 3) вказані два рівні призводять у кінцевому результаті до стану люблячої доброти – бажання щастя для інших [70].

Таким чином, у буддизмі милосердя виходить (є частиною) з фундаментального принципу співчуття як діяльної участі в стражданнях всіх живих істот (не лише людини) з метою звільнення їх від земних страждань. Милосердя також впливає із восьмиступеневого шляху звільнення від страждань та полягає у допомозі іншим через подолання страждань стати щасливими. При цьому при діяльному прояві милосердя має місце усвідомлення іншого не відмінного від мене, індивідуальності, але тотожного мені.

Милосердя в іудаїзмі. Г.М. Свідерська відзначає, що термін «милосердя» походить із П'ятикнижжя (Тори). Мова йде про давньоєврейське слово «hesed» («любляча доброта») – принцип ставлення Бога до людей, а також очікування Бога від людини довірливості та вірності. Окрім цього, для визначення поняття «милосердя» у Старому Завіті використано два терміни «hesed» та «rahamim». Перше з них означало «поставу доброти й зичливості, лагідне ставлення до людини». У свою чергу, термін «rahamim» початково означав «материнське лоно, що є місцем чуйної материнської любові». Мова йде, як указує дослідниця, про «глибоке почуття, яке може виявлятися у співчутті, жалісливості чи терпеливості та яке, таким чином, виявляє різні аспекти милосердя». Проте, все ж тут йдеться не про чисті акти співчуття або жалісливості, а «про чуйну любов, яка не може не прощати провин, не приходити з поміччю в трагічних ситуаціях» [216, с. 345-346].

З точки зору іудаїзму, милосердя, перш за все, постає як один із найважливіших атрибутів Бога. Тобто обов'язок бути милосердним походить від милосердності Бога як його характеристики.

В основі милосердя лежить жалість до іншого. Милосердя подібне до ставлення батька до сина, якого той жаліє. Проте, як вказується у книзі «Дорога праведних» («Орхот цадикім»), такий прояв милосердя притаманний не лише людині, але й тваринам, які теж жаліють своє потомство. У свою чергу, найкращим

проявом милосердя (тобто такого, яке подібне до милосердя Бога) є те, коли батько жаліє свого сина, щоб привести його до служіння Творцеві [179].

Суттєво додати, що милосердя в іудаїзмі неодмінно поєднується з проявами справедливості. До прикладу, батько може проявити певною мірою жорстокість до свого сина (побити його), якщо той вчинив недобре. Проте, така жорстокість також буде вважатися проявом милосердя, адже воно має на меті привести сина до осягнення і служіння Богу. Також проявом справедливості (але також і милосердя) буде, до прикладу, відсутність жалості до злочинця чи іншого, хто чинить зло. Однак, не прояв милосердя щодо всіх суперечить певним чином прояву милосердя Бога, який милосердний до всього свого творіння. У свою чергу, якщо виходити з того, що милосердя передбачає й справедливе ставлення (у тому числі в контексті Бога), то таке милосердя людини до інших не суперечить повелінням Бога, а відповідає його природі. У Книзі «Вихід» (П'ятикнижжя) має місце заклик Господа ставитися милосердно до ворогів: зокрема, у випадку коли віднайшлася худоба ворога, слід її повернути, а коли худоба перебуває в небезпеці, то допомогти їй (Вихід 23:4-5) [231].

Особливістю прояву милосердя з точки зору іудаїзму є те, що останнє може бути виражено не лише дією, але й словом (потішення, лагідне ставлення, добра порада тощо). У деяких випадках навіть слово «важить» більше, аніж дія [179]. Милосердя проявляється не лише щодо людей, але й тварин. Тут воно полягає у незавданні їм шкоди.

Прояви милосердя та благодійність в іудаїзмі («цдака») чітко простежуються протягом усіх книг П'ятикнижжя. Жертвувати варто не менше 1/10 частини від майна та 1/10 від заробітку. З точки зору іудейської моралі, людина повинна робити все для того, щоб не бути потребуною милостині, проте все ж право на її отримання мають ті особи, «чії доходи не перевищують певного рівня» [125, с. 31].

З точки зору Старого Завіту, феномен милосердя впливає із милосердності самого Бога. Милосердя Бога проявилось, зокрема, у виведенні ізраїльського народу через Мойсея з єгипетської неволі, постійному піклуванні та захисті Богом «свого» народу від ворогів, наданні можливості жити, а також участі у формуванні «правил

співжиття», норм моралі для народу. Про милосердя Боже свідчать усі книги Старого Завіту як приховано, так і явно, де чітко міститься величання Бога як милосердного. Відповідно, милосердя Бога повинне бути продовжено в милосерді людини до людини на прикладі ізраїльського боговибраного народу.

Найбільш повно заклики Господа про милосердя (їх можливо назвати «правилами милосердя») віднаходимо в Книгах Левіт та Второзаконня. Зокрема, важливий елемент милосердя – ставлення до нужденних (убогих, виріт, удів тощо), що виявилось у допомозі їм їжею (Левіт 23:22; Второзаконня 27:19; Левіт 19:9-10). Милосердя також проявляється щодо приходьків, які повинні підлягати суду як тубільці (Левіт 24:22), дати їм «хліба й одежі» (Второзаконня 10:18), яких слід любити, адже, каже Господь, що сам ізраїльський народ був приходьком в Єгипті (Второзаконня 10:19).

Господь закликає ставитися до приходька як до представника ізраїльського народу, любити ближнього свого як самого себе (Левіт 19:18). Зокрема, це проявляється у випадку збідніння «брата» чи стану, коли той стає безпорадним або буде проданий через борги. Так, якщо «брат» збідніє чи стане безпорадним, Господь закликає прийняти його до себе жити та не брати від нього «лихви та прибутку» (Левіт 25:35-36). У випадку ж, якщо «брат» буде проданий, то не ставитись до нього в домі як до раба, але як до наймита, що «працюватиме тобі» (Левіт 25:39-40).

Окремо слід звернути увагу на «рік відпущення», про який йдеться у 15 Главі Книги Второзаконня. Його можливо також назвати «роком милосердя». Мова йде про кінець кожного сьомого року, а саме відпущення стосується: 1) прощення позик ближньому, проте від чужинця можливо вимагати (Второзаконня 15:2-3); 2) щедра допомога ближньому, який потрапив у складну ситуацію чи бідність, грошима, їжею та всім йому потрібним (Второзаконня 15:7-8, 10); 3) відпущення на волю, дарування свободи «братові» (з ізраїльського народу), при цьому щедро обдарувати його своїм майном (Второзаконня 15:12-14) [231].

Отже, духовне підґрунтя милосердя слід віднаходити, перш за все, у П'ятикнижжі (Торі). Милосердя людини (ізраїльського народу) походить від милосердності Бога та проявляється як щодо представника свого народу, так і щодо

приходька. Мова йде про такі прояви милосердя як прощення образ та боргів, милостиня та інша допомога нужденним, піклування, дарування свободи рабу, добра порада тощо. Висловлені в рамках Старого Завіту уявлення про милосердя стали необхідним фундаментом щодо його розуміння в рамках Нового Завіту та християнства в цілому.

Милосердя в ісламі. В ісламі, який мусульмани сприймають як релігію милосердя, «божественне милосердя охоплює все суще в усіх його проявах, воно завжди терпеливе. Бог турбується про людство, милосердний до нього, повен співчуття». В ісламі, як вказує Е.Г. Логунова, милосердя постає як «виключний атрибут Бога» [145, с. 27].

Вищим рівнем любові згідно з ісламською теологією є «гашийк», що можливо вважати прототипом християнського милосердя. Вважається, що це найвищий морально-психічний стан, який притаманний лише окремим індивідам, про яких говорять як про святих. Гашийк передбачає готовність повністю посвятити себе служінню Аллаху (Богу), суспільству та всім людям. Чужі проблеми, потреби й страждання милосердна людина сприймає як свої власні, це, по суті, повна готовність віддати себе на служіння іншому [299, с. 23-24].

Серед обов'язків мусульман щодо один одного визначаються й деякі справи милосердя, серед яких: прийняти запрошення, якщо про це просять; дати пораду, якщо про неї просять; відвідати хворого; провадити в останню путь померлого [1, с. 127]. Зокрема, що стосується доброї поради, то, окрім того, що вона має бути щирою та правдивою, порадник повинен поставити себе на місце того, хто просить про пораду.

Милосердя в ісламі нерозривно пов'язане зі справедливістю. Мова йде про те, що лише та людина, яка милосердиться щодо інших, може отримати милосердя та милість від Аллаха, та навпаки. Кожна сура Корану починається зі слів: «В ім'я Аллаха Милостивого, Милосердного» [5, с. 309]. Таким чином, головний атрибут Аллаха – його милосердя.

Милосердя в ісламі буває двох видів: 1) вроджене, яким Аллах наділив деяких людей з самого початку, зробивши їх серця співчутливими, милостивими та

жалісними щодо інших; 2) те, яке мусульмани вироблять у собі протягом життя різними способами, внаслідок чого милосердя стає частинкою їх самих, і внаслідок чого вони досвідчують важливість цієї якості та її значення з точки зору Аллаха [5, с. 284-285].

Милосердя виражається не лише у вчинках мусульманина, але й словах та помислах. Зокрема, мова йде про прагнення робити добро іншим, приносити їм користь та відвертати від небезпек та шкоди, бажання блага для всіх та небажання зла для кожного. Милосердя поширюється не лише щодо людей, але й всього живого. Першими, щодо кого важливо проявляти милосердя, є родичі, далі – сироти, бідні, хворі, знедолені тощо.

В ісламі питання про форми милосердя пов'язане з двома поняттями – «закят» та «садака» – та має вираження милостині. Закят постає як один із стовпів ісламу (третій) поряд із молитвою, постом, паломництвом. Це обов'язковий податок на користь потребуючих мусульман. Така плата, стверджують мусульманські правознавці, «очищує», робить безгрішним користування багатством, з якого сплачений податок. Мали місце чітко визначені норми сплати закяту з посівів, виноградників, скоту, золота і срібла, товарів тощо. Такий податок сплачували лише дорослі дієздатні мусульмани. Зібрані податки знаходились у кадї та повинні були роздаватись протягом року та лише в тому окрузі, де вони зібрані, за винятком засобів, призначених для газі (воїнів-добровольців, захисників віри) [103, с. 74].

У Корані визначені певні категорії осіб, що мають право на отримання закяту. Серед них: бідні та нужденні, в тому числі й ті, які в силу хвороби чи віку не здатні заробляти; кадї, яких імам визначив для збору та розподілу закяту; люди, серця яких потребують утішення (ті, які раніше сповідували іншу релігію, а згодом прийняли іслам та потребують підтримки); раби, звільнені з умовою викупу; ті, хто повністю присвятив себе служінню ісламу; подорожуючі, проте ціль подорожі яких не повинна суперечити шаріату [181, с. 207]. Вважається, що саме завдяки виплаті закяту на користь бідних та потребуючих Аллах дає можливість багатому виконати приписи Корану: «Якщо б не було потребуючого, то багата людина не здатна була б

виконати свій обов'язок перед Всевишнім» [181, с. 199]. Закят надається безкорисливо.

Визначається, що закят слугує важливим фактором утілення принципу соціальної справедливості. Він слугує не лише засобом до забезпечення бідних за рахунок багатих прожитковим мінімумом, але й дозволяє тим, хто не зайнятий в силу, до прикладу, відсутності робочих місць, стати зайнятим, відкривши свою власну справу. Мусульмани переконані, що через обов'язковий припис Корану щодо виплати закяту людина розвиває в собі почуття щедрості, думає про інших, чим і посилюється її благородність.

Закят виплачується один раз на рік у розмірі 1/40 або 2,5% від майна. Проте, такі розміри закяту є мінімальними, людина може виплачувати більше – тим це краще для неї в очах Аллаха. При цьому той, хто отримує закят, повинен бути мусульманином, що досяг повноліття та таким, що не чинить постійно тяжких гріхів.

У свою чергу, ближчим до феномену милосердя виступає поняття «садака», що являє собою добровільну пожертву на користь потребуючих (милостиня). Однак, з точки зору засад Корану, садака виступає обов'язком тих, які можуть її надати. Право на отримання садаки мають бідні та інваліди, відповідне становище яких досвідчено трьома членами їх общини, особи, які збанкрутували за певних обставин, а також особи, які повинні нести видатки понад свої можливості (наприклад, утримувати родичів). Садака має декілька видів: 1) одиничний акт благодійності; 2) штраф, що йде на благодійні цілі; 3) як відрахування особами частини своїх доходів на користь нужденних [181, с. 202].

Значення милостині полягає для того, хто її надає, в тому, що вона «залучає благословення на майно людини, відвертає від нього біди, сприяє його росту та відкриває перед тими, хто її подає, такі можливості для отримання додаткового добробуту, які залишаються недоступними для інших...» [1, с. 148].

Важливо також додати, що милостиня належить до тих справ, які будуть приносити користь людині навіть після смерті. Зокрема, йде мова про вакф (майно, призначене для певних благодійних цілей), який, до прикладу, заповідається перед

смертю на користь інших. Це можуть бути різні види майна: нерухоме майно, дохід з якого приносить користь іншим, тварини, книги та сувої Корану, що використовуються людьми на потреби мечеті та інші види майна, що приносять користь іншим [1, с. 182].

Отже, милосердя в ісламі є чітко регламентованим у Корані, чим нагадує положення Старого Завіту. Переважно воно має форму милостині, яка є обов'язковою (закят) та добровільною (садака). При цьому визначені категорії осіб, що мають право на їх отримання. Окрім цього, має місце поняття вакфу як милостині, яка заповідається після смерті на благодійні цілі. Милосердя в ісламі чітко впливає з милосердності Аллаха та пов'язане зі справедливістю («хто чинить милосердно – буде винагороджений милосердям Аллаха»).

Милосердя в християнській традиції. Фундаментальним джерелом, де слід відшукувати смисли милосердя, постає Новий Завіт. Сам Ісус Христос як спаситель світу, як втілення примирення Бога з людьми є максимальне втілення милосердності Бога щодо людини. Через страждання та смерть на хресті Ісус Христос (Син Божий) втілює принцип милосердя, який сягає смерті, а потім і долає її через воскресіння. Саме завдяки стражданню, смерті та воскресінню Ісуса Христа людина може досягнути після фізичної смерті Царство Боже. Своїм земним життям Ісус Христос показав приклад справжнього милосердя та любові, любові всупереч, любові, яка долає будь-які перешкоди та смерть. Протягом свого земного життя Ісус Христос був утіленням живого милосердного Бога, оздоровлював хворих, виганяв бісів, годував велику кількість народу, протидіяв стихіям, навіть воскрешав із мертвих. Окрім цього, важливо додати, що Христос проповідував, навчав, показуючи на власному прикладі шлях спасіння.

Слід погодитися з Е.М. Березіною в тому, що «християнське вчення возводить милосердя у ранг граничної нормативної підстави. Тут милосердя – універсальна вимога, яка базується на розумінні спільності людей в любові, і ця любов до всіх та навіть ширше наділена відчуттям цінності буття» [31, с. 108].

На основі аналізу А.А. Гусейновим та Р.Г. Апресяном феномену милосердя у Новому Завіті, можливо виділити його деякі ознаки: 1) милосердя не скасовує

справедливість, проте й не обмежується нею; 2) основою милосердя Бога (Ісуса Христа) є віра, його джерелом – любляче серце Христа, а не заслуги тих, кому воно чиниться; 3) милосердя безкорисне, воно не має міри (межі), воно не має умов та обмежень, адже немає такого гріха, який би не був прощений; 4) милосердя – єдине, що буде прийматися під час останнього суду; у даному випадку милосердя постає як вища, остання форма справедливості [68, с. 69-71].

З точки зору християнства, милосердя невіддільне від любові, а любов від милосердя. Звідси ми переходимо до двох «заповідей любові», даних Ісусом Христом, які, з одного боку, доповнюють дані Мойсеєві 10 Божих заповідей, а з іншого, утверджують їх та виносять на максимальний рівень усвідомлення й виконання. Вчення про милосердя у розумінні Нового Завіту було б неможливим без звернення до «заповідей любові». Останні вказуються у кожному з чотирьох Євангелій (Матей 22:37-39; Марко 12:30-31; Лука 10:27; Йоан 15:12). Такими є: 1) «Люби Господа, Бога твого, всім твоїм серцем, усією твоєю душею, всією думкою твоєю і всією силою твоєю»; 2) «Люби ближнього твого як себе самого». При цьому слід відзначити, що любов до Бога неможлива без любові до ближнього і, навпаки, справжня любов до ближнього неможлива без любові до Бога. Любячи ближнього, ми любимо Бога, і навпаки. Ісус Христос каже в Євангелії від Йоана, що «ніхто неспроможний любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів життя віддає» (Йоан 15:13). Так званий у літературі «гімн любові» (досконалої любові) має місце у Першому Посланні Апостола Павла до Коринтян. Любов визначається тут найбільшою поряд з вірою та надією та наділяється такими ознаками, як довготерпеливість та милосердність (I Корінт. 13:4-8) [172].

І.А. Ільїн наголошує на тому, що любов до ближнього неможлива без любові до Бога, тобто остання необхідним чином передує першій. Лише той може любити свого ближнього, хто «знайшов та утвердив у собі сина Божого», завдяки чому може побачити у своєму ближньому також Сина Божого. Бог звідси поєднує ближніх, а якщо краще висловитися, робить людей (можливо, навіть незнайомих) ближніми через любов. Любити ближнього, як вказує російський філософ, означає «любити в ньому начало божественне, начало живого добра» [101].

У праці «Дар любові» С. Булгаков вказує, що сам факт наявності заповіді любові свідчить про те, що людина, хоча й грішна, здатна до любові до Бога та до ближнього. Звідси від людини потрібні «відповідні зусилля для її виконання, саме труд та подвиг любові» [162, с. 70].

Сприйняття людиною свого ближнього передбачає необхідність метафізичного углядіння образу Божого у кожній людині. Тобто, перш ніж полюбити іншого (ближнього), спершу необхідно зрозуміти, що інший є ближній, а також те, що він є так само образ Божий. С.С. Сливка називає основним компонентом закону любові до ближнього «єдність людини з образом Божим, зв'язки між ними». Через закон любові до ближнього, вказує дослідник, відбувається олюднення людини, завдяки чому «добродійна людина стає більш праведною, набуває онтологічних людських властивостей, тобто повноцінно олюднюється» [223, с. 423-427].

У праці «Світло в темряві» С. Франк вказує, що любов до ближнього «зобов'язує нас творити йому добро, доставляти йому блага, що мають справжню цінність, але не допомагати йому в досягненні того, що не має жодної цінності чи навіть є зло» [268]. Проте, все ж таки головною формою любові до ближнього російський філософ називає «духовну допомогу», що полягає у пошуку спасіння – «в первинному смислі єдиної мети людського життя».

«Любов до брата», як вказує П. Флоренський, неможлива завдяки людським зусиллям, але є «справа сили Божої», отже, «люблячи, ми любимо Богом і в Бозі» [264, с. 92]. Звідси можемо вказати, що передумовою любові (тим, без чого вона неможлива – мова йде про істинну любов) виступає пізнання Бога. Пізнання ж Бога засвідчується виконанням людиною Божих заповідей.

Д. фон Гільдебранд указує, що любов до ближнього (з точки зору християнства) неодмінно передбачає бачення у ближньому *imago Dei* (образу Божого), «призначене для вічної єдності з Богом». Християнська любов до ближнього визначена вірою в Бога та любов'ю до Бога в особі Ісуса Христа. Вказане відрізняє любов до ближнього від інших видів природної любові – подружньої, до батьків, до друзів тощо. Останні не передбачають в якості своєї основи віру в Бога

[64, с. 405]. Суттєва характеристика любові до ближнього, яка відрізняє її від будь-якого виду природної любові, є те, що перша постає як «актуалізація любові до Бога». Основою любові до ближнього, з точки зору Д. фон Гільдебранда, є інший (максимально високий) тип любові – *caritas*.

З точки зору християнства, милосердя переважно поєднується не лише з любов'ю, але й з іншими християнськими чеснотами, серед яких прощення, неосудження ближнього. «Милій серцем» є той, хто вміє прощати з любові до свого ближнього. В цілому прощення виступає однією з найважливіших християнських чеснот та головною ознакою милосердності Бога щодо людини. При цьому як у Бога воно не має меж, так і серед людей прощення не повинно мати обмежень: коли апостол Петро запитує у Христа скільки має прощати братові («чи до семи разів?»), то Господь відповідає, що «до сімдесяти разів по сім» (Матей 18:21-22). Прощення, у свою чергу, пов'язане з терпінням (Колос. 3:13) [172].

Яскравий образ милосердя містить «притча про блудного сина», що міститься в Євангелії від Луки (Лука 15:11-32). Через відносини батька з сином Христос у такий спосіб показує відносини між Богом та людиною. Через зображення милосердності батька до сина, який, розтративши все дане йому батьком майно, та згодом повернувшись до батькового дому з проханням про прощення, показується милосердність Бога до людини. У свою чергу, антипод милосердності показаний на прикладі немилосердного боржника в Євангелії від Матея (Матей 18:23-35). Притча оповідає про відносини між паном та слугою. Останній заборгував панові 10 тис. талантів (262 тонни срібла), проте пан, змилосердившись над слугою, простив йому борг. У свою чергу, слуга, якому співслуга був винен 100 динаріїв (400 грамів срібла), не простив йому боргу та кинув того до темниці за борг. Притча завершується тим, що пан викликає слугу, якому простив такий великий борг, та запитує в нього: «Чи не слід було й тобі змилосердитися над твоїм товаришем, як я був змилосердився над тобою?». Тоді пан «передав його катам, аж поки йому не поверне всього боргу». Отже, показуючи приклад милосердя, Бог очікує милосердя від кожної людини.

З точки зору християнства, милосердя постає як моральна чеснота. Х.М. Вегас вказує, що мова йде про «постійну моральну орієнтацію, яка не перестане існувати навіть тоді, коли людина займається іншими справами», вона «набувається практичним шляхом: здійсненням і повторенням вчинків, що відповідають цінностям даної чесноти». Чеснота є певний «стан душі», «спосіб буття», навіть, можна сказати, настрій, але який втілюється у конкретних діях, спрямованих на добро [151, с. 143-146].

Милосердя, з точки зору християнської традиції, пов'язане з милостинею. Подаяння милостині не має бути пов'язаним із прагненням слави чи похвали за такі дії, але має бути таємницею між людиною та Богом. У Посланні до Римлян Апостол Павло вказує, що давати слід у простоті, а милосердитися – з радістю (Римл. 12:8). В іншому Посланні до Колосян Апостол Павло наголошує, щоб чинити все від душі, «як для Господа, а не як для людей, знаючи, що приймете від Господа нагороду – спадщину» (Колос. 3:23-24). Вказані слова свідчать про те, що милосердитися слід досконало, так, як це показав сам Ісус Христос. У Посланні до Галатів Апостол Павло вказує на важливість робити добро «без утоми», «поки маємо час» (Галат. 6:9-10) [172]. Отже, чинити добро варто протягом усього життя.

Важливою характеристикою милосердя в Новому Завіті виступає безкорисливість для того, хто милосердиться. Іншими словами, милосердні не прагнуть винагороди у земному житті, але вірять, що їх буде винагороджено у житті вічному.

Однією із визначальних рис милосердя в християнстві є також його діяльний характер. Це означає, що для прояву милосердя необхідним є певний вид активності (діяльності) на користь іншого. При цьому милосердя охоплює не лише певні дії, але й слово, молитву. За прикладом Христа, милосердя якого переважно втілювалось у конкретні дії, дух Нового Завіту закликає проявляти милосердя в дії. Вказане пов'язується з вірою та любов'ю. Зокрема, Апостол Яків у своєму Посланні наголошує, що «віра, коли діл не має, мертва сама в собі» (Як. 2:15-17) [172]. У свою чергу, Апостол Йоан закликає не любити «словом, ані язиком, лише – ділом і правдою». Так, Апостол ставить риторичне запитання: «Коли хтось має достатки

цього світу і бачить брата свого в нестачі й замикає перед ним своє серце, то як любов Бога може перебувати в ньому?» (І Йоан 3:17-18) [172].

Дух Нового Завіту та земне життя Ісуса Христа засвідчує, що милосердя більшою мірою спрямовується на нужденних, бідних, немічних, хворих, безсилих тощо. Тобто милосердя переважно є там, де мають місце страждання. Звідси ми кажемо, що милосердя починається зі співчуття, що передбачає не просто можливість бачити та сприймати страждання інших, але й взяти участь у звільненні їх від страждань, розділити з ними страждання, полегшити, допомогти у стражданні. При цьому, як ми довели у підрозділі 2.1, милосердя виходить за межі співчуття.

На основі аналізу Нового Завіту можливо визначити наступні форми прояву милосердя між людьми: 1) дати милостиню (Матей 6:2-4; Лука 12:33); 2) поділитися одежею та їжею (Лука 3:11); 3) дати кожному, хто просить (Лука 6:30); 4) підставити другу щоку, коли б'ють в першу (Лука 6:29); 5) не противитися, коли беруть щось наше (Лука 6:30); 6) благословляти тих, які нас проклинають (Лука 6:28); 7) молитися за тих, які нас зневажають (Лука 6:28); 8) позичати, не чекаючи назад нічого (Лука 6:35); 9) не судити, не засуджувати (Лука 6:37); 10) прощати (Лука 6:37); 11) нагодувати голодного (Матей 25:35); 12) напувати спраглого (Матей 25:35); 13) прийняти чужинця (Матей 25:35); 14) одягнути нагого (Матей 25:36); 15) провідати хворого (Матей 25:36); 16) провідати в'язня (Матей 25:36); 17) карати ледачих (І Солун. 5:14); 18) підбадьорювати малодушних (І Солун. 5:14); 19) підтримати безсилих (І Солун. 5:14); 20) бути терплячими щодо всіх (І Солун. 5:14); 21) нести немочі безсильних (Римл. 15:1) [172].

На сьогодні у християнській церкві прийнято розподіляти справи милосердя на дві групи: 1) щодо тіла (голодного нагодувати, спраглого напоїти, нагого одягнути, подорожнього в дім прийняти, недужого відвідати, невільника викупити, померлого похоронити); 2) щодо душі (грішника навернути, несвідомого навчити, на сумніви дати добру пораду, сумного потішити, кривду терпеливо зносити, образу з серця прощати, за живих і померлих молитися). При цьому перелік таких проявів милосердності не слід сприймати як вичерпний.

Яскравий приклад милосердя показаний в одній з найбільш відомих притч Ісуса Христа – про «милосердного самарянина», що подається євангелистом Лукою (10:30-37). Притча оповідає про чоловіка, якого розбійники залишили напівмертвого. Проте, священник та левіт, пройшовши повз нього, не допомогли йому. У свою чергу, самарянин, який «був у дорозі, зненацька надійшов на нього й, побачивши його, змилосердився». Цей самарянин перев'язав рани напівмертвому, «посадив його на власну скотину, привів до заїзду й доглянув за ним». Більше того, на другий день, не маючи змоги далі доглядати за чоловіком, залишив кошти господареві заїзду та попросив доглянути за ним, вказавши, що у випадку, якщо той витратить більше коштів, самарянин йому відшкодує.

На прикладі цієї притчі чітко можливо простежити сутність милосердя й визначити його основні риси: 1) перш за все, це певний стан душі, стан готовності будь-коли прийти на допомогу, відкинувши власні інтереси та поклавши на перше місце інтереси свого ближнього; 2) має переважно спонтанний характер, тобто проявляється у ситуації, яка часто не є передбачувана; тому до неї варто бути готовим; 3) перший базовий елемент милосердя – співчуття, коли людина, бачачи страждання іншої, намагається допомогти, взяти участь у стражданні, прагне його полегшити чи усунути; 4) милосердя не обмежується співчуттям, проте має своє завершення, втілення у конкретних діях на користь ближнього; 5) милосердя є ціль сама у собі; милосердна людина не чекає від інших чогось за вчинене їм, але за глибиною свого люблячого серця готова жертвувати собою, не очікуючи користі (винагороди) для себе.

Милосердя як певний акт (дія) у дусі Нового Завіту завжди має мету – користь інших людей. На відміну від буддистського розуміння милосердя (поширюється не лише на людей, але й щодо всього живого), християнське розуміння даного феномену обмежується діями на користь людини. Тому ми говоримо про поняття «ближній». Останнє чітко визначене у другій «заповіді любові». Більше того, притча про «милосердного самарянина», оповіdana Ісусом Христом, мала на меті саме дати відповідь на питання про те, хто є мій ближній. Відповідь же така: «Той, хто вчинив милосердя». Отже, поняття «ближнього» чітко пов'язане з

розумінням того, щодо кого слід бути милосердним та кого варто любити. Загалом ближнім є той, хто знаходиться поруч, хто є поряд із людиною. Це чітко простежується у притчі про «милосердного самарянина», адже той чоловік, якого розбійники залишили помирати, був незнайомцем для самарянина. Більше того, цілком можливо, що він навіть був не самарянином за своїм етнічним походженням. Таким чином, бачимо, що поняття «ближній» руйнує всі рамки та обмеження, що могли б розділяти людей (суспільні, релігійні тощо). Ближній є той, хто поряд.

На думку С.С. Сливки, «ближнім є будь-яка людина, яка живе чи жила на світі раніше». Виходячи з цього, як відзначає дослідник, «людина сприймає свого ближнього як абсолютний образ Божий і з цієї причини у неї видозмінюється почуття любові. Ця любов стає металюбов'ю, любов'ю неземного походження, без матеріальних, егоїстичних, плотських перешкод» [223, с. 421-422]. Тут можливо додати, що при такій любові до ближнього через любов до Бога людина прагне віддавати себе, жертвувати собою заради блага ближнього. При цьому вона не переслідує корисливих мотивів, не бажає блага для себе, а лише ділиться тим, що має.

Висновки до 2 розділу

Таким чином, милосердя як аксіологічний феномен є індивідуальна та суспільна цінність, в основі якої утвердження відносин між людьми та їх інтеграція, яка сягає самої глибинної сутності життя, стверджує цінність та гідність іншого, передбачає діяльнісну поведінку на користь (блага) іншого на основі співчуття, жертвовності, прагнення та готовності до допомоги, турботливого ставлення тощо.

Соціокультурний фактор зумовленості уявлень про милосердя було розглянуто в контексті дихотомії «Захід-Схід», на основі різних етико-соціальних концепцій (еволюціонізм, утилітаризм, прагматизм, лібералізм тощо), а також у зв'язку з його співвідношенням з іншими суміжними феноменами («золоте правило» моралі, соціальне служіння, милостиня, співчуття, альтруїзм, благодійність). У західній культурі милосердя сприймається не як моральний імператив, а як вибір

людини, прояв її відношення до інших, його ж об'єктом є людина. Суспільна практика милосердя втілюється в діяльності благодійних, волонтерських та інших гуманітарних організацій та базується на поєднанні індивідуальної та суспільної користі. В свою чергу, у східній парадигмі мислення милосердя розглядається як невід'ємний атрибут людського буття, а його об'єкт – усе живе, а не лише людина. Милосердя потребує в певній мірі кооперації, але не інституціоналізації. Сучасна суспільна практика милосердя базується на утилітаристському підході, є прагматичною за своїм змістом, адже передбачає раціональне обґрунтування, вибудовування цілей, формування інституцій тощо. Милосердя за своїм змістом перевищує милостиню, співчуття, благодійність, адже постає проявом духовного зближення між людьми, не лише відповіддю на потреби, але сприйняттям усієї особистості, базується на співчутті, жертвовності, прощенні, діяльній участі.

Обґрунтування милосердя як концептуального стрижня суспільного буття та свідомості було здійснено нами на підставі розуміння даного феномену як цінності в суспільстві. Милосердя постає як важливий інтегруючий фактор, унаслідок якого формується суспільна «єдність». У його суспільному вимірі милосердя корелює з постулатом справедливості, проте, на відміну від неї, спрямоване на утвердження повноти життя, передбачає позитивну поведінку на користь іншого, є автономним явищем (не залежить від інших суспільних інститутів), однак реалізацією рекомендованої, а не обов'язкової поведінки індивіда. Милосердя має духовно-ціннісне підґрунтя та є проявом солідарності з іншими, жертвовності на користь іншого. У свою чергу, милосердя долає аспект «суспільності», адже здійснюється не лише щодо індивіда як члена суспільства, але щодо «ближнього». На сучасному етапі розвитку милосердя втілюється в діяльності благодійних, волонтерських та інших гуманітарних організацій міжнародного та національного рівня. Діяльність останніх активно підтримується державою (зокрема, на Заході), що слугує відповіддю на виклики, які постають перед суспільством, а також значним фактором єднання суспільства. Останнє яскраво засвідчено на прикладі України, де внаслідок подій 2014-2015 років суттєво активізувався волонтерський рух і благодійна діяльність.

У контексті релігійного виміру феномену милосердя автор проаналізував його смисли: у буддизмі – милосердя виходить з фундаментального принципу співчуття як діяльної участі в стражданнях усіх живих істот (не лише людини) з метою звільнення їх від земних страждань, впливає із восьмиступеневого шляху звільнення від страждань та полягає у допомозі іншим через подолання страждань стати щасливими на основі усвідомлення іншого як не відмінного від мене, але тотожного мені; в іудаїзмі – милосердя людини (ізраїльського народу) (Старий Завіт) походить від милосердності Бога та проявляється як щодо представника свого народу, так і щодо приходька, виражене в прощенні образ та боргів, милостині та іншій допомозі нужденним, даруванні свободи рабу, піклуванні тощо; в ісламі – милосердя є чітко регламентованим у Корані, переважно має форму милостині, яка є обов'язковою (закят) та добровільною (садака), а також вакфу як милостині, що заповідається після смерті на благодійні цілі, впливає з милосердності Аллаха та пов'язане зі справедливістю («хто чинить милосердно – буде винагороджений милосердям Аллаха»); у християнстві милосердя базується на милосердності Бога через Ісуса Христа, отримує своє духовне підґрунтя в заповіді любові до ближнього, пов'язане з добротою серця людини, прощенням, неосудженням, щедрістю, здійснюється безкорисливо, жертовно та радісно щодо ближнього, а справи милосердя розподіляються на ті, що стосуються тіла, та ті, які стосуються душі. Зв'язок розуміння феномену милосердя в християнстві з вказаними вище релігійними традиціями пролягає крізь призму: обов'язку співчувати іншому, що виступає моральним обов'язком (буддизм); уявлення про милосердність Бога та поєднання милосердя зі справедливістю Бога (іслам та іудаїзм); явища милостині (іслам та іудаїзм); зміст милосердної поведінки (іудаїзм).

РОЗДІЛ III. МИЛОСЕРДЯ В СИСТЕМІ ЦІННІСНИХ КООРДИНАТ СУЧАСНОСТІ

3.1. Милосердя на тлі викликів глобалізму

Аналіз наукової літератури щодо сучасних процесів глобалізації показав: дана тема є достатньо заполітизованою, що можна пов'язати з фактором новизни та актуального стану таких процесів, потребою в їх переосмисленні. Ці процеси є дуже динамічними, в силу ж їх незавершеності складно визначити чи конкретно окреслити їх. Можна вказувати лише на певні вже видимі наслідки (позитивні та негативні) глобалізації.

У літературі відрізняють поняття глобалізації та глобалізму (вперше відмінність проведена німецьким вченим У. Беком). У. Бек визначає глобалізм як «ідеологію панування світового ринку, ідеологію неолібералізму». Найбільш суттєва ознака глобалізму полягає у зведенні великої кількості різних сфер відносин (політичних, екологічних, культурних тощо) до одного фактора – виміру світового ринку. Глобалізм дозволяє керувати всіма сферами як підприємством. У свою чергу, глобалізація передбачає «процеси, в яких національні держави та їх суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних акторів та підкорюються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності» [26, с. 23-26]. Зокрема, глобалізм у якості ідеології виник наприкінці ХХ ст. у західноєвропейській культурі, що було пов'язано з намаганням знайти відповіді на ті виклики та ризики, що почали активно поставати в цей період у світі. Якщо глобалізація сприймається як об'єктивний процес, процес побудови «нового» за існуючих ризиків та проблем, то глобалізм як така, що штучно нав'язується, система поглядів, пов'язана з діяльністю великих корпорацій. Останні пропагують утвердження капіталізму, свободу ринку, вільний обіг товарів та послуг на основі усунення національних кордонів [275].

Процеси глобалізації сприймаються як ті, що зумовлені різного роду факторами (демографічними, культурними, політичними, економічними тощо). У свою чергу, глобалізм постає як переважно негативне явище, певна «ідеологія», як

«результат суб'єктивної політичної та ідеологічної активності». У той час, коли глобалізаційні процеси відкривають для людства якісно нові форми розвитку та взаємодії між культурами, народами, державами, глобалізм прагне обґрунтувати необхідність уніфікації світу на основі стирання відмінностей між націями та народами. Тобто глобалізація – це певний об'єктивний процес, проте глобалізм – це цілеспрямована діяльність, яка має на меті відкриті чи приховане нав'язування певних цінностей та пріоритетів, які повинні бути спільними для всього людства [104, с. 17]. Відповідно, розглядати феномен милосердя можливо лише крізь призму глобалізації, а не глобалізму. Для останнього дане поняття не має жодної цінності.

Р.С. Гаджиєв пов'язує глобалізацію як об'єктивний процес із усвідомленням людством себе як єдиного цілого. Такий процес передбачає діалог народів та культур, формування загальнолюдських цінностей та норм поведінки «з метою побудови єдиного глобального суспільства». У свою чергу, глобалізм має переважно експансіоністський характер [59].

М. Чешков, аналізуючи сучасний процес глобалізації, приходять до наступних висновків: 1) глобалізація як дедалі зростаюча взаємспіввіднесеність усіх компонентів людства і необхідна складова еволюції людства, яке самоорганізується, не може себе вичерпати, це процес імперативний; 2) глобалізація має переважно стихійний характер, проте який піддається скеруванню через світові інститути із певними державними функціями і через множину взаємодовнюваних засобів управління; 3) глобалізація як посилення інтегрованості при збереженні відмінностей супроводжується виникненням нових нерівностей, так само як і нових можливостей їх регулювання; 4) глобалізація, як процес безальтернативний, є варіабельною: або нівелююча глобалізація або глобалізація, заснована на принципах рівновідмінності всіх її учасників [279].

Усвідомлюючи той факт, що глобалізація охоплює різноманітні сфери суспільних відносин (політичні, економічні, соціальні, культурні тощо), у контексті нашого дослідження автор переважно розглядатиме феномен глобалізації крізь призму духовних проблем сучасності, ціннісних пріоритетів людства, становища

моралі, адже феномен милосердя найбільшою мірою корелює із зазначеними сферами суспільного життя.

Сучасну ситуацію глобалізованого світу влучно описує З. Бауман, зазначаючи, що «ми живемо в світі всезагальної гнучкості, в обстановці загостреної та безвихідної невпевненості, що пронизує всі сторони індивідуального життя...» [22, с. 142]. Така ситуація, як можна зрозуміти, чинить хитким та невизначеним становище людини як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях.

Однією із суттєвих рис глобалізаційних процесів є зростання ролі індивідуалізації в житті людей, що пояснюється, зокрема, тим, що «людське «Я» стає своєю центральною дійсністю». Індивідуалізація полягає в тому, що людина за сучасних умов розвитку суспільства стає свого роду «селекціонером», адже обирає щось із множини запропонованих їй можливостей [208, с. 105]. При цьому проблема полягає в тому, що відсутньою є підставова основа для такого вибору. Переважно останній робиться за вподобаннями безвідносно до усталених чи традиційних цінностей. У таких умовах розмитості почуття обов'язку та відповідальності роль милосердя суттєво знижується, адже вчинити милосердно та немилосердно – лише дві опції (можливості) вибору поведінки. Автором у рамках підрозділу 2.1 доводилась думка про те, що явище індивідуалізму, яке на сьогодні стрімким чином утверджується, базується на принципах ліберальної етики як сучасної тенденції у ціннісно-моральних установках.

Справедливо відзначає А. Ручка, що зростаюча індивідуалізація «стає програмою життя, що зосереджується на враженнях, приємностях, задоволеності власних потреб, автономії, самореалізації тощо. Наголос при цьому робиться на значущості окремого індивіда, його прав і справ. У ціннісно-смісловій площині процес індивідуалізації означає перехід від цінностей-обов'язків до цінностей саморозвою» [208, с. 106]. Звідси, отже, за умови утвердження індивідуалізму феномен милосердя суттєвим чином суперечить сучасному розумінню «ролі» людини в суспільстві.

Глобалізоване суспільство характеризується суттєвою мірою відходом від глибоких зв'язків між людьми як моральними істотами. Проте, як доводить

Е.Левінас, саме «залежність мого ближнього від мене» робить мене моральною істотою [23, с. 90]. Таким чином, лише завдяки відповідальності кожного за кожного люди постають моральними суб'єктами. Милосердя постає як серйозний прояв відповідальності за іншого, коли, зокрема, проблеми однієї людини розділяються з іншими, стають спільними для вирішення та участі.

У рамках другого розділу автор намагався обґрунтувати милосердя як ціннісну основу буття суспільства. Якщо продовжувати цю ідею, то в контексті глобалізаційних процесів на сучасному етапі розвитку останні все більше сприяють ціннісному релятивізму, завдяки якому усталена в розумінні ХІХ-ХХ ст.ст. система цінностей приходить до свого занепаду, натомість матеріальне (економічне, споживацьке) все більше переважає над ідеальним. Іншими словами, матеріальні цінності суттєво випереджають в розвитку цінності ідеальні або духовні, до яких належить і милосердя. Відповідно, все більше сучасні дослідники вказують на проблему трансформації цінностей в епоху глобалізму. Внаслідок цього, як вказує Г.В. Малигіна, «вищі цінності перестають бути загально значимими, а цінності, що поширюються глобалізацією, не можуть виступати в якості світоглядних універсалій» [158, с. 13].

Якщо сприймати процеси глобалізації крізь призму «проблем існування, виживання та розвитку суспільства як цілісної органічної системи», а їх предметом – «загальнолюдські інтереси, усвідомлена солідарність людей» [175, с. 129], то стає очевидною потреба в утвердженні та розвитку різних форм милосердя, що повинне охопити як світський, так і релігійний виміри.

Одним із виходів чи альтернатив сучасним негативним тенденціям глобалізації є концепція «нового гуманізму», що отримала поширення в наукових, філософських колах у 80-90-і рр. ХХ ст. Серед її розробників, зокрема, представники Римського клубу (А. Печчеї, Я. Тінберген, Д. Медоуз, М. Месарович, Б. Шнейдер та інші). Зокрема, гуманізація людини та світу в рамках концепції «нового гуманізму», відзначає І.Г. Сухіна, «передбачає перехід: від економічного росту заради самого росту – до розвитку, спрямованому на підвищення якості життя та забезпечення її гарантовано мінімального рівня для всіх людей; від

відособленості націй, держав та роз'єднаності людей – до солідарності та взаємозалежності; від відчуження – до включення в суспільне життя, активної участі в ньому; від морального зубожіння та безвідповідальності – до морально і соціально відповідальної діяльності у світі; від марнотратного ставлення до природного середовища проживання – до раціонального управління природними ресурсами планети» [242, с. 356-357].

Антропологічним адресатом та моделлю нового гуманізму є «людина всесвітня» – Homo globalis – «як суб'єкт адекватних епосі глобалізації та глобальних проблем загальногуманістичних цінностей, світогляду та світовідношення» [242, с. 357]. Мова йде про певну модель глобального мислення (глобальної свідомості), у рамках якої відбувається перегляд всіх основних видів людських відношень: людини до людини, людини до суспільства та людини до природи.

Слід відзначити: незважаючи на те, що проект нового гуманізму передбачає глобальний світогляд та світовідношення, він базується на особистісних якостях людини, а також загальнолюдських цінностях, що втрачають на сьогодні своє значення. У його основі – зміна мислення кожного, що у подальшому дасть змогу говорити про зміну мислення багатьох, а далі – людства в цілому. В основі таких цінностей, як відзначає І.Г. Сухіна, «людяність, усе те, що пов'язане з позитивними якостями людини, утвердженням життя, чеснотами» [242, с. 362]. Гуманізм передбачає діяльну активність людини на основі її ціннісних установок.

Виступ Генерального директора ЮНЕСКО І. Бокової «Новий гуманізм у XXI ст.» від 07.09.2010 року в м. Мілані був присвячений осмисленню даної ідеї. Головною метою нового гуманізму І. Бокова назвала «побудову нового глобального суспільства, з опорою при цьому на загальнолюдські цінності, і, в першу чергу, на інтелектуальний потенціал». Основою цієї ідеї є розуміння людини як істоти, що лише в рамках колективу (соціуму) може максимально реалізувати, сформувані себе. Завдяки цьому має місце заклик до об'єднання всіх людей незалежно від різного роду «статусів» в єдине глобальне суспільство, в якому можуть гармонійно поєднуватися різноманітні культури, нації, етноси тощо. В основі такого об'єднання лежить ідея духовного розуміння між людьми, що формує підґрунтя для співпраці.

Важливо додати, що новий гуманізм називається також як «солідарність з ближніми та дальніми народами, що постраждали від катастроф» [41].

Теоретиком «нової» форми гуманізму – «революційного гуманізму» – виступає А. Печчеї, засновник Римського клубу. В основу такого гуманізму автор ставить три аспекти: почуття глобальності, любов до справедливості та нетерпіння до насильства [190, с. 183]. Фундаментальний акцент А. Печчеї при обґрунтуванні «революційного гуманізму» робиться на спроможностях самої людини трансформувати себе з урахуванням глобальності існуючих проблем та необхідності належним чином забезпечити функціонування сучасного суспільства. Метою «нового» гуманізму А. Печчеї називає соціальну справедливість, яка, зокрема, полягає в забезпеченні кожному соціального мінімуму, необхідного для нормальної життєдіяльності та подальшого розвитку.

С.В. Борзих на основі аналізу підходів до сутності глобалізації вказує на те, що важливою характеристикою розглядуваного процесу постає взаємність (глобалізація як взаємопроникнення, взаємовплив, взаємопов'язаність). Дослідник наводить декілька аспектів такої взаємності: 1) вона апріорі неможлива поодиноці; у сфері глобалізації має місце велика кількість агентів, що взаємодіють між собою; 2) передбачає рівність контактуючих сторін; якщо який-небудь агент отримує більш високу цінність щодо інших, то взаємність переходить у свою протилежність – ситуацію підкорення-домінування; 3) сторони рівні не лише за своєю цінністю, але й за своїм поглядом на співбесідника; 4) досягається лише тоді, коли кожен учасник сприймає іншого чи інших як рівних собі; 5) інший цінується саме тому, що він відрізняється від мене; взаємність реалізовується лише якщо агенти зацікавлені один в одному; 6) взаємність замикається на самій собі; вона потребує певного вектора, що передбачає спрямованість людських почуттів та вчинків. Наприкінці свого аналізу С.В. Борзих визначає взаємність як певну «платформу, на основі та в рамках якої можливі різноманітні варіації людських зв'язків» [44, с. 22-23]. Важливо відзначити, що прояв милосердя суттєвим чином передбачає принцип взаємності.

Сутнісною рисою милосердя є вихід до системи плуральності, тобто за межі національних, релігійних, ментальних чи інших характеристик людини та звернення

до іншого як до людини. Милосердя здатне руйнувати відчуження та звертається до самої природи (сутності) людини. При милосерді інший, незалежно від певних ознак (раса, колір шкіри, національність, віросповідання тощо) сприймається як цінність.

У контексті релігійної парадигми Католицька Церква активно пропагує постулати соціальної етики на основі сучасної духовної ситуації в світі. Так, в Енцикліці «Сяйво істини» (1993 р.), присвяченій проблемі необхідності наслідувати Христа, Папа Іван Павло II, зокрема, закликав до «нової євангелізації». По суті своїй, вона являє собою певним чином актуалізацію діяння Божого милосердя та необхідності бути милосердними між людьми (один до одного) за прикладом Ісуса Христа, що є безпосереднім втіленням милосердя. Енцикліка закликає не лише проголошувати правди віри, але й переживати їх, свідчити про них власним життям, зокрема, й справами милосердя. Джерелом «нової євангелізації» є Дух Христа (Святий Дух), що прямує шляхом до віри, яка стверджується життям [83].

У свою чергу, Енцикліка «*Caritas in veritate*» Папи Бенедикта XVI вказує, що діяльність людини, підкріплена любов'ю, здійснює свій вклад у побудову вселенського граду Божого, до якого рухається історія людської сім'ї. У суспільстві, що переживає глобалізацію, загальне благо та праця заради нього не можуть не досягати масштабів усієї людської сім'ї, тобто спільноти народів і націй [295, с. 9]. Мається на увазі, що милосердя в душі християнської заповіді любові до ближнього не знає кордонів (національних, етнічних тощо), воно безмежне. Таким чином, шлях милосердя стає шляхом єднання людства, братерства та взаємної любові між людьми. Саме воно здатне зруйнувати штучно створені кордони. Енцикліка закликає розуміти найважливішим капіталом, «який слід оберігати та цінувати», людину, особистість в її цілісності [295, с. 32].

Енцикліка, по суті, закликає до милосердя в глобальному масштабі (як на рівні людина-людина, так і корпорацій, держав), щоб забезпечити кожному, як мінімум, харчування та доступ до води. Шлях до цього – солідарні зусилля. Отже, в глобальному масштабі милосердя пов'язане з явищем міжнародної солідарності. Остання є, перш за все, «усвідомлення того, що всі відповідальні за всіх» [295, с. 52].

В аспекті допомоги менш економічно розвиненим народам Енцикліка «Caritas in veritate» пропонує декілька шляхів сприяння глобальному розвитку, зокрема: 1) перегляд внутрішньої політики допомоги та соціальної солідарності, створення більш інтегрованих систем соціального забезпечення, із залученням приватних осіб та громадянського суспільства; таким чином, можливо удосконалити діяльність соціальних служб та служб допомоги, зробити їх менш бюрократичними; 2) система так званої податкової субсидіарності, яка дозволить громадянам самим вирішувати, куди піде частина податків, сплачених ними державі [295, с. 87]. Указане дозволить громадянам, зокрема, більше жертвувати на благодійність, соціальні програми тощо.

У свою чергу, Енцикліка Папи Бенедикта XVI «Deus Caritas est» відзначає суттєвий прогрес благодійності, волонтерської діяльності, соціального служіння у світі та пов'язує це з тим, що «імператив любові до ближнього Творець вписав у саму сутність людини». Проте, при цьому наголошується, що замало просто діяльності благодійних організацій, набагато важливіше – за соціальними, благодійними програмами «бачити» людину, шанобливо ставитися до неї, вміти співчувати. Має місце також заувага, щоб благодійництво було незалежним від партій та ідеологій [82]. Справи милосердя також мають бути безкорисливими, вони не повинні слугувати іншим (корисливим) цілям.

Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви закликає до формування так званої «цивілізації любові» в дусі солідарності, любові до ближнього, де любов, як стає зрозуміло, є фундаментальною основою всього суспільного життя. Любов є «найвища і найблагородніша форма взаємин між людьми. Тому любов повинна надихати кожную сферу людського життя, включаючи і міжнародний порядок» [122, с. 355].

Активно питання щодо духовного підйому людства пропагує також і Далай-Лама XIV, який протягом усієї своєї місії як духовного лідера Тибету та морального авторитету в глобальному масштабі наголошує на співчутті та любові не лише як сутнісних факторів буття людини, але й виживання цілого людства. Співчуття та любов Далай-Лама називає «вселенською релігією», тобто незалежно від належності

людини до тієї чи іншої релігії або її арелігійності, зазначені феномени пронизують людську природу та повинні утверджуватися. Таким чином, відмінності між людьми переважно є зовнішніми, натомість «ми всі переживаємо однакову потребу в любові, а завдяки цій спільності можемо відчутти брата чи сестру в будь-якій людині, яку зустрічаємо на своєму шляху» [71].

Значну увагу Далай-Лама приділяє проблемі роззброєння, яка суттєвим чином впливає на глобальний розвиток феноменів любові та співчуття. Мова при цьому не йде не про повну заборону зброї, але духовний лідер Тибету допускає наявність певної кількості зброї та пропонує створити систему регіональних міжнародних поліцейських сил, які будуть керуватися колективно міжнародним співтовариством (наприклад, на рівні ООН). При цьому окремі держави будуть позбавлені своєї зброї, внаслідок чого загроза збройного зіткнення між державами зникне [71].

Н. Гартман вказує на суттєву характеристику любові до ближнього у контексті того, що остання може мати визначний вплив на сучасність. Мова йде про певну «побудову» солідарності. Така солідарність універсальна, «для неї не існує державних чи етнічних кордонів». Це пов'язано зі статусом ближнього, яким потенційно може бути будь-яка людина. Таким чином, «момент спільної відповідальності в любові до ближнього переростає в універсальність причетності до долі, страждань та дій оточуючих» [62, с. 432].

К. Мангейм («Діагноз нашого часу») бачить майбутнє демократичного суспільства за розвитком моральних та релігійних цінностей. Зокрема, останнє повинне відбуватися шляхом визначення основних чеснот (до прикладу, чесність, взаємодопомога, соціальна справедливість тощо), «які можуть бути виховані з допомогою освіти та соціальної дії», та «які створюють основу для стабільного та здорового життя суспільства». Основна роль у цьому має належати християнській церкві. Проте, вказані цінності, наголошує філософ, не повинні нав'язуватися, але пропагуватись в якості рекомендацій [160, с. 643].

Разом з тим, Г. Йонас («етика відповідальності») критикує ідею милосердя та любові до ближнього з тієї підстави, що останні не враховують довгострокової перспективи подальшого людства, натомість лише спрямовуються на тих, хто

«зараз» («безпосереднє відчуття відповідальності обмежується ближнім») [105, с. 274]. Слід вказати, що «етика відповідальності» Г. Йонаса містить саме пошук шляхів майбутнього людства в умовах науково-природничого та технологічного підйому, що загрожує природі та людині як виду. Зокрема, філософ указує на необхідність не «паліативного полегшення чужої злиденності шляхом віддавання надлишків, а й тривалішої жертви у власному споживанні, яка має на меті усунення світової бідності як першопричини цієї злиденності» [105, с. 274]. Саму ж відповідальність Г. Йонас визначає як «визнану обов'язком турботу про інше буття, яке внаслідок загрози своїй уразливості вимагає «опікування» [105, с. 339]. І початок такої відповідальності в межах майбутнього людства філософ бачить не в пошуку шляхів «як краще», але розуміння можливих наслідків «становища людини», тобто «як буде гірше».

Соціальну етику онтологічної відповідальності пропонують й представники неомарксизму. Як зазначає В.В. Зінченко, «онтологічна етика відповідальності розглядає взаємозв'язок виробничих, природних субстратів людської реальності через призму моральної відповідальності, спираючись на життєву єдність цілісної системи всього суспільства» [90, с. 33]. Однак, на відміну від розуміння милосердя в Г. Йонаса, з позицій неомарксизму даний феномен може стати суттєвим фактором на шляху до усвідомлення індивідом своєї відповідальності за соціальне і природне середовище, частинкою яких він є.

Е.А. Царенкова та С.Л. Лунін розглядають милосердя як важливе явище для об'єднання у спільній діяльності на благо інших віруючих та невіруючих людей, що також сприятиме їх діалогу. Ефективна каритативна діяльність віруючих та невіруючих, переконані дослідники, повинна ґрунтуватися на договорі, в основі якого певні умови: які та в яких формах здійснюються дії (благодійна діяльність, милостиня); щодо кого мають вчинятися дії союзу віруючих та невіруючих. Важливою умовою союзу (договору) також є наявність матеріальних благ, що використовуються в благодійних цілях, та те, хто і як буде ними розпоряджатися. Окрім цього, потрібно визначити органи союзу віруючих та невіруючих [277, с. 23].

Варто тут відзначити, що подібні союзи віруючих та невіруючих могли б стати суттєвим інтеграційним фактором між людьми, що знаходяться на різних релігійних установках. Адже в сучасних умовах можливо спостерігати не просто «міграцію віри», але й утвердження позиції рівності віруючих та невіруючих. І це досить справедливо. Окрім цього, слід зауважити, що прояв милосердя, як було визначено нами у рамках 1 розділу, має як релігійний, так і світський характер. Іншими словами, каритативна діяльність представлена не лише в роботі релігійних організацій, але й великої кількості світських. Тому такий союз між віруючими та невіруючими у напрямку побудови єдиних цілей діяльності на благо інших був би слухним з точки зору сучасних проявів милосердя.

Однак, слід також указати, що Е.А. Царенкова та С.Л. Лунін не розглянули питання щодо рівнів організації (територіальних, географічних) союзів віруючих та невіруючих у справах милосердя. Видається, що формування таких союзів слід розпочинати локально (на рівні міста), розв'язуючи певні незначні проблеми. При цьому варто проводити роботу із залучення нових світських та релігійних організацій до каритативної діяльності. Далі можливо розвиватися до рівнів районів, областей, країни тощо. Такий союз може мати форму громадської організації (місцевої, регіональної, на рівні держави, міжнародної). Союз віруючих та невіруючих може бути тривалим утворенням, адже постійно має місце потреба в милосерді та опіці щодо інших.

3.2. Милосердя як засіб досягнення мети суспільного оптимуму

Милосердя та суспільство масового споживання. Формування практики надмірного споживання товарів і послуг пов'язується соціологами з 50-ми рр. ХХ ст. у США. Так, у 1946 році журнал «Fortune» проголосив початок «епохи достатку» та настання «великого американського буму», смислом якого стало формування споживацтва як способу життя. Окрім цього, суттєвим чином розвиток «споживацтва» пов'язаний із тим, що, починаючи з 50-х рр. ХХ ст., чисельність населення планети виросла в два рази, а світове виробництво товарів і послуг – у сім

разів [150, с. 153-154]. Отже, пропозиція товарів і послуг почала в декілька разів перевищувати попит на них.

Згідно зі статистичними даними, понад 1,2 млрд. людей на Заході споживають більше їжі, аніж потребують, у той час як більше 3 млрд. людей на планеті страждають від недоїдання (голодують). Більше того, 5 млн. дітей щороку помирають від недоїдання, ще велика кількість не здатні навчатися та оволодівати професіями через недоїдання. У свою чергу, 8 млн. людей щороку помирають від забрудненості води та атмосфери, більше 1,3 млрд. людей живуть на менш ніж 1 дол./день [255, с. 137-138]. Усі ці цифри показують, наскільки в глобальному масштабі розвивається дисбаланс забезпеченості найбільш необхідними до виживання ресурсами, що тягне за собою низку глобальних проблем: з продовольством, екологічні проблеми тощо.

Така ситуація та зростаюча полярність становища бідних та багатих, переконаний З. Бауман, завжди слугуватиме перешкодою для побудови ефективно функціонуючого суспільства, а також підставою для утвердження «гнучкості» та невизначеності сучасного світу [23, с. 147-148]. Вказаний дисбаланс забезпеченості ресурсами, а також попиту-пропозиції товарів і послуг, на наше переконання, повинен стимулювати уряди всіх держав та кожного індивіда задуматися про причини та можливі наслідки такого стану речей. Дуже важливим фактором впливу та подальшої зміни визначеної реальності, ми переконані, може бути цінність милосердя, що, зокрема передбачає, по-перше, визнання цінності людини, а, по-друге, необхідність виходу за межі власного егоїзму в напрямку потреб та інтересів іншого.

Філософське осмислення феномену «масового суспільства» можливо віднаходити вже в М. Бердяєва, Ж. Бодрійяра, Г. Дебора, Х. Ортеги-і-Гассета, Е. Фромма, Й. Хьоффнера, О. Шпенглера. У свою чергу, З. Баумана, У. Бека, Е. Гідденса, Г. Йонаса, Ж. Ліповецькі, К. Мангейма, А. Печчеї, Й. Ратцингера та інших можливо вважати дослідниками суспільства масового споживання крізь призму сучасних глобалізаційних процесів. Сучасні ж дослідження, присвячені феномену суспільства масового споживання, пов'язані з такими філософами, як Д. Ванн, А.

Ільїн, В. Козловський, В. Лук'яненко, Т. Нейлор, А. Уткін, І. Фролова, М. Хабаров та іншими. Новизною нашого дослідження постає розгляд феномену суспільства масового споживання крізь призму цінності милосердя, що раніше не аналізувалось у літературі.

Термін «суспільство споживання» почав застосовуватися в науковому обігу після виходу у 1970 році однойменної праці Ж. Бодрійяра. Сучасний стан суспільства як суспільства масового споживання пов'язується з активним розвитком капіталістичного виробництва, технологізацією цивілізаційного розвитку. Важливим фактором формування суспільства масового споживання є також нагромадження та надлишок предметів. Феномен споживання Ж. Бодрійяр визначає як «систему, яка забезпечує порядок знаків та інтеграцію групи», це «водночас мораль (система ідеологічних цінностей) та система комунікації, структура відносин». Споживання філософ називає не «функцією насолоди», а «функцією виробництва», а тому повністю колективною за своєю природою [40]. Все це формує новий «тип» людини – *homo consumens* – людину споживаючу. При цьому варто додати, що *homo consumens* суттєво відрізняється від *homo sapiens*, адже споживання далеко виходить за межі «розумного». Натомість, переважаючим стає необдумане, нецілеспрямоване та цілком надмірне споживання. «Споживацтво» стає способом мислення сучасної людини.

А.М. Ільїн визначає «суспільство споживання» як «сукупність відношень, в яких панує такий, що виступає смислом життя, символізм матеріальних об'єктів, який тягне споживачів набувати речі та тим самим наділяти себе певним статусом». Суспільство, наголошує дослідник, називається «споживацьким» не через високий рівень життя людей, тобто їх здатність реалізувати «споживацькі практики», але завдяки тому, що в такому суспільстві панує певна система цінностей, норм та психологічних установок [99, с. 24-25]. Тут слід додати, що такою цінністю суспільства масового споживання постає постійне прагнення до задоволення потреб у товарах і послугах. Людина стає «споживачем» в егоїстичному розумінні цього поняття, адже всю увагу спрямовує на задоволення власних потреб.

Слушними видаються висновки Н.М. Зленко в контексті визначення ключових характеристик суспільства споживання: 1) споживач водночас постає як раціоналістичний суб'єкт та маніпулятивний об'єкт соціальної взаємодії; 2) споживання стає способом конструювання простору буття людини, внаслідок чого людина втрачає самостійність та здатність панувати над собою; 3) споживання є особлива віртуальна сфера життєдіяльності людини та зміст, що дозволяє людині створювати відносини з іншими людьми на основі імітації природних та соціальних явищ, проектувати та конструювати у такий спосіб своє життя [94, с. 81].

Розуміння такого сучасного стану суспільства бере свої початки із філософського осмислення «масовості» культури та «масовості» людини, розроблених ще мислителями ХХ ст. (Е. Фромм, Х. Ортега-і-Гассет). Основною функцією масової культури є «регулювати поведінку людей, уніфікувати їх духовне життя, інтелектуальний та емоційний світ» [236, с. 61-62]. Суттєвим чином орієнтація сучасного суспільства на масовість сприяє та розвиває «розмивання» ціннісно-сміслових установок особистості, робить людину нездатною самостійно віднаходити життєві орієнтири розвитку, утверджує конформізм у суспільстві.

Й. Хьоффнер виділяє три основні ознаки «омасовлення» сучасної людини: 1) втеча в безособистісне: так «думають», «вважають», «вчиняють»; 2) абсолютизація матеріального життєвого рівня, яка відтісняє на задній план духовне та тим самим загрожує особистості людини; 3) відрив від релігійних коренів на основі панування раціоналістичного та натуралістичного мислення (релігійна байдужість) [274]. Індивід «суспільства масового споживання» стає нездатним самостійно визначати свої життєві потреби та інтереси, формувати та утверджувати ціннісно-сміслові орієнтації, натомість усе більше орієнтується на «масові» суспільні практики споживання, сприймає та утверджує цінності, що формуються політиками, товаровиробниками, мас-медіа та іншими інституціями, зорієнтованими на масовість.

У праці «Повстання мас» Х. Ортега-і-Гассет визначає «масу» як «усякого і кожного, хто ні в добрі ані в злі не міряє себе особливою міркою, а відчуває таким, як і всі, і не лише не турбується, але й задоволений власною невідрізнюваністю»

[177, с. 45]. Звідси ми розуміємо, що маса не є щось численне, але певне «становище» людини, якою вона себе уявляє та мислить. «Масова» людина – це та, яка володіє «повною свободою дій, узаконеною та безпричинною», де немає самообмежень і де все «практично дозволено» [177, с. 73-75].

Активним чином під впливом тенденцій суспільства масового споживання відбувається трансформація ціннісних орієнтацій. Основними з ним стають індивідуалізм, свобода, кайнерастія (прагнення до нового), задоволення. Зокрема, в контексті цінності свободи для людини, яка стала «комплексом бажань», «свобода зводиться до задоволення цих бажань». Відповідно, свобода споживається як будь-який інший продукт. Людина, замкнута на своїх бажаннях та прагненні їх задовольнити, стає нездатною до самопожертви, обмеження себе заради інших, почуття милосердя та співчуття. Людина починає ставитися до інших як до «речей», що можуть задовольнити її окремі потреби. Звідси, як відзначає А.М. Ільїн, метапроблемою та соціальною метазагрозою суспільства споживання стає «нечуттєвість до проблем суспільства, країни і світу» [97, с. 108].

Базовою цінністю суспільства споживання стає індивідуалізм, який «руйнує нормальні людські зв'язки, солідарні прояви громадянськості та розділяє людей на «невидимі атоми», що відчувають один до одного переважно економічний інтерес» [97, с. 110]. Людина дбає лише про «задоволення для задоволення». Як відзначає Ж. Ліповецькі, епоха споживацтва «десоціалізує індивідів і, відповідно, соціалізує, в силу логіки задоволення потреб та необхідності в інформації». Філософ називає індивіда епохи споживацтва «людиною-нарцисом», що «байдужа в учинках та справах, звільнена від моральних зобов'язань» [142, с. 166].

Певною мірою «рятівною» у контексті все більшого нагромадження практик суспільства масового споживання постає цінність милосердя, адже спрямовує людину виходити за межі утвердження власного егоїзму в напрямку до сфери «іншого» з необхідністю участі в його потребах та інтересах.

Цінність милосердя як феномену полягає у ствердженні відносин між людьми, розгляду людини як цінності самої по собі та як члена суспільства, орієнтації на іншому, його потребах та інтересах. Милосердя, будучи проявом відношення між

«я» та «інший», передбачає діяльнісну поведінку на користь (благо) іншого, що базується на співчутті, жертвності, бажанні допомоги тощо. Цінність милосердя в контексті суспільства масового споживання дозволяє скерувати сучасну людину до усвідомлення необхідності думати та проявляти турботу до інших людей, брати участь в забезпеченні їх потреб. Першим кроком на шляху до цього постає певна трансформація мислення з того, що сконцентровано на собі, до мислення в контексті людства. Сучасна людина повинна розуміти, що її «споживацьке» мислення не має майбутнього в контексті людства, адже ресурси планети обмежені. Більше того, суттєвим чином феномен суспільства масового споживання негативно позначається на сучасній екологічній ситуації, що пов'язано з нещадною експлуатацією природи для потреб людини.

Варто вказати, що переважна більшість досліджень, присвячених аналізу суспільства масового споживання, лише описують сучасний стан речей в його різноманітних аспектах, натомість не визначають можливих шляхів виходу із ситуації, що склалась. Тим не менше, дослідники наголошують на тому, що споживацтво є «шляхом в нікуди», містить суттєвий регресивний потенціал з точки зору подальшого розвитку суспільства. Однак, слід відзначити, що наше дослідження, присвячене розгляду феномену милосердя на тлі викликів суспільства масового споживання, орієнтоване саме на пошук шляхів, які б дозволили змінити ціннісні орієнтації сучасної людини в бік милосердності, самопожертви, співчуття тощо.

Однією з альтернатив «споживацтва» на сьогодні є теорія «етичного споживання», що починає активно розроблятися науковцями. Етичне споживання розуміється як «купівля чи відмова від купівлі товарів з етичних, політичних чи екологічних уявлень». В основі етичного споживання лежать моральні цінності та пріоритети, що відіграють значну роль на споживчому ринку. На основі аналізу даних, отриманих в рамках проекту Європейського соціального дослідження (European Social Survey) за 2002-2003 рр., С. Коос робить висновки про те, що вирішальними детермінантами етичного споживання в країнах Європи виявились рівень освіти та поінформованості споживачів. Окрім цього, важливими факторами,

які впливають на посилення тенденцій етичного споживання, є рівень добробуту держави, а також цінності солідаризму та турботи про навколишнє середовище [126, с. 77].

Е. Фромм у праці «Мати чи бути?» говорить про необхідність формувати «нове суспільство» для виходу зі сфери «володіння», якою захоплене сучасне суспільство, до сфери «буття». Перший крок тут пов'язується з переорієнтацією виробництва на «здорове споживання» на основі наукових досліджень людських потреб. На підставі цього уряд повинен пропагувати саме такий тип споживання. Орієнтація на прибуток виробників товарів та послуг повинна бути замінена орієнтацією на реальне задоволення потреб людини. Одним із ефективних способів впливу на виробників товарів та послуг Е. Фромм називає проведення «страйків споживачів», які не потребують сприяння з боку уряду та з якими складно боротися. Філософ, таким чином, закликає громадян бути активними учасниками економічної діяльності суспільства, впливати та змінювати існуючий лад («індустріальна та політична демократія участі»). При цьому «активна та відповідальна участь в справах суспільства вимагає заміни бюрократичного способу управління гуманістичним». Е. Фромм також закликає заборонити всі форми гіпнотичного впливу на споживача, зокрема, засобами реклами та політичної пропаганди, а також створити ефективну систему поширення необхідної інформації. Як підсумок, філософ визначає, що «нове суспільство» може бути створено лише тоді, коли «старі мотивації отримання прибутку та завоювання влади замінить нова мета – бути, віддавати, розуміти; якщо на зміну ринковому характеру прийде характер продуктивний, люблячий, а на зміну кібернетичній релігії – новий, радикально-гуманістичний дух» [269].

Вихід із сучасної ситуації споживацтва А.М. Ільїн убачає в «кардинальному перегляді дискурсів, що виходять від офіційних ЗМІ, та створенні культурно-виховного медійного тренду, що виховує гуманізм, моральність, почуття солідарності та інші соціально корисні цінності, що несумісні з культурами споживацтва, насильства та індивідуалізму» [98, с. 83].

Милосердя на тлі проблеми біженців. Проблема біженців на сьогодні є однією з найбільш складних проблем сучасності. Звіт, проведений за 2016 рік Управлінням Верховного комісара ООН у справах біженців, показує, що кількість біженців у світі постійно зростає. Так, станом на кінець 2016 року кількість вимушених переселенців сягнула 65,6 млн. осіб, з них 22,5 млн. осіб – біженці та 40,3 млн. осіб – внутрішньо переміщені особи. Тут варто додати, що кількість вимушених переселенців станом на 1997 рік складала 33,9 млн. осіб. Указана цифра у 65,6 млн. осіб на 300 тис. осіб більша порівняно з попереднім (2015) роком. При цьому 55 % біженців походять з трьох країн: Сирія (5,5 млн. осіб), Афганістан (2,5 млн. осіб) та Південний Судан (1,4 млн. осіб) [308].

Варто відзначити, що наведені цифри не просто вражають, але за ними стоять мільйони зруйнованих життів. Для цих людей вимушене переселення – це серйозні травми фізичного, психологічного та морального характеру. Можна сперечатися щодо причин такого стану (військових, політичних, економічних, релігійних тощо), проте вказана ситуація потребує відповідного реагування міжнародного співтовариства й подальшого вирішення.

Проблема біженців уже вийшла за межі відповідальності окремих держав, стала проблемою міжнародного масштабу, де кожна держава на сьогодні співвідповідальна за долі цих осіб. Саме піклування про долі біженців, небайдужість до їх становища, акцентування уваги суспільства до їх проблем спонукає державу та міжнародне співтовариство загалом бути провідниками ідеї милосердя. Останнє передбачає створення механізмів інтеграції біженців у нове суспільство, залучення суспільства до прийняття біженців у місцеві громади, матеріальну та психологічну підтримку вимушених переселенців. Виходячи з цього, ідея милосердя отримує сутнісні ціннісні підстави та набуває глобального характеру.

Міжнародно-правовою основою для співпраці й вирішення проблеми біженців між державами стала Конвенція про статус біженців 1951 року. Цінність цього документу можна розглядати в трьох аспектах: 1) у правовому – Конвенція визначила базові стандарти щодо захисту біженців як основу для подальших дій; 2) у політичному – Конвенція встановила універсальні рамки, в яких держави можуть

співпрацювати та розділяти відповідальність у зв'язку з ситуацією вимушено переміщених осіб; 3) в етичному – Конвенція є єдиний міжнародний документ, який підписали 141 держава світу, таким чином, долучившись до проблеми захисту вимушених переселенців [257, с. 84-85].

Важливим програмним документом щодо проблем міжнародної міграції та біженців на сучасному етапі розвитку є Нью-Йоркська декларація щодо біженців та мігрантів, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 19 вересня 2016 року. Міжнародне співтовариство, зокрема, усвідомлює спільну відповідальність за те, щоб «при регулюванні переміщень великих груп біженців та мігрантів проявлялись гуманність, чуйність та співчуття і враховувались інтереси людей». У рамках цієї Декларації держави підтвердили свої зобов'язання щодо сприяння в різний спосіб біженцям, забезпечення їх потреб та інтеграції в нові для них громади. Головною ж метою міжнародне співтовариство вважає створення умов, за яких біженці могли б повернутися до своїх держав, безпечно та гідно там проживаючи, а також, відповідно, здійснення заходів щодо ліквідації причин масової міграції та потоку біженців (зокрема, шляхом пошуку політичних рішень та мирного врегулювання спорів) [174].

Указане вище свідчить про посилену увагу міжнародного співтовариства до проблем міграції та біженців, а також про необхідність максимальної мобілізації сил та підвищеного рівня солідарності між державами з питань як допомоги страждаючим особам, так й усунення причин масового потоку біженців у світі. Звідси, отже, ціннісна складова милосердя в контексті біженців ґрунтується на тому, що ці особи внаслідок складних життєвих обставин опинились під загрозою їх життю та здоров'ю. У даному випадку слід погодитися з В.В. Левкуличем у тому, що «цінності слугують своєрідним орієнтиром на шляху пошуку нових парадигм життя» [140, с. 21]. Біженці справедливо називаються особами, які страждають, а, відповідно, потребують допомоги (прояву милосердя).

Міжнародною організацією, яка має мандат щодо провадження діяльності по захисту біженців, є Управління Верховного комісара ООН у справах біженців, створене у 1949 році в рамках Організації Об'єднаних Націй. Надання матеріальної

допомоги цій організації здійснюється через урядові органи зацікавлених держав та неурядових організацій, до прикладу, організації Червоного Хреста та Півмісяця [163, с. 30].

Діяльність Управління Верховного комісара ООН у справах біженців у сфері міжнародного захисту біженців включає, зокрема: гарантування поведження з біженцями відповідно до міжнародних стандартів; гарантування надання біженцям притулку та виключення ймовірності їх примусового повернення в країни, з яких вони втекли; надання допомоги біженцям у знаходженні вирішення їх проблем шляхом добровільної репатріації, локальної інтеграції при переселенні в третю країну; здійснення на регулярній основі програм з освіти, охорони здоров'я та надання житла біженцям; сприяння самозабезпеченню біженців та їх інтеграції в приймаючих країнах; сприяння добровільній репатріації [163, с. 32].

Проблема міжнародної міграції стає предметом стурбованості також міжнародних гуманітарних організацій, серед яких Міжнародна федерація товариств Червоного Хреста і Червоного Півмісяця. Зокрема, у Резолюціях, прийнятих у рамках 30-ої та 31-ої Конференцій (2007 та 2011 роки відповідно) щодо міграції, був здійснений заклик до міжнародної співпраці у сфері допомоги страждаючим мігрантам, у тому числі й біженцям. Серед видів такої допомоги у Резолюції 2007 року визначені: гуманітарна допомога (їжа, одяг, житло, медична допомога, психосоціальна підтримка); захист у ситуації небезпек (експлуатація, ув'язнення, незаконне утримання тощо); інтеграція та реінтеграція (зокрема, сприяння в соціальній участі та солідарності); поширення ідеї поваги до людської гідності [301].

У свою чергу, Резолюція щодо проблем міграції 2011 року містить свого роду рекомендації яким чином впроваджувати визначені у попередній Резолюції пріоритети. Серед них державам та міжнародному співтовариству загалом рекомендується: забезпечувати захист гідності та безпеку для всіх мігрантів на своїх кордонах; забезпечувати мігрантам доступ до окремих служб, зокрема, у сфері відновлення сімейних зв'язків; сприяти соціальній інтеграції мігрантів, зокрема, через формальну і неформальну освіту, залучення до добровільних служб, громадських та спортивних програм; сприяти підвищенню культурної свідомості

мігрантів та місцевих громад. Усе це повинне призводити до мирного співжиття мігрантів та місцевих громад [302].

Цінність милосердя полягає в тому, що даний феномен сягає самої гідності людини, що визначена від природи. Отже, незважаючи на відмінності в расі, кольорі шкіри, певних переконаннях та інших аспектах, ідея милосердя прагне побачити, перш за все, спільне між людьми – людське в людині. Міжнародна політика у сфері захисту біженців яскраво це демонструє, закликаючи до міжнародної солідарності, підтримки біженців, їх інтеграції в нових громадах.

Особливо актуальною та складною є ситуація з великою кількістю біженців на території Європейського Союзу (ЄС). Особливого розмаху «криза з біженцями» в ЄС набула після 2011 року в зв'язку з подіями «арабської весни» та у 2016 році під впливом воєнних подій в Сирії досягла свого максимуму, внаслідок чого небувало зріс потік біженців з країн Африки та Близького Сходу. За даними Євростату, в 2015 році в державах ЄС було зареєстровано близько 1,2 млн. заяв про притулок. Найбільша кількість з них припадала на Німеччину, Угорщину та Швецію. Основні держави походження шукачів притулку – Сирія, Афганістан та Ірак [42, с. 24].

З одного боку, держави ЄС розуміють важливість надання міжнародної допомоги біженцям, які є, в першу чергу, людьми, що, незалежно від різного роду переконань та характеристик, підлягають міжнародно-правовому захисту прав людини. Цінності, сформовані в європейському співтоваристві на підставі тих, що прийняті міжнародною спільнотою в другій половині ХХ ст., цілком передбачають надання допомоги страждаючим особам. Так, Договір про Європейський Союз (Маастрихтський) 1992 року у ст. 2 закріплює серед цінностей ЄС, зокрема, повагу до людської гідності, свободу, рівність, дотримання прав людини, недискримінацію, терпимість, справедливість, солідарність [80].

З іншого ж боку, має місце розуміння обмеженості фінансових, матеріальних та інших ресурсів, а звідси – необхідності посилено контролювати потік біженців на території європейських держав. Проблема полягає в тому, щоб відрізнити осіб, які потребують міжнародного захисту (біженців) від трудових мігрантів, які бажають проживати на території ЄС з економічних мотивів. Останніх держави ЄС

намагаються повернути до країн, що є «безпечними» для перебування мігрантів. Ситуацію на європейському континенті підсилює відсутність кордонів між державами-членами ЄС, що створює серйозні можливості для «вільного» переміщення мігрантів по цій території.

Як свідчать дані міжнародного проекту опитувань громадської думки Євробарометр, станом на кінець 2016 року проблема міграції найбільше турбує громадян держав ЄС (45 %), другу позицію займає проблема тероризму (32 %). При цьому, порівняно з осінню 2015 року, такий показник щодо проблеми міграції знизився (52 %), а щодо тероризму – збільшився (25 %). Негативні почуття щодо стану міграції в ЄС зберігались на рівні 59 % (2015 рік) та 56 % (2016 рік) проти позитивних 34 % (2015 рік) та 37 % (2016 рік). Найбільш позитивні почуття мають місце в Швеції (64 %), Ірландії (57 %) та Іспанії (52 %), найбільш негативні (до 20%) – у Латвії, Чехії, Естонії, Угорщині та Словаччині. Окрім цього, станом на кінець 2016 року 66 % громадян держав ЄС вважали, що їх держави повинні допомагати біженцям, проти 28 %, які були проти; 69 % громадян держав ЄС підтримують політику ЄС у сфері міграції та 25 % не підтримують. У свою чергу, 78 % громадян держав ЄС підтримують ідею щодо необхідності кращого розподілу осіб, що шукають притулку, по всій території ЄС, зокрема, на основі квот, що повинні бути затверджені на загальноєвропейському рівні [305].

Вказані статистичні дані засвідчують, як видається, два важливі аспекти в ставленні європейського співтовариства до проблеми біженців: 1) загалом громадяни держав ЄС визнають проблему з біженцями важливою, необхідною до вирішення, та готові допомагати біженцям, співпрацювати та брати участь в їх соціальній інтеграції; таким чином, утверджується цінність милосердя в ставленні до біженців; 2) ідея милосердя пов'язується з необхідністю справедливого розподілу квот щодо перебування біженців у державах ЄС з економічних, соціальних, культурних та інших мотивів.

Як відзначає О.Ю. Потьомкіна, на сьогодні Європейський Союз зіткнувся з двома основними проблемами: по-перше, як відділити дійсно потребуючих захисту від тих осіб, які намагаються скористуватися можливістю проникнути на територію

тієї чи іншої держави; по-друге, як створити умови для рівномірного розподілу біженців по всій території ЄС [200, с. 19]. Відповіддю на ці проблеми, додає автор, могла стати європейська система надання притулку для біженців. Проте, дана система на сьогодні до кінця не створена. Більше того, дослідники наголошують на кризі солідарності між державами-членами ЄС, які в різний спосіб діють на виклики, що пов'язані із потоком біженців.

Дослідники проблем міграції та біженців до держав ЄС вказують, що суттєвою причиною зростання «кризи біженців» в ЄС є відсутність єдиної спільної позиції європейських держав щодо вирішення цієї проблеми, незважаючи на всезагальне усвідомлення того, що проблема мігрантів та біженців в ЄС є серйозним викликом для всього інтеграційного об'єднання на сучасному етапі. Натомість, більшість проблем з біженцями вирішуються по мірі їх появи. Зокрема, держави ЄС поки не можуть з'ясувати принципові питання щодо вирішення проблем із біженцями, такі як: запровадження квот на розселення біженців, відкриття чи закриття кордонів для транзиту мігрантів, надання мігрантам соціальної допомоги тощо [114, с. 104-105].

Для контролю за потоком мігрантів на території прикордонних держав-членів ЄС, через які здійснюється найбільший потік останніх (зокрема, Греція, Італія та інші), формуються так звані «точки прийому» (hotspots), в яких створюються Команди підтримки управління міграцією. Завдання останніх полягає в наданні сприяння національним відомствам з реєстрації, зняття відбитків пальців, розгляду заяв про притулок та повернення мігрантів у випадку відсутності підстав для надання захисту [42, с. 28].

Ще одним заходом для протидії потраплянню нелегальних мігрантів на територію ЄС стало укладення міжнародного договору між ЄС та Туреччиною «Пакт про біженців» у березні 2016 року. Даний Пакт запроваджує механізм обміну біженцями між Туреччиною та ЄС. Так, передбачено, що всі нерегулярні мігранти, які прибувають по Егейському морю із Туреччини в Грецію, перенаправляються назад до Туреччини. За кожного поверненого таким чином мігранта із Сирії ЄС прийматиме одного сирійського біженця, який проживає в Туреччині. При цьому за

умовами договору ЄС може прийняти за обміном лише 72 тис. сирійських біженців. Однак, слід тут вказати, що Верховний комісар ООН у справах біженців назвав такий договір незаконним, адже він порушує вимоги Конвенції про статус біженців 1951 року. Туреччина не може вважатися «безпечною» для біженців державою за законодавством ЄС, адже ратифікувала Конвенцію про статус біженців 1951 року не повністю, а з «географічними обмеженнями» [42, с. 28-29].

Окрім цих заходів, окремі держави ЄС (Греція, Болгарія, Угорщина) будують паркани на своєму кордоні, щоб не допускати біженців на свої території. Слід відзначити, що такі заходи явно суперечать проголошеним цінностям європейського співтовариства. Також ЄС формує спеціальні цільові фонди допомоги тим державам, з яких прибувають мігранти, з метою подолання причин, що сприяють нерегулярній міграції. Зокрема, у листопаді 2015 року ЄС установив Цільовий надзвичайний фонд допомоги країнам Африки у розмірі 1,8 млрд. євро. До 2020 року розмір такої допомоги має складати близько 10 млрд. євро [42, с. 31-32].

Унаслідок прибуття до країн ЄС великої кількості біженців має місце конфлікт ціннісних орієнтацій між місцевими громадами держав європейського співтовариства та прибулими мігрантами. Зокрема, яскравим негативним проявом цього є зростання злочинності на території ЄС. Так, у ніч на 1 січня 2016 року в м. (Німеччина) близько тисячі чоловіків арабського та північноафриканського походження здійснили напад (розбійний та сексуальний) на жінок [168]. Унаслідок цього більше 500 заяв про різного роду насильство було подано до німецької поліції [115]. Крім того, варто додати, що дослідження, зроблене на замовлення Міністерства у справах сім'ї ФРН, демонструє «істотне збільшення кількості випадків насильства за період з 2014 по 2016 роки на прикладі федеральної землі Нижня Саксонія». Кількість випадків насильства за цей період часу зросла на 10,4%, що на 92,1 % пояснюється фактором біженців [35]. Зазначені події та статистика передбачають потенційні загрози національній безпеці держав ЄС, а також суттєвим чином впливають на ставлення європейської спільноти до мігрантів. Посилюють загрозу безпеці громадян держав ЄС терористичні акти, які останнім часом

вчиняються все частіше, та підозра щодо яких падає на терористичне угруповання «Ісламська держава» (ІДІЛ).

Милосердя і проблема абортів. Як свідчить статистика ВООЗ, у світі щороку вчиняють близько 25 млн. «підпільних» абортів, більшість з яких призводить до інвалідності жінок. При цьому майже 97 % зі вказаної цифри припадає на країни Африки, Азії та Південної Америки [56]. Загальна ж кількість абортів щорічно в світі перевищує 50 млн. Найбільша кількість абортів припадає на Китай (понад 9 млн. щороку), США та Росію (понад 1,2 млн. щороку). Усе вказане свідчить не просто про актуальність дослідження проблеми абортів, але й про гостру необхідність вирішення цієї проблеми. У рамках нашого дослідження ми зосередимо свою увагу, в першу чергу, на ціннісному аспекті проблеми абортів як визначальному (зокрема, цінності милосердя).

Відомий американський лікар Б. Натансон, який називає себе відповідальним за 75 тисяч операцій з переривання вагітності, що виконувались в його клініці, а також є атеїстом, визначає процедуру переривання вагітності незалежно від періоду її здійснення, «дітовбивством». Окрім цього, «плід, котрого вбивають, зазнає таких самих терпінь, як дорослий тортурований засуджений». Більше того, він відзначає про те, що питання про визнання ембріону окремою людською істотою вже не є питанням віри [3].

Таким чином, проблема абортів сягає не просто потреби ціннісного осмислення, але цінності самого життя. Дана проблема стала однією з провідних у філософсько-антропологічній спадщині Папи Івана Павла II (Кароля Войтили). В основу права на життя мислитель ставить гідність людської особи. У силу того, що життя є «Божий дар», воно вже є цінністю, яку не можна нівелювати за вибором особи. Сучасна цивілізація, яка базується на релятивізмі цінностей, трансформує уявлення про свободу як про «вседозволеність», тим самим індивідуалістично ставлячись до «святості життя». На протипагу тому, щоб захищати життя (що, на переконання Івана Павла II, є справжньою свободою), сучасна культура пропагує можливість вибору – дати життя чи не дати. Іван Павло II засуджує такий підхід. Мислитель наголошує, що «від моменту зачаття людини ніхто не може позбавити її

життя» [130, с. 129]. Ідею безумовної цінності людського життя Іван Павло II розвиває, зокрема, в Енцикліці «Євангеліє Життя» 1995 року.

Вирішення проблеми абортів, у тому числі й в Україні, є одним із найскладніших у суспільстві. Якщо узагальнити, то можливим є виділити дві позиції щодо ставлення до проблеми абортів:

1) «pro-choice», яка передбачає право жінки на аборт з різних мотивів: «небажаність» дитини та право на планування сім'ї, потенційна можливість ускладнень під час пологів, через що має місце ризик для життя жінки, потенційна можливість того, що дитина народиться хворою чи навіть інвалідом, вагітність сталась внаслідок зґвалтування чи інцесту тощо; таким чином, проблема абортів з цієї точки зору стає «медичною» проблемою;

2) «pro-life», провідником якої виступає церква (проте, не тільки); даний соціальний інститут з релігійних мотивів (нове життя як «дар Божий»), а також спираючись на велику кількість абортів, засуджує останні як форму «вбивства» людини, а також пропонує на законодавчому рівні заборонити аборти як такі.

Відповідно, ціннісна складова між вказаними двома позиціями пролягає крізь призму визнання абортів як права жінки вирішувати долю свого тіла, з одного боку, та визнання абортів як порушення права на життя, з іншого боку. Перший аспект (аборт як право жінки) має чіткі корені в сучасних світоглядних установках ліберальної етики, головним принципом якої є максимальне утвердження свободи людини. Звідси, має місце розуміння абортів як права жінки. При цьому той факт, що в організмі жінки вже формується нове життя, ігнорується.

Представники «pro-choice» напряму «вирішення» проблеми абортів (лікарі, частина жіноцтва, психологи, журналісти тощо) активно виступають проти заборони абортів на законодавчому рівні. На їх переконання, останнє не вирішить проблеми здійснення абортів, натомість спровокує масовий вибух та призведе до великої кількості нелегальних абортів, що здійснюватимуться в державі [213].

Натомість, прихильники заборони абортів («pro-life» напрям) вказують, що зародок (ембріон) у тілі жінки вже є людиною, а тому необхідно захищати нове життя. Більше того, наголошується, що жінка відповідальна за життя, яке носить у

собі, не лише в силу його незахищеності, але й самого факту, що вона майбутня мати. Варто тут відзначити, що більшість учених дотримуються позиції щодо того, що людське життя починається не з моменту народження, а з моменту зачаття (з моменту запліднення яйцеклітини). Уже з того часу з'являється людський ембріон, який володіє всіма характеристиками людини [18, с. 88].

Слід вказати, що більшість релігій не приймають аборти. Натомість, переважно аборти можуть допускатися у випадку, коли вагітній жінці загрожує небезпека. Найбільш радикальну позицію займають римсько-католицька церква та буддизм, які забороняють аборти за будь-яких умов. Цікаво, що найбільший показник абортів спостерігається серед християн та буддистів, найменший – серед мусульман (зокрема, серед ізраїльських мусульманок цей показник становить 6,2 випадку на 1000 жінок) [189].

У свою чергу, противники заборони абортів головним контраргументом прихильників вказують те, що зародок (ембріон) у тілі жінки не є «повноцінна» людська істота порівняно, до прикладу, з тією, що вже народилась. З цього приводу Н.Д. Антіпова відзначає, що зародок (ембріон) у випадку визнання його повноцінною людською істотою не має права розпоряджатися організмом матері, натомість надання можливості такого розпорядження є правом донора (у даному випадку – матері) [6, с. 13]. Проте, даний аргумент дослідниці є цілком нелогічним, адже руйнує природньо встановлений порядок приходу людини на світ. Адже називаючи жінку, в лоні якої вже формується нове життя, донором, а також відзначаючи про права розпорядження організмом як матері, так і ембріона, ми тим самим заперечуємо тісний біологічний та духовний зв'язок жінки та ембріона, що в ній формується. Ми в такий спосіб відділяємо майбутню матір від плоду, що в ній розвивається, а вагітність прирівнюємо лише до способу появи людини на світ. Жінка в такий спосіб постає не майбутньою матір'ю дитини, а лише «посередником» появи її на світ.

У сучасній мікрогенетиці обґрунтовуються дві точки зору щодо початку життя: 1) людський індивід як неповторна цілісність утворюється протягом другого тижня життя після зачаття; 2) початок нового життя пов'язаний зі злиттям ядер

чоловічої та жіночої статевих клітин і утворенням нового ядра, що містить неповторний генетичний матеріал [2, с. 58]. Так чи інакше, сучасна наука засвідчує той факт, що нове життя розпочинається не з моменту народження, але максимум через декілька днів після зачаття.

Відомі дослідники у сфері біоетики Е. Згречча і В. Тамбоне вказують, що дві клітини-гамети несуть у собі певну генетичну програму, згруповану навколо 23 пар хромосомів. Кожна з клітин несе в собі генетичну інформацію, що разом утворюють генотип. Ембріон чи плід, що формується, переконані вчені, вже є новим людським індивідом зі своїм життєвим циклом [217, с. 155-156]. На наше переконання, плід, що розвивається в утробі жінки, нерозривно пов'язаний з нею, постає одним цілим, а тому, будучи відповідальною за себе, жінка стає також відповідальною за нове життя, що в ній формується.

Контраргумент противників заборони абортів стосується також того, що нове життя в утробі жінки ще не є повноцінною особистістю, оскільки не володіє самосвідомістю, моральним почуття, раціональністю (Х. Енгельгард, П. Сінгер). Зокрема, на думку Х. Енгельгарда, ембріони, немовлята, розумово відсталі та ті, що знаходяться у стані безнадійної коми, є «членами роду людського», але не є людськими особистостями [167, с. 179].

Слідуючи цій логіці, яка ставить в один ряд ембріони, розумово відсталіх людей тощо, можливо припустити, що й по відношенню до останніх можливим є вирішення їх долі на користь «свободної волі» чи «свободи вибору». У такому разі людина переймає на себе «роль» того, хто може вирішувати долю життя. У такий спосіб руйнується природний порядок розвитку життя на Землі.

Проте, з цим варто не погодитися, адже людське життя через зв'язок з матір'ю не перестає вважатися цінністю. У процесі вагітності формується повноцінна людина, що є процесом, а не моментом у часі. Під час цього процесу плід отримує не просто піклування з боку організму матері, але й також йому передається певна генетична інформація, яка багато в чому визначатиме подальше життя людини після народження. Розвиток плоду в утробі матері є необхідною причиною для подальшого народження людини. Таким чином, без визнання того, що в утробі

матері повноцінна людина, ми не можемо вказувати про повноцінність людини після її біологічного народження.

Окрім цього, слід додати, що в житті трапляється низка випадків, коли людина перестає бути спроможною піклуватися сама про себе в силу хвороби, розумової неповносправності тощо. При цьому вона не перестає бути людиною, хоча й не може самостійно дати собі раду.

Декларація щодо медичного абортів, прийнята Всесвітньою медичною асамблеєю у 1970 році, «дилемі» щодо абортів називає «сферою особистих переконань та совісті, яку слід поважати» [75]. З точки зору «ліберальності» законодавства європейських держав про абортів, в літературі виділяють декілька груп: а) «найбільш ліберальне», де законодавство дозволяє абортів за бажанням жінки (таких у світі 70 країн); б) «достатньо вільне», де законодавство дозволяє абортів за численними медичними й соціальними показниками (Угорщина, Ісландія, Фінляндія та інші); в) «достатньо строге», де законодавство дозволяє абортів лише за певних обставин (Польща, Іспанія, Португалія та інші); г) «дуже строге», де законодавство або взагалі забороняє абортів або дозволяє їх за виключних обставин, до прикладу, коли жінці загрожує небезпека для життя (Мальта, Північна Ірландія) [232, с. 64].

Слід відзначити, що на сьогодні в Україні абортів не є забороненим законодавчо: ст. 50 Основ законодавства України про охорону здоров'я передбачає право жінки здійснити операцію штучного переривання вагітності (абортів) при вагітності строком до 12 тижнів. У випадках, передбачених законодавством (медичні показання), можливим є проведення абортів при вагітності строком від 12 до 22 тижнів [180]. Чинне законодавство України використовує поняття «небажана вагітність» як результат низки обставин, що пов'язані з особистими факторами та соціально-економічним розвитком і ситуацією в країні, міжстатевими відносинами, рівнем освіти, доступністю і якістю інформації з питань планування сім'ї та фактичного використання сучасних методів контрацепції. При цьому відзначається, що методики переривання небажаної вагітності, які застосовуються в Україні, є небезпечними і призводять до різних порушень репродуктивного здоров'я жінок,

зокрема, фертильності жінки, перебігу наступних вагітностей та пологів, а також мають місце випадки смерті жінок [201].

В Україні перед проведення операції штучного переривання вагітності (аборт) проводиться доабортне консультування. Окрім цього, жінка підписує заяву про добровільну інформовану згоду на проведення аборт [202].

Як бачимо, отже, Україна входить до країн з найбільш ліберальним законодавством щодо абортів. Згідно зі статистикою МОЗ України, щорічно в Україні здійснюють близько 200 тис. абортів, з яких 60 % – за бажанням жінки, 40 % – за медичними показаннями. Дослідження, проведене Соціологічною групою «Рейтинг» у травні 2017 року, свідчить, що 63 % українців не підтримують ідею щодо заборони абортів в Україні та 23 % – підтримують [252].

Ситуація з абортами викликала суспільний резонанс у Польщі у вересні 2016 року, коли під стінами Сейму зібрався багатотисячний мітинг проти заборони аборт (так званий «чорний протест»). Останній був викликаний намаганнями парламенту зовсім заборонити аборт у Польщі. На сьогодні, важливо відзначити, польське законодавство вважається одним із найбільш суворих щодо можливості проведення абортів. Воно передбачає можливість здійснити штучне переривання вагітності лише в трьох випадках: коли вагітність загрожує життю жінки, коли вагітність викликана зґвалтуванням та інцестом, а також коли плід має серйозні вади в розвитку [195]. Під впливом протестів законопроект щодо заборони абортів у Польщі було відхилено.

Евтаназія на «терезах» милосердя. Якщо проблема аборт стосується «права на життя», то евтаназія – «права на смерть». У науковій літературі евтаназією називають «легку смерть» або «гідну смерть», у тому числі маючи на увазі смерть без страждань. Вважається, що термін «евтаназія» вперше був ужитий Ф. Беконом (XVII ст.) у розумінні «легкої смерті» [240]. У літературі міститься ще розуміння евтаназії як «убивства з милосердя». Уперше в світі евтаназія була легалізована у штаті Каліфорнія (США) в 1977 році, далі – штат Орегон (1994 р.), Колумбія (1997 р.), Нідерланди (2002 р.). Окрім цього, пасивна евтаназія без згоди хворого за умови, що він перебуває в стані термінальної коми, дозволена в Ізраїлі та Франції та не

вважається протизаконною у Швеції та Фінляндії [113, с. 148]. Пасивна евтаназія дозволена більш ніж в 40 державах світу.

Евтаназія постає складним феноменом, який можливо розглядати крізь призму різних тлумачень: медичного, етичного, релігійного, філософського, правового тощо. В рамках етичного аспекту евтаназія напряду пов'язана з феноменом милосердя, адже постає питання щодо прийнятності (чи неприйнятності) застосовувати штучні методи для спричинення смерті людини, яка страждає. Таким чином, з одного боку, милосердя може полягати в тому, щоб співчувати іншому, який страждає, зазнає фізичних та психологічних мук від серйозної хвороби. З іншого боку, милосердя може проявлятися в тому, щоб зберегти життя, не взяти участь у штучному позбавленні життя людини.

У науці та на практиці прийнято розрізняти активну та пасивну евтаназію. Активна евтаназія полягає в учиненні медичним персоналом активних медико-соціальних дій, що призводять до смерті хворого. У свою чергу, пасивна евтаназія передбачає відмову від проведення чи припинення медико-соціальних заходів, спрямованих на спасіння життя хворого. При цьому варто відзначити, що Всесвітня Медична Асамблея у своїй Декларації щодо евтаназії 1987 року, з одного боку, називає активну евтаназію «неетичною», натомість, по суті, передбачає можливість здійснення пасивної евтаназії (зокрема, в сенсі необхідності лікаря враховувати бажання хворого щодо неперешкоджання природному пливу процесу вмирання) [88, с. 103].

Ж. Судо слушно наголошує на тому, що явище евтаназії неодмінно пов'язане з наміром припинити життя людини чи пришвидшити її смерть. Відповідно, такий намір є умисним, чітко спрямованим на спричинення смерті людини [240].

У своєму дисертаційному дослідженні І.О. Івченко визначає евтаназію як «убивство, вчинене в відносно безболісній для людини формі, із жалості, співчуття, з інших, що заслуговують уваги, соціально значимих та морально позитивних мотивів, в тому числі з метою позбавити потерпілого, його близьких та суспільство від тяжкості переживання та співпереживання «нелюдського», «не гідного людини» життя. Дослідниця все ж приходять до висновку про безспірність цінності

людського життя та того, що евтаназія залишається «умисним діянням з умертвлення безнадійно хворих людей та в цій якості постає як особлива форма вбивства чи асистуючого самогубства» [96, с. 25].

Вказане визначення настановує на важливу думку про те, які насправді мотиви має людина, суспільство, держава, що допомагають хворому «піти» з життя: чи це співчуття щодо хворого чи, можливо, небажання (тяжкість) бачити страждання інших, а також небажання турбуватися, проявляти милосердя щодо хворих. У другому випадку має місце простий шлях щодо поводження з хворими – пришвидшення їх смерті. О.С. Капінус приходить до висновку, що «легалізація права на смерть стане фактичним запереченням права на життя, призведе до применшення цього базового права, послужить деструктивним елементом для розвитку соціуму» [111, с. 35].

Слід відзначити, що сучасне суспільство за своїми біхевіористськими характеристиками є «антитрагічним», «антистраждаючим». Іншими словами, будь-які терпіння, страждання, а тим більше смерть сприймаються як щось чуже людині, всіляко відкидаються та навіть певною мірою заперечуються. Хоча, у своїй сутності, трагічність постає неодмінним атрибутом людської екзистенції. Більше того, страждання людини не можуть заперечити її сутність. На сьогодні звідусіль можливо спостерігати культ «задоволення». Постійно створюються все нові й нові форми розваг для людини, що мають на меті відкинути думку про страждання, терпіння, біль тощо. Таким чином, максимально утверджується ідея комфортності життя, яка просто не допускає страждання.

Варто погодитися з І.В. Силуяною та Е.В. Альохіною в тому, що розвиток дискусій щодо застосування евтаназії та практика її здійснення пов'язані з двома факторами: 1) прогрес медицини, що працює в режимі управління вмиранням; 2) зміна цінностей сучасної цивілізації з її пріоритетом «прав людини», абсолютною свободою самодетермінації, а також переконанням у беззмістовності страждань та реалізації сенсу життя в комфорті та задоволенні [222, с. 49]. В.Н. Назаров відзначає, що евтаназія формується на основі гедоністичної етики, «для якої смерть та біль є найбільш тривожні елементи» [167, с. 190]. Слушно відзначає також

М.В.Ющенко, що саме смерть дає смисл життю, а її «прихід» приводить помираючого до зустрічі з самим собою. Останній період життя може бути «наповнений неочікуваним пізнанням сутності буття, принести з собою момент розуміння» [297, с. 19].

В Україні на сьогодні евтаназія заборонена законом (ст. 52 Основ законодавства України про охорону здоров'я). Евтаназія визначена як навмисне прискорення смерті або умертвіння невиліковно хворого з метою припинення його страждань [180]. Звідси, отже, сутнісними ознаками евтаназії можливо визначити: 1) спрямована на прискорення смерті людини; 2) людина є невиліковно хворою; 3) здійснюється з метою припинення страждань такої людини.

Ж. Судо вказує, що, запроваджуючи можливість здійснення евтаназії, законодавець тим самим заперечує самому собі, адже завдання держави полягає в утвердженні та захисті життя [240].

З християнської точки зору, евтаназія постає порушенням Божої заповіді «Не убий», яка не містить винятків (пом'якшуючих обставин). Таким чином, лише Бог має право вирішувати питання «життя-смерть». Що стосується страждань, то вважається, що вони, по-перше, є неодмінною частиною людського життя, а по-друге, повинні бути прийняті та пережиті разом зі стражданнями Христа (який постраждав за всіх людей).

Декларація Конгрегації Віровчення Католицької Церкви 1980 року щодо евтаназії розглядає останню як «всяку дія чи бездіяльність, яка за своєю сутністю чи наміром призводить до смерті, що має за мету подолання болі й страждань». У Декларації також відзначається, що переважно люди, які прохають про смерть, насправді вибачено просять про допомогу й любов. Звідси має місце заклик до того, щоб хворому полегшити життя не шляхом його припинення, але віддання любові, тепла, турботи близьких, рідних, лікарів та медсестер [306].

Слід погодитися з В.Н. Назаровим, який вказує, що евтаназія не може бути прийнятною, адже: 1) порушує принцип святості та самоцінності людського життя; 2) не існує таких страждань, заради яких варто пожертвувати життям; 3) для полегшення страждань можливим є застосування різних медичних засобів; 4) не

виключені діагностичні помилки та прогностичні прорахунки лікарів, а також ризик зловживань з боку медичного персоналу [167, с. 192].

Е.С. Богомякова відзначає, що з приводу евтаназії медична спільнота розподілена. З одного боку, евтаназія сприймається як та, що суперечить обов'язку лікаря зберігати життя хворого (виходить ще до «клятви Гіппократа», що забороняє умертвлення тяжко хворих), а також вказується на можливість медицини надавати допомогу та полегшувати страждання хворим. Однак, з іншого боку, мають місце невиліковні хвороби, перед якими лікарі безсилі. На сьогодні, додає дослідниця, лікарі починають втрачати контроль над життям людини, вибір щодо «смерті» стає правом пацієнта [39, с. 49].

Автор є чітким прихильником заборони евтаназії з точки зору необхідності утверджувати милосердя в людському суспільстві. У даному випадку милосердя полягатиме в утвердженні життя та всього, що веде до життя. Евтаназія ж руйнує природний розвиток живого та передбачає право людини втручатися в цей процес. Милосердя повинно бути виражене, на противагу евтаназії, в турботі про потреби хворого, співчутті та полегшенні його страждань, опіці про хворого, що є в складному становищі. Виходячи з цієї позиції, на сучасному етапі розвитку «альтернативою» евтаназії вважається паліативна та хоспісна допомога. В основі такого роду допомоги лежить ідея гуманного ставлення до тяжко та смертельно хворих осіб.

А.К. Хетагурова визначає паліативну допомогу як «комплексну систему організації догляду за помираючими хворими з метою досягнення максимально можливої якості життя для пацієнта, коли радикальна терапія стає неефективною». Важливо відзначити, що в основі паліативної допомоги лежить ідея поваги до людського життя, а професійний обов'язок спеціалістів, що працюють у цій сфері, полягає також у соціальній, психологічній та духовній підтримці помираючих хворих та їх сімей [273, с. 18-19].

Основними принципами паліативної допомоги постають: 1) ефективне симптоматичне лікування, повне знеболення; 2) максимально можливе підвищення

якості життя; 3) всебічна реабілітація хворих у кінцевих стадіях захворювань [135, с. 238].

У свою чергу, хоспіс вживається в розумінні «виду паліативної допомоги хворим в термінальній стадії захворювання (рак, СНІД, інші), коли лікування вже немає змісту, але хворий дуже потребує медичної допомоги та психологічної підтримки» [151, с. 567].

Хоспіс на сьогодні є дуже важливим суспільним інститутом, який надає допомогу не лише безнадійно хворим, але й підтримує членів сім'ї помираючого пацієнта. Більше того, значну роль у наданні допомоги відіграють волонтери поряд з безпосередніми працівниками хоспісу (медичний персонал). Волонтери ретельно відбираються, а їх робота здійснюється під наглядом працівників хоспісу й оцінюється [151, с. 564]. До форм волонтерської діяльності в хоспісному русі належать, зокрема: дружня підтримка та допомога, телефонне чергування чи постійний телефонний зв'язок, тимчасова допомога по догляду за лежачими хворими, групова добровільна допомога – перевезення та супровід немічних людей [50, с. 20-21]. Усе це вказує на значимість у сучасному світі аксіофеномену милосердя. Хоспіси активним чином утверджують право на життя людини та цінність самого людського життя.

Перший сучасний хоспіс було відкрито в м. Лондоні у 1967 році, проте до того перші хоспіси з'явилися ще в ХІХ ст. у Європі. Сьогодні у світі функціонує велика кількість хоспісів. Окрім цього, праце велика кількість інституцій громадянського суспільства у сфері паліативної та хоспісної допомоги, серед яких Європейська асоціація паліативної допомоги (з 1988 р.), Міжнародна асоціація паліативної та хоспісної допомоги (з 1996 р.), Міжнародний альянс з паліативної допомоги (з 2007 р.) [55, с. 95]. В Україні такими громадськими інституціями виступають, зокрема, Всеукраїнська рада захисту прав та безпеки пацієнтів (з 2002 р.), Асоціація паліативної та хоспісної допомоги (з 2007 р.) та Українська ліга розвитку паліативної та хоспісної допомоги (з 2011 р.).

Цікаво, що за індексом якості смерті (The Quality of Death Index) Великобританія посідає перше місце у сфері надання паліативної та хоспісної

допомоги. Серед кращих держав також визначені Австралія, Нова Зеландія, Ірландія та Бельгія. Зокрема, у Великобританії, зазначає К.В. Данилюк, хоспісна допомога надається переважно недержавними благодійними організаціями, кількість яких в державі 220. Вони покладаються на підтримку територіальних громад. Окрім цього, функціонують також 24 хоспіси Національної служби охорони здоров'я. Зокрема, благодійні хоспіси Великобританії активно проводять різні види діяльності: безпосередньо надають паліативну допомогу пацієнтам (так, у 2015-2016 рр. таку допомогу отримали понад 242 тис. осіб); надають підтримку близьким таких пацієнтів (така допомога в 2015-2016 рр. надана понад 41 тис. особам); проводять навчання з паліативного догляду (в 2015-2016 рр. таке навчання пройшли понад 41 тис. осіб); виступають основними ініціаторами та виконавцями важливих рішень щодо надання паліативної й хоспісної допомоги на національному та місцевому рівнях [72, с. 81-82].

В Україні надання паліативної та хоспісної допомоги здійснюється переважно у стаціонарному порядку при спеціальних закладах. Так, за інформацією Української ліги розвитку паліативної та хоспісної допомоги станом на початок 2017 року в Україні функціонує 7 хоспісів, 2 центри надання паліативної допомоги, а також понад 60 спеціалізованих паліативних відділень з сукупною кількістю близько 1500 ліжок для хворих [186]. Такої кількості недостатньо, адже, за даними національних та міжнародних експертів, щороку в Україні близько 500 тис. осіб потребують паліативної та хоспісної допомоги [228, с. 204].

Таким чином, ми переконані, що сутнісним втіленням милосердя в суспільстві в контексті проблеми евтаназії повинен бути розвиток паліативної та хоспісної допомоги, чому має також передувати усвідомлення цінності людського життя та потреби його підтримувати на рівні соціуму.

3.3 Фактор милосердя у політиці соціальної справедливості в сучасних моделях соціальної держави

Сучасні глобалізаційні процеси створюють передумови для більш потужного залучення держави до управління суспільством і забезпечення його потреб. Завдяки цьому можливо визначити не лише індивіда, соціальні групи, суспільство в цілому, але й державу певною мірою «суб'єктом» милосердя. Мова йде про те, що держава як представник інтересів усього суспільства повинна дбати про різні сфери його життєдіяльності (політичну, економічну, культурну, соціальну тощо), однак у контексті втілення принципу милосердності, перш за все, йдеться про систему соціального захисту населення держави з метою втілення ідеї соціальної справедливості.

У такий спосіб на сьогодні можливо відзначати «зрощення» ідей милосердя та справедливості. У рамках другого розділу ми говорили про те, що основна відмінність між милосердям та справедливістю як ціннісними установками полягає в тому, що перше є соціально бажана діяльність, а друге – соціально необхідна. Як відзначає В.В. Левкулич, «уявлення про справедливість вкарбовуються в масову свідомість настільки, наскільки вона задовольняє масові потреби, викликає масовий інтерес і постає консенсусною цінністю» [141, с. 233].

На прикладі ж здійснення соціальної політики можливо вести мову про поєднання чи з'єднання соціально бажаної та соціально необхідної діяльності в аспекті діяльності держави щодо забезпечення громадянам належного рівня соціального забезпечення. При цьому, до прикладу, діяльність держави з забезпечення потреб та інтересів малозабезпечених верств населення, осіб з фізичною неповносправністю, опіка над залишеними дітьми, певних категорій населення тощо постають результатом «милосердної» діяльності держави. У цьому контексті соціально бажана поведінка поєднується з соціально необхідною. З одного боку, держава зобов'язана дбати про вказаних вище осіб, тобто це обов'язок держави як суспільного інституту, однак, з іншого боку, рівень (якість) такої діяльності суттєво відрізняється на прикладі різних держав. Таким чином, можливо

вести мову про різний ступінь «милосердності» функціонального забезпечення держави.

Незважаючи на те, що визначена нами ідея є новою, вона опирається на вже усталені позиції щодо розуміння соціальної держави як спеціального концепту. Дане поняття має як своє теоретичне обґрунтування, так і практичне втілення в практиці передових західних держав.

Уперше концепція соціальної держави сформувалась у працях німецького вченого ХІХ ст. Л. фон Штейна. У його розумінні соціальна держава розглядалась як така, що зобов'язана підтримувати абсолютну рівність у правах для всіх різноманітних суспільних класів, для окремої особи, а також сприяти економічному і суспільному прогресу всіх своїх громадян [131, с. 170-171].

У світовій практиці сформувались декілька моделей соціальної держави: ліберальна, корпоративна і суспільна (солідарна). Відмінність між ними полягає в ступені участі в реалізації соціальної політики, по-перше, трьох її основних суб'єктів – держави, корпорацій та особистості, а, по-друге, інших інститутів громадянського суспільства [91, с. 353].

Ліберальна модель соціальної держави (Англія, Ірландія та інші) передбачає, з одного боку, мінімальну участь держави в системі соціального захисту населення, а, з іншого боку, – стимулювання розвитку різного роду недержавного соціального страхування і соціальної підтримки, різних засобів і способів отримання та підвищення громадянами своїх доходів. Перш за все, держава бере на себе зобов'язання щодо забезпечення мінімального рівня соціального забезпечення всіх громадян, а також добробуту найбільш слабких і знедолених верств населення. У свою чергу, кожен член суспільства постає відповідальним за свою долю та долю своєї сім'ї. Основою фінансового забезпечення є приватне страхування та приватні заощадження.

Разом з тим, *корпоративна модель* соціальної держави (Японія) передбачає, що фінансовою основою забезпечення суспільства постають страхові внески корпорацій (організацій-роботодавців). Мова йде не про усунення держави в здійсненні соціальної політики, але про участь держави, кожного члена суспільства

та підприємств у її здійсненні, однак зі значним превалюванням участі саме організацій-роботодавців. Формою втілення тут діяльності установ і організацій є система пожиттєвого найму працівників, а також надання ними різного роду соціальних гарантій працівникам (пенсійне забезпечення, часткова оплата медичних послуг, освіти тощо).

Третя модель соціальної держави – *суспільна (солідарна)* – ґрунтується на превалюванні участі держави в здійсненні соціальної політики. Дана модель, базуючись на принципі солідарності, передбачає відповідальність усього суспільства за долю кожного його члена. В такий спосіб багатий платить за бідного, здоровий – за хворого, молодий – за старого. Фінансовими механізмами забезпечення добробуту населення виступають державні бюджети та державні соціально-страхові фонди, що реалізуються завдяки системі перерозподілу фінансових засобів. При цьому можливість функціонування недержавних соціальних фондів не забороняється. Така модель соціальної держави поширена в скандинавських країнах Європи (Швеція, Данія, Норвегія та інші) та була сформована в 1950-1960-х рр.

Однією з умов повноцінного функціонування соціальної держави є наявність солідарності в суспільстві, яка базується на «вкоріненій у суспільній свідомості моральній установці на взаємодопомогу людей один одному». Результатом такої солідарності є загальне благо як «прояв усезагальної справедливості в межах держави та як справедливе начало в відносинах індивідів між собою» [182, с. 240].

Як указує В.В. Зінченко, в контексті третьої моделі соціальної держави принцип солідарності в здійсненні соціальної політики реалізовується в таких аспектах: по-перше, солідарність між різними соціальними групами, верствами населення, державою і громадянським суспільством за рахунок системи перерозподілу фінансових ресурсів; по-друге, солідарність між трьома основними суб'єктами соціальної політики – державою, корпорацією та особою, де кожен у своїй частці бере в ній участь з допомогою різних засобів (бюджетні відрахування, страхові внески роботодавців, працівників тощо) [91, с. 354-355]..

Яскравим прикладом соціальної держави цього типу є Швеція. Серед важливих характеристик соціал-демократичного устрою цієї держави є прагнення до справедливості та егалітаризм. При цьому справедливість у шведів сприймається як, перш за все, рівність усіх перед законом. У свою чергу, егалітаризм виражений у незначному розриві в рівні доходів між верхніми та нижніми верствами населення, а також рівному для всіх доступі до освіти та медичного обслуговування [108, с. 138].

Перерозподіл засобів на соціальні потреби у Швеції здійснюється головним чином завдяки високому рівню оподаткування (переважно найманий працівник чи індивідуальний підприємець). При цьому частка податків населення складає близько 80 % індивідуальних доходів. Даний фактор і постає основним об'єктом критики шведської моделі соціальної політики, адже, збираючи від населення значний обсяг їх доходів, держава перерозподіляє їх у вигляді різного роду соціальних допомог і виплат. Однак, як слушно відзначає Г.Ю. Канарш, вагомою перевагою шведської моделі соціальної держави постає поєднання високого рівня соціальної рівності та високого рівня соціального добробуту [108, с. 138-139].

Таким чином, фактор милосердності в діяльності держави в напрямку провадження соціальної політики у межах кожної з зазначених моделей соціальної держави виражається по-різному. В контексті ліберальної та корпоративної моделей держава через реалізацію відповідної системи, дбаючи про забезпечення кожному члену суспільства мінімальних гарантій соціального захисту, у той же час основну частку в забезпеченні добробуту населення покладає на недержавні соціально-страхові фонди і гарантує умови для можливості забезпечення громадянами самих себе і своїх сімей (ліберальна модель). Окрім цього, держава, також гарантуючи мінімальний рівень добробуту для кожного члена суспільства, основну частку відповідальності покладає на підприємства і установи, де працівники, завдяки своїй трудовій участі у виробництві, отримують можливості для соціального забезпечення (корпоративна модель).

Однак, як видається, фактор милосердності в системі соціальної політики держави найбільшою мірою виражений саме за солідарної моделі соціальної держави, адже тут досягається максимальний рівень кооперації та інтеграції різних

ланок суспільства з метою забезпечення добробуту всього населення. При цьому провідну роль відіграє саме держава як свого роду «гарант» утілення основних засад соціальної політики. Завдяки реалізації принципу солідарності милосердя в рамках даної моделі соціальної держави виходить на максимально високий рівень розвитку, коли кожен член суспільства є відповідальним за всіх інших, так само як і всі члени суспільства відповідальні за кожного індивіда. Такий наш висновок впливає із попередньо визначеної позиції автора про те, що, перш за все, втілення милосердя як аксіологічного феномену в суспільстві пов'язане з його потужним інтеграційним потенціалом, який дозволяє належним чином реагувати на виклики, що мають місце в суспільстві, а також, що найважливіше, змінює спосіб мислення індивідів у рамках певного суспільства, орієнтуючи їх на потреби інших та применшення власних егоїстичних установок.

У літературі також виділяють ще одну модель соціальної держави – південно-європейську (латинську, католицьку), що має місце в Португалії, Іспанії, країнах Латинської Америки. Її особливість полягає в тому, що держава бере на себе мінімальну відповідальність за добробут громадян, як і при ліберальній моделі, однак соціальна допомога і сприяння добробуту здійснюється за принципами християнської етики та отримується від близьких, родичів, общини, місцевої влади. Якщо взяти, до прикладу, країни Латинської Америки, то останні відзначаються високим рівнем бідності (майже кожен четвертий житель) та безробіття. Можемо відзначити, що в цьому контексті милосердя реалізовується на основі колективного залучення різних соціальних груп до сприяння і допомоги в суспільстві.

В основі розуміння соціальної держави лежить ідея соціальної справедливості. Серед сучасних концепцій справедливості слід виділити позиції Р. Нозіка, Дж.Роулза, Р. Дворкіна, А. Макінтайра, М. Нассбаум та інших.

Зокрема, концепція справедливості Р. Нозіка (праця «Анархія, держава і утопія» 1973 р.), що близька до ліберальної моделі соціальної держави, передбачає розуміння справедливості як «права на рівний захист з боку держави» [107, с. 74]. Істинно справедливою філософ називає так звану «мінімальну державу», яка повинна, перш за все, забезпечити громадянам безпеку, можливість захисту їх прав

у судах тощо, а також створити умови для вільного обміну в державі товарів і послуг. При цьому основним постає принцип самовідповідальності громадянина, який може покікуватися про себе сам, а безпосередньо держава бере на себе відповідальність забезпечити мінімальні умови добробуту для тих громадян, які в силу фізичних чи розумових здатностей не можуть самостійно забезпечити свої потреби.

Таким чином, будувати в рамках такого підходу до справедливості та соціальної держави принцип милосердності досить складно, адже в рамках суспільства кожен його член, перш за все, дбатиме про власний добробут, у свою чергу, про інших (потребуючих) покікується держава. Більше того, переважно зв'язки між індивідами в такій системі координат обмежуються відносинами вільного обміну товарів і послуг. Неможливе милосердя в умовах замкненості індивідів на самих собі.

У свою чергу, в теорії справедливості Дж. Роулза (1971 р.) справедливість розглядається як чесність. Остання, водночас, є «визнання балансу взаємних прав і зобов'язань або готовність брати на себе соціальні зобов'язання» [141, с. 66]. В основі теорії Дж. Роулза лежить рівність щодо потреб індивідів. Ліберальна теорія Р. Дворкіна ґрунтується на праві кожного на рівний захист і повагу [107, с. 86].

На противагу теоріям справедливості Р. Нозіка, Дж. Роулза та Р. Дворкіна, на сьогодні значної поширеності в західних передових суспільствах займають комунітаристські теорії. Комунітаризм як напрям у сучасній англо-американській політичній теорії виник в 1980-х рр. як відповідь на поширення ідей лібералізму в різних його формах. Суть комунітаризму Г.Ю. Канарш зводить до такої сентенції: «Життя людини в суспільстві передбачає не лише турботу про індивідуальні права, але й в не меншій (і навіть більшій) мірі – турботу про благо співтовариства (загальне благо)» [107, с. 92]. На відміну від уявлень ліберальних мислителів, де індивід розглядається як «ізолюваний атом» і який має лише «договірні» відносини з соціумом, в якому перебуває, комунітаристи виходять з постулату про те, що індивід – це завжди носій певної соціальної ідентичності (певна соціальна роль,

соціальні зобов'язання тощо), завдяки якій і можливе сприйняття його як індивіда [107, с. 93].

Одним із прогресивних представників комунітаризму є А. Макінтайр, який будує свою етико-політичну теорію на концепції Аристотеля (ідея про мету людського життя, концепція чеснот та уявлення про людину як «політичну тварину»). Так, кожна людина прагне до блага, яке досягається шляхом чеснот як засобів до його досягнення, що може бути реалізовано в рамках політичної комуні. Ідеальним типом такого співтовариства в А. Макінтайра є аристотелівський поліс, що влаштований ієрархічно. Кожен громадянин займає в суспільстві певну нішу, здійснює певний вид діяльності, а його заслуга визначається цінністю такої діяльності й якістю виконання своєї соціальної ролі [107, с. 100]. Найбільш важливі сфери діяльності – політика й законодавство.

Ідеї комунітаристів є близькими до реалізації милосердності в суспільстві не лише тому, що виходять з позиції розуміння індивіда як члена певної спільності (співтовариства), але й тому, що по-іншому розглядають статус держави. Якщо в ліберальних мислителів держава є дещо «зовнішне» щодо індивідів, яка повинна «не заважати» їм реалізовувати свою свободу, то, з точки зору комунітаристів, держава має серйозну функцію в суспільстві – сприяє реалізації «загального блага». Це означає, що держава повинна культивувати і «виховувати» в суспільстві певні моральні якості (чесноти), спрямовані на виконання соціально корисної для суспільства діяльності з точки зору позиції «загального блага».

Видається, що з цієї позиції комунітаристів можуть впливати деякі ризики. Якщо, з точки зору ліберальних теорій, загальним благом є певний компроміс між благами кожного індивіда в суспільстві на основі їх поєднання, то комунітаристи вважають, що саме від держави повинна виходити ідея загального блага як певна «стратегія» поведінки індивідів у суспільстві, спрямована на задоволення потреб та інтересів усієї спільності. Однак ризик тут полягає в наступному: по-перше, щоб держава не стала свого роду «гегемоном» моральної доктрини суспільства, яка буде насаджувати певну конкретну лінію поведінки; по-друге, постає питання про те, чи зможе держава обрати ту моральну доктрину, яка б улаштовувала всіх членів

суспільства, а також на підставі чого буде визначатись така моральна доктрина; по-третє, щоб держава не переслідувала з допомогою санкцій індивідів у суспільстві через «відхилення» їх від установленої лінії поведінки.

У такий спосіб, якщо говорити про концепт милосердя та його реалізацію в суспільстві, то на рівні теоретичному комунітаризм дозволяє втілювати ідеї милосердності в суспільстві на практиці, проте держава не повинна встановлювати в якості обов'язкової певну лінію поведінки індивідів у суспільстві, натомість може лише рекомендувати певні моральні установки, заохочуючи до солідарності, жертвності, допомоги ближнім тощо.

Ще один сучасний підхід до обґрунтування питання щодо загального блага виражений у функціоналістській теорії (А. Сен і М. Нассбаум). З цієї позиції соціальна справедливість розглядається крізь призму розвитку базових функціональних можливостей людини інститутами держави і суспільства. Тому метою суспільного розвитку стає «постійне розширення людських можливостей (базових свобод)», які кожен за своїм розумінням використовує чи не використовує для покращення якості свого життя [107, с. 107].

У цілому ж «сучасне розуміння соціальної справедливості пов'язане з наданням рівних стартових можливостей, соціальних гарантій усім членам суспільства, забезпеченням рівної оплати за рівну працю, недопущенням дискримінації, необхідністю підтримки депривованих верств і груп населення» [182, с. 238].

Сутнісною характеристикою соціальної держави постає її нормативно обов'язковий характер, тобто «держава, будучи соціальною, не просто здійснює певну благочинну діяльність щодо своїх громадян, але робить це з необхідністю, у силу взятого на себе обов'язку. Саме обов'язок держави піклуватися про людину, а не сама турбота, є принципова відмінність соціальної держави від будь-якої іншої» [131, с. 172]. Іншими словами, турбота про людину з боку держави перестає мати форму милостині, але набуває обов'язкового визначального характеру. Така держава бере на себе певні соціальні зобов'язання та гарантує їх виконання. У свою чергу, людина отримує право вимагати від держави виконання її соціальних зобов'язань.

Основна мета соціальної держави полягає в «максимальному задоволенні постійно зростаючих матеріальних і духовних потреб членів суспільства, послідовному підвищенні рівня життя населення і зниженні соціальної нерівності, забезпеченні всезагальної доступності основних соціальних благ, передусім якісної освіти, медичного і соціального обслуговування» [27, с. 20].

У науковій літературі наголошується на необхідності відрізнити поняття соціальної держави та соціальної політики. Якщо соціальна політика спрямована переважно на зменшення соціальної нерівності з допомогою монетарного перерозподілу, то поняття соціальної держави передбачає «досягнення соціальної справедливості, консолідацію інтересів усіх соціальних груп суспільства, державні гарантії захисту їх соціально-економічних прав, неприйняття нерівності» [156, с. 180].

У такий спосіб ми підійшли до питання щодо практичних аспектів реалізації соціальної політики та соціального захисту населення на рівні Європейського Союзу та в Україні. Порівняння досвіду реалізації соціальної політики на рівні ЄС та в Україні дозволить нам, зокрема, вийти на визначення особливостей втілення милосердя в діяльності держави.

На думку В.В. Зінченка, «суть ідеї соціальної політики в ЄС полягає в тому, щоб не тільки допомогти тим, хто потерпає через несприятливі життєві обставини, але й створити громадянам такі умови, в яких вони матимуть змогу і за допомогою держави, і паралельно самі опікуватися власними справами і брати участь в соціальній кооперації» [91, с. 353].

Мають місце 3 основні джерела фінансування соціального захисту в країнах ЄС: 1) державні відрахування; 2) страхові внески громадян; 3) внески роботодавців. При цьому в середньому по країнах ЄС на 2-у і 3-ю групи припадає близько 60 %, на податки – близько 38 %. Однак у різних країнах ЄС ситуація відрізняється: в Данії (найбільше з усіх країн ЄС) на частку податків у фінансуванні припадає близько 62%, в Ірландії – 53,5 %. У свою чергу, в деяких країнах ЄС частка внесків громадян і роботодавців переважає над податками: Нідерланди (65,4 %), Франція (65,3 %) і Німеччина (63,2 %) [156, с. 188].

У передових економічно розвинутих країнах Заходу проведення соціальної політики залишається одним із найбільш пріоритетних завдань. Так, у країнах ОЕСР у 2013 році середня частка витрат на соціальний захист сягала 22 % ВВП, а в окремих країнах – навіть була суттєво вищою (Франція – 33 %, Данія – 30,8 %, Бельгія – 30,7 %, Фінляндія – 30,5 %, Швеція – 28,6 % тощо). Окрім цього, у структурі державних витрат у країнах ОЕСР у 2011 році соціальний захист займав у середньому 35,6 %, в окремих країнах – був суттєво вищим (Данія – 43,8 %, Німеччина – 43,3 %, Фінляндія – 43,1 %, Франція – 42,6 %, Австрія – 41,6 %, Італія – 41 % тощо) [121, с. 15-17].

Україна на сьогодні чітко не сформувала своєї моделі соціальної держави та до кінця не перейняла елементи існуючих моделей. Вважається, що наша держава використовує елементи ліберальної та соціал-демократичної моделей соціальної держави. При великій кількості видів соціальної допомоги та підтримки різних категорій населення України (особи з інвалідністю, пенсіонери, одинокі матері, малозабезпечені сім'ї, внутрішньо переміщені особи тощо) рівень останніх залишається невисоким і не може повною мірою покрити існуючі потреби індивіда. У цілому держава прагне до того, щоб кожен громадянин зміг на належному рівні забезпечувати себе та свою сім'ю, при цьому надає базові соціальні гарантії незахищеним чи соціально вразливим верствам населення. Має місце також прагнення постійно піднімати рівень мінімального рівня соціального забезпечення й водночас зменшувати суттєвий розрив у доходах населення, у такий спосіб проводячи політику соціального вирівнювання та втілюючи принцип соціальної справедливості.

Основними проблемами низького рівня соціального захисту в Україні можна визначити: кризовий стан економіки, відсутність її прогресивного розвитку; складна внутрішня та зовнішня обстановка, пов'язана з військовими діями на Сході України; недостатній рівень фінансового забезпечення соціальних гарантій та послуг; високий рівень безробіття та відсутність належних можливостей для працевлаштування населення; патерналістські настрої в українському суспільстві; спрямування діяльності уряду на боротьбу з бідністю, а не розбудову

промисловості, створення робочих місць та стимулів для реалізації людей в Україні; корумпованість державного апарату та інші.

О.В. Макарова одним із найважливіших факторів соціальної несправедливості, що має місце в Україні, називає «збереження високого рівня державного патерналізму та утриманських настроїв у суспільстві». Патерналізм постає «формою стосунків держави та суспільства, що характеризується «батьківською» опікою влади над народом та відповідними очікуваннями населення щодо державного піклування». Певною мірою прояви патерналізму притаманні кожній державі [154, с. 24]. В Україні патерналістські установки мають історичні витoki та пов'язані з більш ніж 300-літнім функціонуванням на території України «держав-опікунів»: спочатку Російської імперії, далі – Радянського Союзу.

Як слушно наголошує В.В. Зінченко, головною проблемою здійснення соціальної політики є фінансування соціальних витрат [91, с. 328]. В Україні питання соціального забезпечення та соціального захисту майже повністю знаходяться під компетенцією держави та постають як її обов'язок, фінансуються за рахунок Державного бюджету. В свою чергу, в Польщі система соціального забезпечення і соціального захисту побудована на співпраці держави та неурядових організацій на основі: по-перше, замовлення державою на основі конкурсу виконання громадськими організаціями певних соціальних проектів; по-друге, підтримки соціальних проектів громадських організацій шляхом участі в їх фінансуванні [261, с. 106].

В Україні держава переважно не підтримує реалізацію громадських проектів, спрямованих на активне сприяння в напрямку забезпечення окремих потреб населення. Останні втілюються завдяки благодійним пожертвам. Варто відзначити, що в 2015 році громадські організації України, які беруть участь у соціальній підтримці людей з обмеженими можливостями, з різних джерел отримали 6,3 млрд. грн., основну частку з яких становили надходження від благодійності (3,7 млрд. грн.). При цьому найбільше коштів було витрачено на благодійну діяльність – 1,9 млрд. грн. Усього було реалізовано понад 5,4 тис. соціальних проектів [261, с. 109].

Цікаво, що в Польщі громадяни (платники податку з доходів фізичних осіб) можуть спрямувати 1 % від своїх податків на користь обраних ними недержавних (у т.ч. благодійних) організацій, інакше цей 1 % потрапить до державного бюджету. У такий спосіб особа самостійно вирішує, куди буде спрямована частина з її податку. При цьому отримувачем цього 1 % податку може бути лише та недержавна організація, що має статус громадського блага та зареєстрована в передбаченому законодавством порядку [261, с. 105].

На сьогодні в українському суспільстві паралельно співіснують дві тенденції: з одного боку, все більше людей, спираючись на зразки західних демократичних суспільств, стають переконаними в необхідності самостійно забезпечувати та реалізовувати себе, але, з іншого боку, залишаються й настрої пострадянського мислення щодо пріоритетної ролі держави в забезпеченні людині гідного рівня життя. Серед факторів патерналізму в Україні можливо відзначити: 1) функціонує цілий комплекс державних допомог, пільг, послуг, які надаються за категорійними принципом, без урахування ступеня та факту нужденності; 2) державна соціальна допомога переважно обмежується виплатами, активні ж механізми виходу з проблемної ситуації не застосовуються; 3) розширення переліку пільгових категорій населення; 4) значна тривалість перебування громадян серед пільгових категорій населення [154, с. 29].

Таким чином, в Україні (з точки зору діяльності держави) в реалізації програм соціального забезпечення та соціального захисту спостерігаються переважно патерналістські установки, які реалізуються в наданні соціальної допомоги різним пільговим категоріям громадян та окремих соціальних проєктів. При цьому рівень фінансування залишається достатньо низьким. Видатки на соціальний захист та соціальне забезпечення складають в Україні близько 30 % місцевих бюджетів та державного бюджету [154, с. 141].

Однак найбільш суттєвим недоліком діяльності держави в соціальній сфері є те, що практично не реалізуються заходи, спрямовані на вирішення проблемної ситуації з пільговими категоріями населення (сприяння в працевлаштуванні, допомога в здійсненні підприємницької діяльності, залучення до певних проєктів та

активностей тощо). За межею бідності в Україні на сьогодні перебувають 25 % населення.

Рівень мінімальної заробітної плати в Україні з кінця грудня 2016 (1600 грн.) зріс до січня 2019 року (4173 грн.), однак все ж залишається досить низьким (близько 130 євро), зважаючи на рівень інфляції та високі ціни на товари і послуги для населення. В свою чергу, також низьким залишається прожитковий мінімум в Україні: станом на січень 2019 року він становить для працездатного населення – 2102 грн., для осіб, що втратили працездатність, – 1638 грн. Що стосується розміру пенсій (за віком) в Україні, то їх рівень також низький (станом на січень 2019 року мінімальна пенсія становить 1497 грн. (близько 47 євро), в той час як в країнах ЄС цей показник становить від 130 євро в Болгарії до 2000 євро в Норвегії.

Варто відзначити, що не всі європейські держави встановлюють рівень мінімальної заробітної плати (до прикладу, Данія, Італія, Австрія, Фінляндія, Швеція) на законодавчому рівні, однак станом на січень 2018 року в більшості країн він коливається від 261 євро в Болгарії до 1999 євро в Люксембурзі. При цьому 10 країн Європейського Союзу мають мінімальні заробітні плати до 500 євро [307].

Таким чином, українське суспільство, яке, зважаючи на складну внутрішню та зовнішню ситуацію в державі, залишається орієнтованим переважно на «виживання». Український громадянин «не відчуває тієї необхідної групової залученості до соціального, економічного та політичного життя своєї країни» [93, с. 218]. У такий спосіб відбувається процес поглиблення індивідуальних намагань забезпечити власне існування, що впливає на відповідне зниження рівня милосердя та жертвовності. При цьому за умови неефективного здійснення державою функції забезпечення гідного рівня життя населення питання прояву милосердя в суспільстві переважно лягає на свідомих та активних громадян, які не байдужі до потреб інших та готові жертвувати наявними в них ресурсами. Завдяки цьому перманентно залишаються потенційні можливості для стрімкого розвитку благодійності, волонтерської активності тощо, як це мало місце в 2014-2015 роках в Україні.

На противагу українським реаліям, в країнах Європейського Союзу, де переважно держава на належному рівні піклується про своїх громадян, а також залучає недержавні організації до різноманітних соціальних проєктів, реалізація милосердя в суспільстві постає продовження функції держави в напрямку піклування про потребуєчих. У такий спосіб суспільство також (однак у відмінний від українського варіанта) «закривається» на собі. Більше того, незважаючи на достатні соціальні стандарти та гарантії в окремих країнах Європейського Союзу, час від часу спостерігається тенденція до страйків, маніфестацій, інших суспільних рухів, які спрямовані на задоволення вимог щодо посилення існуючого рівня забезпечення населення.

В якості висновку шляхом порівняння української та європейської ситуацій можливо відзначити, що на рівні суспільства реалізації милосердя, жертвності, участі в різних соціальних проєктах українське суспільство демонструє набагато більші можливості й перспективи. Це пов'язано з проблемами, які переживає українське суспільство, викликами, які стоять перед ним, й необхідністю на них реагувати. Іншими словами, лише за наявності проблеми можливий прояв милосердя в якості «відповіді» на неї. Суспільства ж європейських країн виглядають досить «безпроблемними».

На сучасному етапі розвитку прогресивним у сфері соціального піклування держави є явище інклюзивної освіти зокрема. В її основі лежить принцип забезпечення доступу до освітніх послуг для осіб, що мають фізичні, емоційні, розумові чи сенсорні порушення в розвитку. Дана система передбачає наближення освіти до кожного члена суспільства незалежно від його фізичних чи розумових здібностей і здатностей. В Україні понад 1 млн. дітей, що потребують корекції фізичного чи розумового розвитку.

Ідеї інклюзивного навчання почали втілюватись ще в першій половині XIX ст. в Німеччині, Австрії та Франції. Задля цього були організовані спеціальні курси для підготовки педагогів для роботи з дітьми з особливими потребами. Згодом у другій половині XX ст. в Швеції та інших розвинених країнах відбувається нова «хвиля» актуалізації питання про систему інклюзивного навчання. На міжнародному рівні

принцип інклюзивної освіти був проголошений на Всесвітній конференції з освіти осіб з особливими потребами в 1994 році (Іспанія) [19, с. 6-7].

Система інклюзивної освіти дозволяє не лише залучати дітей з обмеженими можливостями в освітній процес, забезпечувати їм доступ до освіти, але соціалізувати дітей-інвалідів, створити активну поведінкову установку в дітей-інвалідів на впевнене позиціонування себе в суспільстві, змінити ставлення сучасного суспільства до осіб з обмеженими можливостями [298, с. 56].

Інклюзивне навчання може здійснюватися за однією з форм:

1) повна інтеграція – за цією формою дітей із психологічною готовністю до спільного навчання зі здоровими однолітками та рівнем психофізичного розвитку, що відповідає віковій нормі по 1-3 особи включають до звичайних класів (груп) загальноосвітнього (дошкільного) навчального закладу; при цьому вони мають одержувати корекційну допомогу за місцем навчання і проживання;

2) комбінована інтеграція, за якої дітей із близьким до норми рівнем психофізичного розвитку по 1-3 особи включають до звичайних класів (груп) загальноосвітнього (дошкільного) навчального закладу; у процесі навчання вони постійно одержують допомогу вчителя-дефектолога (асистента вчителя);

3) часткова інтеграція, за якої дітей з особливостями психофізичного розвитку, які неспроможні разом зі здоровими однолітками оволодіти освітнім стандартом, включають до загальноосвітніх класів (груп) по 1-3 особи лише на частину дня;

4) тимчасова інтеграція, за якої дітей з особливостями психофізичного розвитку об'єднують зі здоровими однолітками 2-4 рази на місяць для проведення спільних виховних заходів.

При цьому повна і комбінована форми інтеграції прийнятні для дітей із високим рівнем психофізичного й мовленнєвого розвитку, а часткова та тимчасова – з нижчим рівнем розвитку, зокрема, і з його порушеннями [161, с. 130].

У контексті історичного розвитку можливо вести мову про дві основні форми соціальної «адаптації» дітей з особливими потребами: 1) медична, яка передбачала, що такі діти є хворими та повинні лікуватися й розвиватися в спеціальних закладах, що для них створені, тобто ізольовано від інших членів суспільства; 2) соціальна

модель «включення», яка має на меті активну інтеграцію дітей з особливими потребами до навчального процесу на рівні з іншими дітьми, що не мають вад у фізичному чи розумовому розвитку.

З даних моделей на сучасному етапі розвитку розвинені країни застосовують саме соціальну, що постає, на наше переконання, втіленням милосердності в суспільстві. За цієї моделі відбувається свого роду «реабілітація» статусу дітей з особливими потребами, які до того вважались «менш вартісними». Завдяки цьому відбувається ствердження їх гідності, прав та можливостей у розвитку, незалежно від їх природних здатностей. У такий спосіб забезпечується реалізація гуманності та рівного ставлення до таких дітей. Цілком слушно вважається, що «іншість» дітей з особливими потребами не робить їх «менш вартісними» та не є підставою для приниження чи маргінального ставлення до них. Милосердя прагне ствердити природне в людині, ствердити її гідність. У зв'язку з цим, держава разом із громадським сектором беруть на себе обов'язок щодо надання можливостей для розвитку дітей з особливими потребами, зокрема, для їх участі в освітньо-виховному процесі нарівні з іншими дітьми, що не мають природних вад. Здобуття такими особами освіти дозволить їм у подальшому розвиватися та реалізовувати свої прагнення в суспільстві, а включеність у соціальне середовище – відчувати себе «своїм» у суспільстві, а не «чужим» та відділеним.

Висновки до 3 розділу

Таким чином, становище моральних та духовних цінностей за сучасних процесів глобалізації залишається достатньо хитким. Крізь призму глобалізму утверджується розвиток економічного фактору суспільної практики, капіталізму, що посилює залежність людини від виробників товарів і послуг, перетворюючи її на споживача. Місце милосердя в контексті глобалізаційної епохи може бути пов'язане з розвитком глобальної етики, зокрема, цінностями прав людини, солідарності, взаємодії міжнародного співтовариства задля розв'язання сучасних проблем людства. Активна діяльність міжнародних волонтерських та інших гуманітарних

організацій свідчить про цінність милосердя в суспільстві, необхідність його утверджувати. Милосердя постає внутрішнім мотивом, що базується на співчутті, жертвності та діяльній участі в потребах інших.

У контексті суспільного оптимуму автор розглянув найбільш гострі на сучасному етапі розвитку проблеми суспільства крізь призму феномену милосердя: суспільство масового споживання, проблема біженців, аборти та евтаназія. Завдяки милосердю можливим є вихід людини за межі власного егоїзму та задоволення своїх потреб. Милосердя дозволяє трансформувати мислення людини із замкненого на собі до мислення в контексті людства (його виживання та гармонійного розвитку). У цьому напрямку необхідно утверджувати в суспільстві світогляд «етичного» споживання, протидіяти його «омасовленню» та боротьбі з пропагандою масових цінностей та пріоритетів, активно залучати інститути громадянського суспільства в напрямку аналізу сучасної «культури» споживання, інформування суспільства про ризики та загрози «споживацтва», пропагування активної та свідомої позиції індивідів на ринку товарів і послуг, зміни мислення в напрямку до потреб іншого, зміцнення солідарності та співпраці в суспільстві. Проблема біженців у світовому та європейському масштабах стає певним «тестом» на милосердя, серйозним викликом для держави й суспільства. Щодо ситуації з біженцями в ЄС, то, з одного боку, можна спостерігати намагання європейських держав інтегрувати біженців у своїй громадах, проте, з іншого боку, спостерігається в багатьох випадках «небажання» біженців інтегруватися в нове для них суспільство на принципах мирного співжиття та взаєморозуміння. Суттєвою проблемою є відсутність на рівні ЄС спільної узгодженої політики щодо біженців, координації дій, стратегії бачення ситуації, зокрема, справедливого розподілу квот щодо перебування біженців на території держав ЄС. Важливим є як забезпечення найнеобхідніших потреб біженців (їжі, одягу, житла тощо), так і взаємодія з новоприбулими мігрантами та вжиття заходів до їх соціальної інтеграції на певних базових принципах: поваги до гідності людини, солідарності, толерантності та інших, а також здійснення виховного впливу щодо біженців в аспекті забезпечення мирного співжиття їх з приймаючими громадами. Суспільні резонанси щодо абортів та евтаназії викликані утвердженням

індивідуалізму та принципів ліберальної етики в суспільстві, що базується на свободі людини (право вибору) та її правах. Милосердя тут спрямоване на утвердження і захист життя як фундаментальної цінності, усвідомлення людиною відповідальності за життя, яке нею дається, а також неможливість втручатися в природний розвиток живого на Землі. Евтаназія як смерть без страждань постає одним із способів убивства, а тому суперечить утвердженню цінності життя й, відповідно, милосердю, а також положенню про страждання як невід'ємної частини людського життя. У контексті евтаназії милосердя прагне як утвердити життя як цінність, так і полегшити страждання людини, співчувати та підтримувати її в складний період життя. В останньому випадку прикладом турботи про безнадійно хворих і страждаючих постають заклади паліативної та хоспісної допомоги як прояв відповідальності суспільства за кожного індивіда.

Фактор милосердності в системі соціальної політики держави найбільшою мірою виражений саме за солідарної моделі соціальної держави, адже тут досягається максимальний рівень кооперації та інтеграції різних ланок суспільства з метою забезпечення добробуту всього населення. При цьому провідну роль відіграє саме держава як свого роду «гарант» утілення основних засад соціальної політики. У контексті ідей соціальної справедливості саме комунітаризм дозволяє втілювати ідеї милосердності в суспільстві на практиці, однак держава не повинна встановлювати в якості обов'язкової певну лінію поведінки індивідів у суспільстві, а може лише рекомендувати певні моральні установки, заохочуючи до солідарності, жертвовності, допомоги ближнім тощо. Українське суспільство на сьогодні багато в чому залишається в парадигмі пострадянського мислення щодо пріоритетної ролі держави в забезпеченні людині гідного рівня життя. У свою чергу, держава активно реалізовує ідеї патерналізму в соціальній політиці, не залучаючи до соціальних проектів інститути громадянського суспільства. При цьому також для українського суспільства, що залишається орієнтованим переважно на «виживання», фактор милосердя реалізовується в діяльності свідомих та активних громадян, які не байдужі до потреб інших та готові жертвувати наявними в них ресурсами. На рівні реалізації милосердності, жертвовності, участі в різних соціальних проектах

українське суспільство демонструє набагато більші можливості й перспективи, аніж сучасні західні (як «безпроблемні»), адже, перебуваючи в кризовому становищі перед викликами, повинне на них реагувати. У рамках інклюзивної освіти фактор милосердя втілений завдяки «реабілітації» статусу дітей з особливими потребами, які до того вважались «меншовартісними», ствердженню їх гідності, прав та можливостей у розвитку, незалежно від їх природних здатностей, включеності до соціального середовища для подолання відчуженості в суспільстві.

ВИСНОВКИ

Таким чином, у результаті проведеного дослідження автор прийшов до наступних висновків.

1. Визначено, що в традиціях давньокитайської та античної філософії милосердя отримує духовне та моральне підґрунтя для свого формування: людинолюбство – «жень» (Конфуцій), всезагальна любов (Мо-Цзи), жертвна любов – агапе, моральні чесноти та прагнення до щастя (Аристотель), благодіяння (Сенека). В основі середньовічного розуміння милосердя – християнські цінності й ідеали, що ґрунтуються на любові (до Бога та до ближнього). У німецькій класичній філософії розуміння феномена милосердя базується на почутті морального обов'язку та пов'язане із моральним законом (категоричним імперативом) (І. Кант); на заповіді любові до ближнього (І. Кант та Г.В.Ф. Гегель); на почутті любові (діяльності чуттєвого серця); а сама сутність людини пов'язується зі здатністю до співчуття та діяльною участю в щасті іншого (Л. Фейєрбах). Ф. Ніцше розглядає феномени співчутливості та милосердя як прояви «моралі рабів», слабких, натомість «мораль панів» пов'язує з етикою любові до дальнього (воля до влади як головний інстинкт права сильного). Милосердя у світлі російської релігійної філософії (В. Соловйов, М. Бердяєв, Ф.Достоевський, Л. Толстой, П. Флоренський, С. Франк, М. Лосський) базується на християнській чесноті любові (до Бога та до ближнього), постає як обов'язок віруючого, звернений до іншого, як ствердження індивідуальності (гідності) кожного та з'єднання у божественному. В західній філософській думці ХХ ст. феномен милосердя постає похідним від любові як свого духовного підґрунтя. Остання ж розглядається як одна з фундаментальних цінностей, що має джерелом Бога (М. Шелер); надактуальна ціннісна відповідь (Д. фон Гільдебранд); відповідальне взаємне, турботливе, міжособистісне ставлення, що спрямоване до Бога (М. Бубер); дія (прояв активності людини), «мистецтво» та братська любов (Е. Фромм); форма буття (для іншого) (Е. Муньє); емоційний стан та діяльність, спрямовані на іншого (Х. Ортега-і-Гассет); прояв відповідальності за все живе (А. Швейцер); утвердження самого себе та іншого в свободі (Ж.-П. Сартр);

дар, благодатна любов, що походить від Бога та має на меті його осягнення, вищий прояв любові (К.С. Льюїс). У контексті суспільно-прикладних досліджень неомарксизму та постмарксизму феномен милосердя стає фактором активної участі індивідів у формуванні громадянських асоціацій для здійснення перетворень і якісних змін у суспільстві.

2. У межах питання структурно-функціональних особливостей феномена милосердя окреслено світський та релігійний його виміри, що різняться підставами прояву милосердя за незмінності змістового наповнення. Релігійний вимір милосердя ґрунтується на розумінні його як прояву Божої благодаті, благочестя, а світський – як суспільно значимого інституту, прояву доброї волі людини. Обидва виміри милосердя передбачають індивідуальний та колективний рівні даного феномена, подібну структуру – суб'єкт (індивідуальний та колективний), мотивація (мотиви та мета), акт (дія, вчинок (матеріальний) і слово, молитва, співчуття (нематеріальний), об'єкт (людина та все живе загалом (принцип ненасильства); однаково визначають його функції – інтегративну, ціннісну практичну, заохочувальну, функцію «соціального вирівнювання».

3. Простежено, що милосердя як аксіологічний феномен є індивідуальною та суспільною цінністю, в основі якої – утвердження гармонійних відносин між людьми та їх інтеграція, яка сягає самої глибинної сутності життя, стверджує цінність та гідність іншого, передбачає діяльнісну поведінку на благо іншого на основі співчуття, жертвовності тощо. В західній культурі милосердя сприймається не як моральний імператив, а як вибір людини, прояв її дбайливого і доброзичливого ставлення до інших; його об'єктом є людина. Суспільна практика милосердя втілюється в діяльності благодійних, волонтерських та інших гуманітарних організацій та базується на поєднанні індивідуальної та суспільної користі. У свою чергу, в східній парадигмі мислення милосердя розглядається як невід'ємний атрибут людського буття, а його об'єкт – усе живе, а не лише людина. Милосердя потребує до певної міри кооперації, але не інституціоналізації. Сучасна суспільна практика милосердя базується на утилітаристському підході, є прагматичною за

своїм змістом, адже передбачає раціональне обґрунтування, вибудовування цілей, формування інституцій тощо.

4. Обґрунтовано, що милосердя постає важливим інтегративним чинником, на підставі якого формується суспільна «єдність». Милосердя має духовно-ціннісне підґрунтя та є проявом солідарності з іншими, жертвності на користь іншого, певною мірою долає аспект «суспільності», адже здійснюється щодо «ближнього». На сучасному етапі розвитку милосердя втілюється в діяльності благодійних, волонтерських та інших гуманітарних організацій міжнародного та національного рівня. Діяльність останніх активно підтримується державою (зокрема на Заході), що слугує відповіддю на виклики, які постають перед суспільством, а також значним фактором єднання суспільства.

5. Визначено спільні характеристики феномена милосердя у світлі різних релігійних парадигм (буддизму, іудаїзму, християнства, ісламу): позиціонування співчуття іншому як морального обов'язку; наявність уявлення про милостивість Бога та поєднання милосердя зі справедливістю Бога; утвердження явища милостині; розкриття змісту милосердної поведінки. Зв'язок між розумінням феномена милосердя в християнстві та в інших релігійних традиціях простежується в моральному імперативі співчуття (буддизм); в уявленнях про милостивість Бога та співвіднесеності милосердя і справедливості Бога (іслам та іудаїзм); в наявності явища милостині (іслам та іудаїзм); у змісті милосердної поведінки (іудаїзм).

6. Визначено, що становище моральних та духовних цінностей у соціумі за сучасних процесів глобалізації залишається досить хитким. З позиції глобалізму утверджується розвиток економічного чинника суспільної практики, капіталізму, що посилює залежність людини від виробників товарів і послуг, перетворюючи її на споживача. Місце милосердя в системі ціннісної орієнтації сучасної людини в контексті глобалізаційної епохи може бути пов'язане з вагомістю і значущістю її прав, солідарності, взаємодії міжнародного співтовариства задля розв'язання сучасних проблем людства. Активна діяльність міжнародних волонтерських та інших гуманітарних організацій свідчить про потребу і важливість милосердя в суспільстві, необхідність його утвердження і виховання, адже милосердя є

внутрішнім мотивом, що базується на співчутті, жертвності та діяльній участі в потребах інших.

7. З'ясовано, що в контексті досягнення мети суспільного оптимуму милосердя дозволяє людині виходити за межі власного егоїзму та задоволення своїх потреб, трансформувати мислення із замкненого на собі в мислення універсальними категоріями (виживання, гармонійного розвитку людства). У цьому сенсі наголошено на необхідності утверджувати в суспільстві світогляд «етичного» споживання і протидіяти його «омасовленню»; на необхідності боротися з пропагандою масових цінностей та пріоритетів, активно залучати інститути громадянського суспільства до аналізу сучасної «культури» споживання, до інформування суспільства про ризики та загрози «споживацтва», до пропагування активної та свідомої позиції індивідів на ринку товарів і послуг.

Проблема біженців у світовому та європейському масштабах стає певним «тестом» на милосердя, викликом для держави й суспільства. Слід забезпечувати як найнеобхідніші потреби біженців, так і вживати заходів до їх соціальної інтеграції на принципах поваги до гідності людини, солідарності, толерантності, здійснювати виховний вплив на біженців з метою забезпечення мирного співіснування їх із приймаючими громадами.

Крізь призму проблем абортів та евтаназії милосердя постає потенційним засобом утвердження і захисту життя як фундаментальної цінності через усвідомлення людиною відповідальності за життя, через полегшення страждання іншому, співчуття та підтримку людини, а також через розуміння неможливості втручання в природний розвиток живого на Землі. Прикладом турботи про безнадійно хворих і страждених стають заклади паліативної та хоспісної допомоги як прояв відповідальності суспільства за кожного індивіда.

8. Доведено, що фактор милосердя в системі соціальної політики держави найповніше виражений саме за солідарної моделі соціальної держави, адже тут досягається максимальний рівень кооперації та інтеграції різних ланок суспільства з метою забезпечення добробуту всього населення. При цьому провідну роль відіграє саме держава як «гарант» утілення основних засад соціальної політики. Українська

держава активно реалізовує ідеї патерналізму в соціальній політиці, не залучаючи до соціальних проектів інститути громадянського суспільства. Для українського суспільства, що залишається орієнтованим переважно на «виживання», фактор милосердя реалізовується в діяльності свідомих та активних громадян, що не байдужі до потреб інших, готові жертвувати наявними в них ресурсами. Реалізація милосердя, жертвовності, участі в різних соціальних проектах в українському суспільстві отримує більше можливостей і перспектив, ніж у сучасних західних суспільствах (як «безпроблемних»), оскільки в ньому поглиблюється кризовий стан і зростає чисельність викликів, на які потрібно реагувати. У межах інклюзивної освіти фактор милосердя втілений завдяки «реабілітації» статусу дітей з особливими потребами, які до цього часу вважалися «меншовартісними»; завдяки утвердженню їх гідності, прав та можливостей розвиватися, не залежно від їх природних здатностей, і включеності до соціального середовища для подолання відчуженості в суспільстві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абд ар-Рахман ан-Насир ас-Сади. Радость сердец благочестивых. М.: «Благотворительный Фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002. 359 с.
2. Аболіна Т.Г., Нападиста В.Г., Рихліцька О.Д. Прикладна етика. Навч. посіб. / За наук. ред. Панченко В.І. К.: «Центр учбової літератури», 2012. 392 с.
3. Аборти: чому Церква проти вбивства дітей URL: <http://credo.pro/2010/02/13757>
4. Абрашитова И.В. Феномен ресентимента в философии Фридриха Ницше: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.05. Саранск, 2006. 21 с.
5. Аль-Газали М. Нравственность мусульманина / Пер. с араб. А.И. Рустамова. К.: Ансар Фаундейшн, 2003. 364 с.
6. Антипова Н.Д. Аборт как этическая проблема: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.05. М., 2005. 26 с.
7. Апресян Р.Г. Альтруизм. *Этика: энциклопедический словарь* / под ред. Р.Г.Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 21–22.
8. Апресян Р.Г. Дилеммы благотворительности. *Общественные науки и современность*. 1997. № 6. С. 56–67.
9. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. 353 с.
10. Апресян Р.Г. Милосердие. *Этика: энциклопедический словарь* / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 262–264.
11. Апресян Р.Г. О появлении понятия «золотое правило». *Этическая мысль*. 2007. Вып. 8. С. 194–212.
12. Апресян Р.Г. Слова любви: eros, philia, agape. *Философия и культура*. 2012. № 8. С. 27–40.
13. Апресян Р.Г. Социальная активность личности: нравственные измерения. *Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения*. М.: Политиздат, 1988. С. 118–135.
14. Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов. *Вопросы философии*. – 2001. – № 3. URL:

http://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Talion_zol_prav.html (дата звернення 17.12.2016).

15. Апресян Р.Г. Филантропия: милостыня или социальная инженерия. *Общественные науки и современность*. 1998. № 5. С. 51–60.

16. Ардашова Ю.И. Нравственные ценности общества и милосердие. *Вестник ЧимГУ*. 2007. № 2. С. 152–155.

17. Аристотель. Никомахова етика. *Сочинения: В 4-х тт.* Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.

18. Арцишевський Р.А., Баглик А.І. Антропологічний статус людського ембріона в аспекті проблеми абортів. *Молодий вчений*. 2015. № 8. Ч. 1. С. 88–90.

19. Ашиток Н. Проблеми інклюзивної освіти в Україні. *Людинознавчі студії. Педагогіка*. 2015. Вип. 1. С. 4–11.

20. Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: Экзистенциальная аксиология истории: монография. Астрахань, 2004. 279 с.

21. Баева Л.В. Экзистенциальная природа ценностей: дисс. д-ра филос. наук; спец.: 09.00.13. Волгоград, 2004. 350 с.

22. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. М.: Издательство «Весь Мир», 2004. 188 с.

23. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. 390 с.

24. Бахтин М.М. К философии поступка. URL: <http://www.magister.konvent.ru/lib/ELIB/bahti001/index.htm>

25. Бежук О.М. Благодійна діяльність самаритянської секції Українського Горожанського Комітету у Львові. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Держава та армія*. 2011. № 693. С. 142–147.

26. Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А. Григорьева и В.Седельника. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.

27. Белов В.Г. Социальное государство и гражданское общество. *Ценности и смыслы*. 2009. № 3. С. 16–27.

28. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: YMCA-PRESS, 1931. 318 с.

29. Березина Е.М. Альтруизм и милосердие. *Гуманитарные и социальные науки*. 2011. № 4. С. 62–68.
30. Березина Е.М. Идея милосердия в религиозной морали. *Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова*. 2010. № 4. С. 19–23.
31. Березина Е.М. Милосердие и справедливость: сопряженность смыслов. *Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология*. 2012. Вып. 25. С. 108–113.
32. Березина Е.М. Светское и религиозное измерения милосердия. *Вестник Пермского научного центра*. 2012. № 2. С. 49–55.
33. Берестовская Д.С. Диалог культур: Восток и Запад. *Мыслители XX века о культуре: монография*. Симферополь: ИТ «Ариал», 2010. С. 126–139.
34. Бігун Р.В. Альтруїзм та милосердя як цінності та чинники людинолюбства. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 102. С. 197–201.
35. Біженці призвели до збільшення випадків насильства в Німеччині – дослідження. URL: <http://www.dw.com/uk/біженці-призвели-до-збільшення-випадків-насильства-в-німеччині-дослідження/a-42008322> (дата звернення 03.02.2017).
36. Блаженный Августин. Исповедь. *Творения в 4-х тт.* Т. 1. СПб: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 469–741.
37. Блаженный Августин. О Граде Божиим. Главы I–XIII. *Творения в 4-х тт.* Т.3. СПб: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. 595 с.
38. Блаженный Августин. О Граде Божиим. Главы XIV–XXII. *Творения в 4-х тт.* Т. 4. СПб: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. 587 с.
39. Богомякова Е.С. Эвтаназия как социальная проблема: стратегии проблематизации и депроблематизации. *Журнал исследований социальной политики*. 2010. Т. 8. № 1. С. 33–52.
40. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006. URL: https://royallib.com/book/bodriyyar_gan/obshchestvo_potrebleniya.html (дата звернення 13.05.2017).

41. Бокова И. Новый гуманизм в XXI веке URL: http://www.unesco.org/new/fr/unesco/about-us/who-we-are/directorgeneral/news-singleview/news/a_new_humanism_for_the_21st_century/ (дата звернення 13.05.2017).
42. Большова Н.Н. Ответ ЕС на «кризис с беженцами» 2015 г. и перспективы общей миграционной политики ЕС. *Ежегодник Института международных исследований*. 2016. Вып. 1. С. 19–33.
43. Борзова Е.П. Восток и Запад: сравнительный анализ культур. *Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры*. 2010. Т. 190. С.282–311.
44. Борзых С.В. Понятие глобализации: новое прочтение. *Век глобализации*. 2011. № 2. С. 18–31.
45. Брылина И.В. Отражение социально-нравственного феномена любви в истории мировой философской мысли. *Известия Томского политехнического университета. Серия: Философия, социология и культурология*. 2008. Т. 312. № 6. С.172–179.
46. Бурмистров С.Л. Антропология американского прагматизма. *Человек*. 2011. № 4. С. 104–115.
47. Быков А.В. Альтруизм в социологической теории: интегративный подход: автореф. дисс. канд. социол. наук; спец.: 22.00.01. М., 2015. 26 с.
48. Васильев В.В. Проблематика ценностных ориентаций в компаративистике России, Запада и Востока: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.11. СПб., 2006. 21 с.
49. Вегас Х.М. Основы христианской этики. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2007. 171 с.
50. Ведерникова В.Г. Гуманитарные проблемы обустройства социального пространства: философия хосписа: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.11. Пермь, 2010. 31 с.
51. Вербецька Т.О. Ціннісні преференції в соціологічному дискурсі. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*. 2015. Вип. 65-66. С. 56–64.

52. Виссенбург М. Либерализм и природа. *Политическая наука*. 2010. № 2. С.88–108.
53. Вишнівська Н.В. Поняття милосердя і його виховання у дітей. *Вісник педагогіки і психології: зб. наук. праць*. 2010. Вип. 4. URL: http://www.psyh.kiev.ua/Вишнівська_Н.В._Поняття_милосердя_і_його_виховання_у_дітей (дата звернення 20.12.2016).
54. Войтыла К. (Иоанн Павел II). Личность и поступок. М.: Изд-во Францисканцев, 2003. URL: <http://agnuz.info/app/webroot/library/157/236/index.htm> (дата звернення 10.04.2017).
55. Вольф О.О. Роль глобальних, субрегіональних, національних інституцій громадянського суспільства у гуманізації політики щодо невиліковно хворих у деяких країнах світу та Україні. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Політологія. Соціологія. Право*. 2012. № 1. С. 94–102.
56. ВООЗ: за рік відбувається 25 мільйонів «підпільних» абортів. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/2314736-vooz-za-rik-vidbuvaetsa-25-miljoniv-pidpilnih-abortiv.html> (дата звернення 17.05.2017).
57. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. *Этика преображенного Эроса*. М.: Республика, 1994. С. 153–350.
58. Вышеславцев Б.П. Достоевский о любви и бессмертии. *Русский Эрос, или Философия любви в России* / сост. В.П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991. С. 364–376.
59. Гаджиев Р.С. О глобализации и глобализме. *Философия и социальные науки*. 2014. № 2. С. 43–46.
60. Гайденко П.П. Нравственная природа человека в европейской традиции XIX-XX вв. *Этическая мысль*. М., 2000. С. 88–106.
61. Ганзуленко В.П. Соціальне служіння Римо-католицької церкви на півдні України у 20-30 рр. XX ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Релігієзнавство*. 2016. Вип. 1. С. 12–23.
62. Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. 708 с.

63. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. *Философия религии в 2 тт.* Т. 1. / отв. ред. А.В. Гулыга. М.: Мысль, 1975. С. 205–530.
64. Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. / пер. с нем. А.И. Смирнова. СПб.: Алетейя, 1999. 629 с.
65. Гильдебранд Д. фон. Этика. / пер. с нем. А.И. Смирнова. СПб.: Алетейя, 2001. 570 с.
66. Глухман В. Идея человеколюбия в этике Дэвида Юма. *Этическая мысль.* 2012. Вып. 12. С. 245–258.
67. Гоян И.Н., Дойчик М.В. Милосердие как проявление достоинства личности. *Социальное воспитание.* 2014. № 2. С. 37–45.
68. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. М.: Гардарики, 2000. 472 с.
69. Далай-Лама XIV. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла. К., М., СПб.: София, 2003. 208 с.
70. Далай-Лама XIV. Открытое сердце. М.: София, 2006. 176 с.
71. Далай-Лама XIV. Сострадательная жизнь. М.: София, 2004. 144 с.
72. Данилюк К.В. Сучасний зарубіжний досвід застосування організаційного механізму державного управління паліативною та хоспісною допомогою. *Вісник НАДУ при Президентіві України.* 2017. № 2. С. 79–86.
73. Датта Д. Философия Махатмы Ганди / пер. с англ. А.В. Радугина. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1959. 146 с.
74. Дейч М.Є. Благодійність як прояв соціальної відповідальності: стан і перспективи розвитку. *Соціально-трудова відносина: теорія та практика.* 2014. № 1. С. 137–142.
75. Декларація щодо медичного абортів від 01.08.1970 року. URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/990_009 (дата звернення 20.05.2017).
76. Демина С.С. Представления Цицерона о любви. *ΣΧΟΛΗ.* 2016. Вып. 10. С.521–526.
77. Денисов А.А. Принципы моральной регуляции общества в либеральной и традиционной этике. *Омский научный вестник.* 2006. № 2. С. 35–41.

78. Дмитриева М.Г. Социально-философский анализ влияния благотворительности на процесс становления личностной идентичности: дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.11. СПб., 2016. 181 с.
79. Дмитрієнко М., Ясь О. Благодійність як атрибут громадянського суспільства: історія і сучасність. *Розбудова держави*. 1994. № 6. С. 37–44.
80. Договір про Європейський Союз від 07.02.1992 року. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/994_029
81. Дягилева М.В. Концепция освобождения через любовь Артура Шопенгауэра. *Культура. Духовность. Общество*. 2016. № 27. С. 123–127.
82. Енцикліка Папи Бенедикта XVI «Deus Caritas est» (2005 р.). URL: <http://www.ofm.org.ua/library/entsyklika-deus-caritas-est.html> (дата звернення 20.12.2016).
83. Енцикліка Папи Івана Павла II «Сяйво істини» (1993 р.). URL: <http://catholicnews.org.ua/enciklika-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syaivo-istini> (дата звернення 21.12.2016).
84. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2004. 256 с.
85. Житник М.М. Благодійність у соціально-філософській ретроспективі та перспективі. *Вісник НТУУ «КПІ»*. Серія: Філософія. Психологія. Педагогіка. 2015. Вип. 2. С. 43–49.
86. Жукова Е.В., Калягин А.Н. Блаженная Мать Тереза Калькуттская – международный идеал сестры милосердия. *Альманах сестринского дела (Иркутск)*. 2011. № 3-4. С. 4–8.
87. Загальнонаціональне дослідження «Волонтерство в Україні». – К., 2015. URL: <http://www.un.org.ua/images/volunteer.pdf> (дата звернення 10.10.2017).
88. Запорожченко А.А. Эвтаназия и близкие к ней формы ухода из жизни: сравнительный аспект. *Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Юридические науки*. 2013. Т. 26. № 2-2. С. 98–107.
89. Зенин К.В. Идеал любви в творчестве Ф.М. Достоевского. *Вестник РГГУ*. 2010. № 13. С. 209–219.

90. Зинченко В.В. Неомарксизм и трансформационно-ценностные перспективы левого идейно-политического дискурса в глобализированной современности. *Научно-исследовательские публикации*. 2013. № 2. С. 5–37.
91. Зінченко В.В. Громадянське суспільство: шляхи, форми та перспективи (соціально-філософські ідеї і політико-правові тенденції сучасності). К.: КАРПУК; МАУП, 2007. 468 с.
92. Зінченко В.В. Політичні ідеї постмарксистів / *Політична думка ХХ – початку ХХІ століть: методологічний і доктринальний підходи: у 2-х тт.* Львів: «Новий Світ-2000», 2016. Т. 1. С. 280–326.
93. Зінченко В.В. Соціальна політика як фактор громадянського суспільства і національної безпеки України. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2009. Вип. 38. С. 213–221.
94. Зленко Н.М. Соціально-філософський аналіз теорії суспільства споживання. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2014. № 1. С. 76–83.
95. Золотые люди: как устроена жизнь в Золотом храме Амритсара. *Вокруг света*. 2018. № 1. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/article/284370/> (дата звернення 17.05.2017).
96. Ивченко И.А. Эвтаназия как общественный феномен: социально-философский анализ: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.11. М., 2009. 26с.
97. Ильин А.Н. Деконсолидация и деполитизация, характерные для общества потребления. *Социологический журнал*. 2014. № 3. С. 101–115.
98. Ильин А.Н. Культура общества массового потребления: критическое осмысление: монография. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2014. 208 с.
99. Ильин А.Н. Парадоксы общества потребления. *Вестник Московского ун-та. Серия: Социология и политология*. 2016. № 1. С. 23–43.
100. Ильин Е.П. Мотивация и мотивы. СПб.: Питер, 2004. 509 с.
101. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925. URL: http://odinblago.ru/zlu_siloi
102. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. 950 с.

103. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.
104. Исмаилов Н.О. Глобализация в свете концепции справедливости. *Общество: философия, история, культура*. 2015. № 6. С. 16–20.
105. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. К.: Лібра, 2001. 400 с.
106. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. 205 с.
107. Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация: монография. М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2011. 236 с.
108. Канарш Г.Ю. Социальное государство: исторический генезис и современные модели. *Знание. Понимание. Умение*. 2018. № 1. С. 128–142.
109. Кант И. Метафизика нравов. *Сочинения в 6 тт.* Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С.107–438.
110. Кант И. Основы метафизики нравственности. *Сочинения в 6 тт.* Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 219–310.
111. Капинус О.С. Эвтаназия как социально-правовое явление (уголовно-правовые проблемы): автореф. дисс. д-ра юрид. наук; спец.: 12.00.08. М., 2006. 58 с.
112. Капустина А.М. Идея милосердия в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века. *Вестник Белгородского университета потребительской кооперации*. 2006. № 4. С. 329–331.
113. Качур І.В., Полонська К.О. Біоетичні проблеми: аналіз громадської думки щодо легалізації евтаназії в Україні. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 1. С. 147–152.
114. Квашнин Ю., Кузнецов А., Трофимова О., Четверикова А. Миграционный кризис в ЕС: национальные ответы на общий вызов. *Мировая экономика и международные отношения*. 2017. Т. 61. № 1. С. 97–107.
115. Кількість заяв щодо нападів у Кельні в новорічну ніч перевищила 500. URL: <http://www.dw.com/uk/кількість-заяв-щодо-нападів-у-кельні-в-новорічну-ніч-перевищила-500/a-18970234> (дата звернення 15.09.2017).

116. Кирьякова А.В. Теория ценностей – методологический базис аксиологии образования. *Аксиология и инноватика образования: электр. науч. издание*. 2010. №1. URL: <http://www.orenport.ru/axiology/docs/3/3.pdf> (дата звернення 05.11.2016).
117. Классическая буддийская философия. / Авт. кол.: В.И. Рудой, Е.П.Островская, Т.В. Ермакова. СПб: Издательство «Лань», 1999. 544 с.
118. Ковалева С.В. Идея любви в творчестве Платона и смысл ее реализации. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена. Общественные и гуманитарные науки*. 2007. № 8. С. 14–20
119. Ковальчук Ю. Любовь до Бога як творчий шлях особистості у філософії любові Миколи Бердяєва. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2015. Вип. 4. С. 79–83.
120. Ковальчук Ю. Трактуння любові як «воскресіння в іншому» у філософських рефлексіях Мігеля до Унамуно. *Проблеми гуманітарних наук. Філософія*. 2015. Вип. 35. С. 34–41.
121. Колот А.М., Герасименко О.А. Соціальна держава: генезис та перспективи розвитку. *Соціально-трудова відносина: теорія та практика*. 2017. №1. С. 8–36.
122. Компендіум соціальної доктрини Церкви. К.: Кайрос, 2008. 549 с.
123. Кон И.С. Психология доброго поступка. *Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения*. М.: Политиздат, 1988. С. 46–60.
124. Конвенція про статус біженців від 28.07.1951 року. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_011 (дата звернення 17.05.2017).
125. Кон-Шербок Д., Кон-Шербок Л. Иудаизм и христианство. Словарь / пер. с англ. Ю. Табак. М.: Гендальф, 1995. 280 с.
126. Коос С. Объясняя этическое потребительское поведение в Европе (эмпирические данные по 19 странам). *Экономическая социология*. 2009. Т. 10. № 2. С. 76–97.
127. Кормилицина О.В. К вопросу о гуманистическом смысле милосердия. *Научный вестник МГТУ ГА. Серия: История, философия, социология*. 2006. № 101. С. 171–173.

128. Корнієвський О.А., Горелов Д.М. Український волонтерський рух у контексті світового досвіду. *Стратегічні пріоритети*. 2015. № 1. С. 95–100.
129. Костылева Т.А. Категории социального служения и основные понятия, связанные с ним. *Омский научный вестник*. 2013. № 3. С. 89–92.
130. Кохановська М. Цінність людського життя у філософсько-богословській спадщині Папи Івана Павла II. *Вісник Львівського університету. Серія філософська*. 2010. Вип. 13. С. 126–133.
131. Кочеткова Л.Н. Социальное государство: философский анализ сущности. *Личность. Культура. Общество*. 2009. Вып. 1. С. 169–175.
132. Крапівіна Г.О. Світовий волонтерський рух: стан і статус. *Вісник економічної науки України*. 2012. № 1. С. 73–76.
133. Краснодемська І. Волонтерська діяльність українців Північної Америки в умовах російської агресії 2014-2016 рр. *Українознавство*. 2016. № 4. С. 122–135.
134. Кропоткин П.А. Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. / Предисл. А.Ю. Федорова; Вступ. ст. М.И. Гольдсмит. М.: Книжный дом «Либроком», 2011.
135. Кулініченко В., Вековшиніна С. Життя та смерть в контексті біоетики. *Дух і літера*. 2002. № 11-12. С. 236–245.
136. Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 320 с.
137. Кумахова Л.М. Условия осмысления сущностного понятия милосердия как общечеловеческой ценности. *Психология и педагогика: методика и проблемы практического применения*. 2015. № 47. С. 75–80.
138. Куреных К.А. Трактовка рационального эгоизма в этике А. Рэнд. *Социум и власть*. 2017. № 4. С. 122–126.
139. Левит Л.З., Шевалдышева Е.В. Эгоизм и альтруизм: «антагонисты» или «братья»? *Вестник Челябинского государственного университета. Образование и здравоохранение*. 2014. № 4. С. 62–78.
140. Левкулич В.В. Образ людини як детермінанта дискурсу справедливості. *Versus*. 2016. № 1. С. 19–23.

141. Левкулич В.В. Справедливість як соціокультурний феномен: монографія. Ужгород: Видавничий дім «Гельветика», 2018. 480 с.
142. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. М.: Владимир Даль, 2001. 336 с.
143. Логунова Е.Г. К вопросу о двух концепциях феномена милосердия. *Дискуссия*. 2012. № 3. С. 21–24.
144. Логунова Е.Г. Концепт милосердия в трудах Августина Аврелия. *Современные подходы к трансформации концепций государственного регулирования и управления в социально-экономических системах*: сборник научных трудов 4-й Международной научно-практической конференции (18-19 февраля 2015 года), редкол.: Горохов А.А. (отв. ред.), Юго-Зап. гос. ун-т. Курск, 2015. С. 222–225.
145. Логунова Е.Г. Религиозно-символическая категория милосердия. *Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы*: материалы международной научно-практической конференции 20-21 сентября 2011 г. Пенза – Москва – Минск: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. С. 23–29.
146. Логунова Е.Г. Феномен милосердия: опыт социально-философского анализа: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.11. Ижевск, 2012. 20 с.
147. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953. 409 с.
148. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
149. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Париж: YMCA-PRESS, 1931. 136 с.
150. Лукьяненко В.И., Хабаров М.В. Homo consumens – человек потребляющий. *Век глобализации*. 2009. № 2. С. 149–159.
151. Лях К.Ф. Хоспис: социальный институт постиндустриального общества. *Вестник Мурманского государственного технического университета*. 2006. Т. 9. № 4. С. 562–568.
152. Льюис К.С. Любовь. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. М.: Республика, 1992. – С. 208–261.

153. Льюис К.С. Просто христианство. *Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты*: Пер. с англ. М.: Республика, 1992. С. 262–401.
154. Макарова О.В. Соціальна політика в Україні: Монографія / Ін-т демографії та соціальних досліджень ім. М.В. Птухи НАН України. К., 2015. 244 с.
155. Максименко А.А. Социологическая интерпретация понятия «ценность». *Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова*. 2011. № 2. С. 284–291.
156. Макушина Л.В. Социальное государство как основа консолидации нации (опыт ФРГ). *Согласие в обществе как условие развития России. Политическое согласие: Стратегии и реальность* / Отв. ред. О.М. Михайленок. М.: ИС РАН, 2013. С. 179–191.
157. Малахов В.А. Этика: Курс лекцій: Навч. посібник. К.: Либідь, 1996. 304 с.
158. Малыгина Г.В. Трансформация ценностей в эпоху глобализации как социально-философская проблема. *Гуманитарные и социальные науки*. 2010. № 2. С.12–18.
159. Мамедова Ч.Д. Понятие любви в философии Артура Шопенгауэра и Конфуция: «агапэ» и «жень». *Гілея: науковий вісник*. 2014. Вип. 91. С. 290–292.
160. Манхейм К. Диагноз нашего времени. *Избранное: Диагноз нашего времени* / пер. с англ. и нем. М.: Изд-во «РАО Говорящая книга», 2010. С. 539–704.
161. Маранчак Р.С., Василенко О.М. Інклюзивна освіта як одна з умов соціальної адаптації дітей з особливими потребами. *Збірник наукових праць Хмельницького інституту соціальних технологій Університету «Україна»*. 2013. №2. С. 128–132.
162. Миргородский А.А. Концепт любви в философско-богословском творчестве С.Н. Булгакова. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*. 2012. Вип. 1. С. 67–71.
163. Моргун Ю. УВКБ ООН: международная защита беженцев. *Белорусский журнал международного права и международных отношений*. 2000. № 2. С. 24–39.
164. Мороз Ю.А. Философский анализ этических аспектов в учении Конфуция. *Вісник СевНТУ. Філософія*. 2012. Вип. 126. С. 209–213.
165. Мо-Цзы о любви. *Философия любви. Ч. 2. Антология любви* / Сост. А.А.Ивин. М.: Политиздат, 1990. С. 140–143.

166. Мур Дж. Принципы этики. / Общ.ред. И.С. Нарского. М.: Прогресс, 1984. 327 с.
167. Назаров В.Н. Прикладная этика: Учебник. М.: Гардарики, 2005. 302 с.
168. Напади на жінок у Кельні: у ФРН заговорили про новий вимір організованої злочинності. URL: <http://www.dw.com/uk/напади-на-жінок-у-кельні-у-фрн-заговорили-про-новий-вимір-організованої-злочинності/a-18959729> (дата звернення 17.05.2017).
169. Некрасова Н.А., Тарновский К.Ю. Эволюция представления о любви в истории философии. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право.* 2009. № 16. С. 37–51.
170. Нечипорова Е.В. Основные идеи и практики милосердно-благотворительной деятельности христианских церквей: компаративный анализ: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.14. Ростов-на-Дону, 2010. 27 с.
171. Никифоров А.Л. Индивид либерализма и его мораль. *Личность. Культура. Общество.* 2016. Т. 18. Вып. 1-2. С. 161–177.
172. Новый Завіт / Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І.Хоменка. Жовква: Вид-во оо. Василян «Місіонер», 2008.
173. Новый тлумачний словник української мови. У 4 тт. Т. 2 / Укл. В.Яременко, О. Сліпушко. К.: Аконіт, 1999. 912 с.
174. Нью-Йоркская декларация о беженцах и мигрантах от 19.09.2016 року. URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/LTD/N16/285/48/PDF/N1628548.pdf?OpenElement> (дата звернення 19.05.2017).
175. Орлов Г.П. Глобализация: феномен и теоретические подходы к изучению. *Известия Уральского государственного университета. Общественные науки.* 2009. № 4. С. 126–133.
176. Орлова М.А. Становление ценностного подхода в философии культуры В.Виндельбанда. *Гуманитарные и социальные науки.* 2009. № 3. С. 15–22.
177. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / *Избранные труды*: Пер. с исп./ Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Издательство «Весь Мир» 1997. С.43–163.

178. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви. URL: <http://www.libros.am/book/read/id/41054/slug/ehtyudy-o-lyubvi> (дата звернення 20.12.2016).
179. Орхот цадиким или Книга о человеческих достоинствах. URL: http://www.shabat-shalom.info/books/Musar/Orchot_Tsadikim/index.htm (дата звернення 27.12.2016).
180. Основы законодательства України про охорону здоров'я від 19.11.1992 №2801-ХІІ. *Відомості Верховної Ради України*. 1993. № 4. Ст. 19.
181. Основы исламского вероучения. Учебное пособие. Махачкала: Северо-Кавказский университетский центр исламского образования и науки, 2009. 362 с.
182. Острая Т.Б. Социальное государство как инструмент достижения социальной справедливости. *Известия Томского политехнического университета. Социально-экономические и гуманитарные науки*. 2006. Т. 309. С. 238–241.
183. Павенков О.В. Единство тринитарного и агапэлогического учений Блаженного Августина. *Studia Humanitatis*. 2014. № 1-2. URL: <http://st-hum.ru/content/pavenkov-ov-edinstvo-trinitarnogo-i-agapelogicheskogo-ucheniya-blazhennogo-avgustina> (дата звернення 15.11.2016).
184. Павенков О.В. Метафизика любви-агапэ в религиозной философии П.А. Флоренского. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2012. Т. 13. Вып. 4. С. 113–120.
185. Павлюк К.С. Волонтерський рух: зарубіжний досвід та вітчизняні практики. *Інвестиції: практика та досвід*. 2015. № 13–14. С. 87–93.
186. Паліативна допомога в Україні. URL: <http://ligalife.com.ua/208/> (дата звернення 17.05.2017).
187. Панькова О.В., Касперович О.Ю., Іщенко О.В. Розвиток волонтерської діяльності в Україні як прояв активізації соціальних ресурсів громадянського суспільства: специфіка, проблеми та перспективи. *Український соціум*. 2016. № 2. С.25–40.
188. Переломов Л.С. Конфуций. Лунь Юй. М.: Восточная литература, 2001. 588 с.

189. Петрова А.Р. Отношение к аборту в религиях мира. *Вестник магистратуры*. 2016. № 3. Т. 2. С. 119–121.
190. Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1980. 302 с.
191. Платон. Пир. *Сочинения в 4-х тт.* Т. 2. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 97–160.
192. Побединская О.Н. Нравственность и мораль в философии Ницше. *Фридрих Ницше и современность: колл. монография* / ред. колл.: Б.Н. Бессонов, С.В. Черненькая; отв. ред. С.В. Черненькая. М.: МГПУ, 2017. 57–70.
193. Поломошнов А.Ф., Поломошнов П.А. Исламская и христианская антропология как альтернативные версии религиозного гуманизма. *Исламоведение*. 2017. № 1. С. 5–18.
194. Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе. *Исламоведение*. 2015. №4. С. 78–88.
195. Польські жінки зібрали під Сеймом багатотисячний мітинг проти заборони абортів. URL: https://zaxid.net/polski_zhinki_zibrali_pid_seymom_bagatotisyachniy_miting_proti_zaboroni_abortiv_n1404610 (дата звернення 17.05.2017).
196. Попова О.А. Любовь человека как онтологическое условие бытия личности. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2012. № 8. Ч. II. С.156–59.
197. Послание по случаю Международного дня добровольцев 5 декабря 2014 года. URL: <http://www.un.org/ru/sg/messages/2014/volunteerday.shtml> (дата звернення 12.11.2017).
198. Послание по случаю Международного дня добровольцев 5 декабря 2015 года. URL: <http://www.un.org/ru/sg/messages/2015/volunteerday.shtml> (дата звернення 12.11.2017).

199. Послание по случаю Международного дня добровольцев 5 декабря 2016 года. URL: <http://www.un.org/ru/sg/messages/2016/volunteerday.shtml> (дата звернення 12.11.2017).

200. Потемкина О.Ю. Европейский союз и общая система убежища. *Современная Европа*. 2012. № 1. С. 18–29.

201. Про затвердження клінічного протоколу «Комплексна допомога під час небажаної вагітності»: Наказ МОЗ України від 31.12.2010 № 1177. URL: <http://zakon0.rada.gov.ua/rada/show/v1177282-10> (дата звернення 02.06.2017).

202. Про затвердження Порядку надання комплексної медичної допомоги вагітній жінці під час небажаної вагітності, форм первинної облікової документації та інструкцій щодо їх заповнення: Наказ МОЗ України від 24.05.2013 № 423. URL: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/z1095-13> (дата звернення 12.06.2017).

203. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М.: Миф, 1993. 623 с.

204. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. К.: Четверта хвиля, 1996. 392 с.

205. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / *Науки о природе и науки о культуре*: Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова; Сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева. М.: Республика, 1998. С. 44–128.

206. Риккерт Г. О понятии философии / *Науки о природе и науки о культуре*: Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова; Сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева. М.: Республика, 1998. С. 13–42.

207. Рубенис А. Сущность любви – тема философского размышления // *Философия любви. Ч. 1* / Под общ.ред. Д.П. Горского; Сост. А.А. Ивин. М.: Политиздат, 1990. С. 205–228.

208. Ручка А. Цінності і смисли як компоненти соціокультурної реальності. *Смислова морфологія соціуму* / за ред. Н. Костенко. К.: Інститут соціології НАН України, 2012. С. 89–122.

209. Рэнд А. Объективистская этика // *Апология капитализма*. URL: http://www.urantia-s.com/library/rand/apologiya_kapitalizma/full (дата звернення 22.04.2017).

210. Рябина Т.В. Диалектика любви и свободы в эротической философии Н.А. Бердяева. *Вестник МГТУ*. 1999. № 1. Т. 2. С. 29–34.
211. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М.: ИФРАН, 2012. 312 с.
212. Савранська Н.О. Етико-філософський аналіз благодійності: автореф. дис. канд. філос. наук; спец.: 09.00.07. К., 2008. 15 с.
213. Салабай Ю.І. Соціальна проблематика штучного абортів крізь призму конструкціоністських стратегій проблематизації та депроблематизації. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2015. Вип. 8. С. 112–115.
214. Самохвалова В.И. Восток и Запад: о различии идеологических векторов в культуре. *Ориентиры...* 2010. Вып. 6. С. 121–145.
215. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // *Проблема человека в западной философии: Переводы /* Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ.ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 207–228.
216. Свідерська Г.М. Морально-психологічна природа феномену милосердя. *Пробл. заг. та пед. психології: зб. наук. пр.* 2011. Т. 13. Ч. 4. С. 343–350.
217. Сгречча Э., Тамбоне В. Биэтика. Учебник. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. 408 с.
218. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. 384 с.
219. Сенека Луций Анней. О благодеяниях. Семь книг к Эбуцию Либералию. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1328203959> (дата звернення 12.02.2017).
220. Сербин Р.А. Теоретико-правові засади поняття благодійної діяльності. *Актуальні проблеми держави і права*. 2015. Вип. 75. С. 412–416.
221. Серебрянский Д.С. Классический утилитаризм: основные теоретические проблемы. *Этическая мысль*. 2011. Вып. 11. С. 90–104.
222. Силуянова И.В., Алехина Е.В. Христианский смысл жизни как мировоззренческая основа решения этических проблем современных биомедицинских технологий. *Вестник МГОУ. Философские науки*. 2011. № 1. С. 40–52.

223. Сливка С.С. Метаантропологічний закон любові: почуття ближнього (ближності). *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: Юридичні науки: зб. наук.праць.* 2016. № 845. С. 420–427.
224. Смирнов А.В. «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса). Избранные тексты. *Этическая мысль.* 2007. Вып. 8. С. 154–193.
225. Соловьев В.С. Духовныя основы жизни / *Собрание сочинений в 10 тт.* Т.3. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 301–414.
226. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. *Собрание сочинений в 10 тт.* Т. 8. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 3–516.
227. Соловьев В.С. Смысл любви / *Собрание сочинений в 10 тт.* Т. 7. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. С. 3–60.
228. Сопко Р.І. Проблеми догляду за людьми похилого віку. Паліативна і хоспісна допомога в Україні. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Педагогіка. Соціальна робота.* 2013. Вип. 29. С. 203–206.
229. Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. М.: Астрель, 2006. 618 с.
230. Спенсер Г. Синтетическая философия: пер. с англ. К.: Ника-Центр, 1997. 512 с.
231. Старий Завіт / Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І.Хоменка. Жовква: Вид-во оо. Василян «Місіонер», 2008.
232. Старовойтова О.Э., Янчар Н.В. Право на аборт. *Ленинградский юридический журнал.* 2015. № 4. С. 62–67.
233. Старостин В.П. Проблема возникновения сострадания как основы морали. *Фундаментальные исследования.* 2013. № 1. С. 780–783.
234. Старостин В.П. Сострадание как социально-философский феномен: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.11. Якутск, 2008. 22 с.
235. Старцева Т.Н. Сострадание как фактор гуманизации общественных отношений. *Ученые записки Таврического национального университета им.*

В.И.Вернадского Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». 2010. Т. 23. № 1. С. 177–182.

236. Стасевська О.А. Людина в пошуках ціннісних смислів у контексті культури постсучасності. *Вісник НУ «Юридична академія України ім. Я. Мудрого».* Філософія. 2016. № 1. С. 58–68.

237. Степин В.С. Глобализация и диалог культур: проблема ценностей. *Век глобализации.* 2011. № 2. С. 8–17.

238. Строгаль М.О. Благодійність і фандрейзинг: зарубіжний досвід. *Культура України.* 2016. Вип. 52. С. 46–56.

239. Субботина Н.Д. Естественные и социальные составляющие эмпатии и альтруизма. *Гуманитарный вектор.* 2011. № 2. С. 58–66.

240. Судо Ж. Эвтаназия. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Life_church/Evtanazia.php (дата звернення 12.04.2017).

241. Сурженко Л.В. Ценности личности: философский и психологический анализ понятия. *Научный журнал КубГАУ.* 2011. № 65. URL: <http://ej.kubagro.ru/2011/01/pdf/18.pdf>

242. Сухина И.Г. Гуманизм и общегуманистические ценности в условиях и перспективе глобализации культурно-исторического процесса. *Российский гуманитарный журнал.* 2016. Т. 5. № 4. С. 349–366.

243. Сухина И.Г. Ценность как универсальный антропологический феномен: основы философского анализа. *Российский гуманитарный журнал.* 2015. Т. 4. № 5. С. 368–380.

244. Сушенцова М.С. Утилитаризм И. Бентама и Дж.С. Милля: от добродетели к рациональности. *Вестник СПбГУ. Экономика.* 2017. Т. 33. Вып. 1. 17–35.

245. Танкова Н.И. Миротворческая организация «Врачи без границ». *Актуальные проблемы конституционного, муниципального и международного права: сб. науч. ст.* 2016. Вып. 1. С. 117–120.

246. Тарасов А.О., Цырендоржиева Д.Ш. Место сострадания в нравственной жизни общества. *Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского*

региона: материалы международной научно-практической конференции (Улан-Удэ – Посольск, 29-30 января 2015 г.). 2015. С. 154–160.

247. Татаренко О.В. Мотивационные компоненты благотворительной активности субъекта: автореф. дисс. канд. псих. наук; спец.: 19.00.01. М., 2006. 25 с.

248. Терновая Л.О. Монахини-сестры милосердия: символичность образа и реальность помощи. *Миссия конфессий*. 2015. № 6. С. 41–51.

249. Тихонова Е.П. «Восток-Запад» – знаковая веха культурной рефлексии XX–XXI вв. *Вестник Томского государственного университета*. 2007. № 298. С. 83–86.

250. Тохтарова І.М. Волонтерський рух в Україні: шлях до розвитку громадянського суспільства як сфери соціальних відносин. *Теорія та практика державного управління і місцевого самоврядування*. 2014. № 2. URL: [http://el-zbirn-
du.at.ua/2014_2/5.pdf](http://el-zbirn-du.at.ua/2014_2/5.pdf) (дата звернення 04.11.2017).

251. У рамках XII Всеукраїнської благодійної акції «Серце до серця» зібрали 3 мільйони 181 тисячу гривень. URL: [http://www.sercedoserca.com.ua/ua/novini/u-
ramkah-xii-vseukrainskoi-blagodiinoi-akcii-serce-do-sercja-zibrali-3-milioni-181-tisjachu-
griven.htm](http://www.sercedoserca.com.ua/ua/novini/u-ramkah-xii-vseukrainskoi-blagodiinoi-akcii-serce-do-sercja-zibrali-3-milioni-181-tisjachu-griven.htm) (дата звернення 04.11.2017).

252. Україна в фокусі: соціологічні виміри. URL: [http://ratinggroup.ua/research/ukraine/ukraina_v_
fokuse_sociologicheskie_izmereniya.ht
ml](http://ratinggroup.ua/research/ukraine/ukraina_v_fokuse_sociologicheskie_izmereniya.html) (дата звернення 04.11.2017).

253. Унамуно М де. Любовь, боль, сострадание и личность. *Трактаты о любви: сб. текстов*. М., 1994. С. 129–146.

254. Унрау В.А. Альтруизм. Липецк: Издательство «Гравис», 2014. 288 с.

255. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление. М.: Логос, 2001. 271 с.

256. Фейербах Л. Сущность христианства / *Сочинения: В 2 тт.* Пер. с нем. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 5–320.

257. Феллер Э. 50 лет международной защиты беженцев: проблемы защиты вчера, сегодня и завтра. *Международный журнал Красного Креста: сб. ст.* 2001. Вып. 843. С. 84–111.

258. Фельдман А.Б. Идея альтруизма в контексте философии Н.А. Бердяева. *Теория и практика общественного развития*. 2015. № 7. С. 158–160.

259. Философская энциклопедия / ред. Ф.В. Константинов. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. V. 740 с.
260. Философский энциклопедический словарь / редкол. С.С. Аверинцев, Э.А.Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. М.: Советская энциклопедия, 1989. 815 с.
261. Філімонов О.Б., Шинкарюк А.О. Фінансування соціальних проєктів для людей з особливими потребами в Україні та Польщі. *Фінансовий простір*. 2017. №1. С. 103–111.
262. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В.І. Шинкарука. К.: Абрис, 2002. 743 с.
263. Філософський словник / за ред. В.І. Ширкарука. К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. 800 с.
264. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.
265. Франк С.Л. Духовные основы общества. Париж: YMCA-PRESS, 1929.
266. Франк С.Л. Религия любви / *Русский Эрос, или Философия любви в России* / сост. В.П. Шестаков. М.: Прогресс, 1991. С. 401–414.
267. Франк С.Л. Ф. Ницше и этика «любви к дальнему» / *Сочинения*. М.: Правда, 1990. С. 9–64.
268. Франк С.Л. Свет во тьме. М.: Социум, 2011. 256 с.
269. Фромм Э. Иметь или быть? / *Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть?* Пер. с англ. К.: Ника-Центр, 1998. С. 189–389.
270. Фромм Э. Искусство любить / *Душа человека*. М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. С. 171–282.
271. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. / Пер. на рус. Котенко Р.В. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
272. Хазиев В. Милосердие как основа гуманизма. *Здравый смысл*. 2005. № 2. URL: <http://razumru.ru/humanism/journal/35/khaziev.htm> (дата звернення 14.12.2016).
273. Хетагурова А.К. Паллиативная помощь: медико-социальные, организационные и этические принципы: автореф. дисс. д-ра медиц. наук; спец.: 14.00.33. М., 2004. 53 с.

274. Хеффнер Й. Христианское социальное учение. М.: Духовная библиотека, 2001. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Hoff_HrSoc/Index.php (дата звернення 04.03.2017).
275. Хорина Г.П. Глобализм как идеология. *Знание. Понимание. Умение*. 2005. № 1. С. 71–78.
276. Хоробрых О.С. Феномен любви в философии. *Сумма философии*. 2005. Вып. 4. С. 24–28.
277. Царенкова Е.А., Лунин С.Л. Проблема милосердия как смысло-жизненной стратегии личности. *Северо-Кавказский психологический вестник*. 2014. № 12/1. С. 18–26.
278. Черепанов А. Любовь в категориях буддийской культуры. *Вестник Челябинского государственного университета. Философия*. 2005. № 1. Т. 10. С. 121–129.
279. Чешков М. Глобалізація: сутність, сучасна фаза, перспективи. *І*. 2000. № 19. URL: <http://www.ji.lviv.ua/n19texts/cheshkov.htm> (дата звернення 05.09.2017).
280. Чиж В.Ф. Ницше как моралист. М.: Либроком, 2011. 80 с.
281. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера / *Избранные произведения* / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филипова А.Ф. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 377–398.
282. Чухно Т.А. О самом главном: к философии любви. *Вестник Томского государственного университета. Философия*. 2005. № 287. С. 72–87.
283. Шадрина Л.Н. Критический очерк философии любви: XX век. *Вестник Волгоградского государственного университета. Философия*. 2009. № 2. С. 47–54.
284. Швачкина Л.А. Гуманность в контексте культурных традиций Востока и Запада: автореф. дисс. д-ра филос. наук; спец.: 24.00.01. Ростов-на-Дону, 2011. 46 с.
285. Швачкина Л.А. Древний мир: рождение милосердия. *Вестник СамГУ*. 2010. № 7. С. 155–159.
286. Швачкина Л.А. Милосердие в индо-буддийской и конфуцианско-даосистской культурных традициях: монография. Шахты: ГОУ ВПО «ЮРГУЭС», 2009. 104 с.
287. Швачкина Л.А. Христианская гуманность и практика милосердия. *Власть*. 2010. № 12. С. 54–57.

288. Швейцер А. Философия культуры. *Благоговение перед жизнью*: Пер. с нем. / Сост. и посл. А.А. Гусейнова; Общ. ред. А.А. Гусейнова и М.Г. Селезнева. М.: Прогресс, 1992. С. 44–237.
289. Шевченко В.М. Словник-довідник з релігієзнавства. К.: Наукова думка, 2004. 560 с.
290. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей. *Избранные произведения* / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 259–338.
291. Шелер М. *Ordo amoris*. *Избранные произведения* / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 339–377.
292. Шелковая Н.В. Восток и Запад: культура сердца и культура разума. *Соловьевские исследования*. 2017. Вып. 2. С. 143–151.
293. Шопенгауэр А. Об основе морали. *Собрание сочинений в 6 тт.* Т. 3. М.: Изд-во «Республика», 2001. С. 376–522.
294. Экземплярский В.И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар: Текст, 2013. 272 с.
295. Энциклика «*Caritas in veritate*» Верховного Понтифика Бенедикта XVI. М.: Изд-во Францисканцев, 2009.
296. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. СПб.: Талисман, 1995. 288 с.
297. Ющенко Н.В. Эвтаназия: аксиологический и антропологический аспекты: автореф. дисс. канд. филос. наук; спец.: 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2011. 32 с.
298. Якобчук Л.М. Інклюзивна освіта – основа інтеграції у суспільство людей з особливими потребами. *Інклюзивна освіта: досвід і перспективи: [монографія]* / Кол. авторів; відп. ред. Г.В. Давиденко. Вінниця, 2016. С. 55–61.
299. Якупов М.Т. Осмысление проблемы любви в исламском вероучении. *Система ценностей современного общества*. 2009. № 8. С. 22–26.
300. Яркова Е.Н. Утилитаризм как нравственное основание модернизации культуры и общества (на материале западной этико-философской традиции). *Европа*. 2004. № 4. С. 159–180.

301. 30th International Conference of the Red Cross and Red Crescent, Geneva, November 2007, Resolution 1: «Declaration: Together for Humanity». URL: www.ifrc.org/Global/Publications/ic-r1.pdf (дата звернення 04.11.2017).

302. 31th International Conference of the Red Cross and Red Crescent, Geneva, November 2011, Resolution 3: «Migration». URL: <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/resolution/31-international-conference-resolution-3-2011.htm> (дата звернення 04.11.2017).

303. Andrews F.E. *Philanthropic Giving*. New York, 1950.

304. Darwall S. Empathy, sympathy, care. *Philosophical Studies*. 1998. № 89. P.261–282.

305. Debomy D., Tripier A. European public opinion and the EU following the peak of the migration crisis. URL: <http://www.institutdelors.eu/media/europeanpublicopinionandtheeu-debomy-june2017.pdf?pdf=ok> (дата звернення 04.11.2017).

306. Declaration on euthanasia by Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith 1980. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html (дата звернення 04.11.2017).

307. EUROSTAT опублікував рейтинг мінімальних зарплат Європи. URL: <https://porady.org.ua/eurostat-opublikuvav-reiting-minimalnih-zarplat-evropi> (дата звернення 15.11.2017).

308. Global trends. Forced displacement in 2016 by The UN Refugee Agency. URL: <http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/5943e8a34/global-trends-forced-displacement-2016.html> (дата звернення 14.11.2017).

309. Medecins sans frontieres: International activity report 2016. URL: http://www.msf.org/sites/msf.org/files/msf_activity_report_2016_web.pdf (дата звернення 24.11.2017).

310. Meyer Th. *Grundwerte und Wissenschaft im demokratischen Sozialismus*. Berlin/Bonn: J. H. W. Dietz Verlag, 2008. 246 s.

311. Morgan G. The Spirit of Charity: Lecture (03.04.2008). URL: https://www4.shu.ac.uk/_assets/pdf/cvsr-SpiritCharity.pdf (дата звернення 24.11.2017).
312. Piliavin I.M., Rodin J.A. Good Samaritanism. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1969. Vol. 13. P. 289–299.
313. Ricoeur P. The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities. *New Testament Studies*. 1990. Vol. 36. P. 392–397.
314. Steger M. Ideologies of globalization. *Journal of Political Ideologies*. 2005. №10. P. 11–30.
315. World Giving Index 2014. A global view of giving trends 2014. URL: https://www.cafonline.org/docs/default-source/about-us-publications/caf_wgi2014_report_1555awebfinal.pdf?sfvrsn=fcdcf440_4 (дата звернення 14.11.2017).
316. World Giving Index 2015. A global view of giving trends. URL: https://www.cafonline.org/docs/default-source/about-us-publications/caf_worldgivingindex2015_report.pdf (дата звернення 13.11.2017).
317. World Giving Index 2016. The world's leading study of generosity. URL: https://www.cafonline.org/docs/default-source/about-us-publications/1950a_wgi_2016_report_web_v2_241016.pdf (дата звернення 14.11.2017).
318. World Giving Index 2017. A global view of giving trends 2014. URL: https://www.cafonline.org/docs/default-source/about-us-publications/cafworldgivingindex2017_2167a_web_210917.pdf?sfvrsn=ed1dac40_10 (дата звернення 14.11.2017).
319. World values survey (2010-2014). URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp> (дата звернення 14.11.2017).

ДОДАТКИ

Додаток А.

Список основних праць, опублікованих за темою дисертації

1. Ходанич Ю.М. Ідея любові та милосердя в західній філософській думці ХХ ст. // Вісник Черкаського університету. Філософія. – 2017. – № 2. – С. 106-112.
2. Ходанич Ю.М. Феномени співчуття та милосердя: кореляція смислів // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2017. – Вип. 791. – С.103-110.
3. Ходанич Ю.М. Феномен милосердя в дихотомії «Захід-Схід» // Грані. – 2018. – Т. 21. – № 3. – С. 132-138.
4. Ходанич Ю.М. Милосердя на тлі викликів глобалізму // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2018. – № 20. – С. 76-85.
5. Ходанич Ю.М. Порівняльний ідейно-концептологічний аналіз соціально-філософського підходу до суспільних аспектів милосердя // Схід. – 2018. – № 2. – С.118-123.
6. Ходанич Ю.М. Феномен суспільства масового споживання крізь призму цінності милосердя // Гілея: зб. наук. праць. – 2018. – Вип. 130. – С. 317-321.
7. Khodanych Yu. Evolution of socio-philosophical approaches to mercy in the context of social development // Eureka: Social and Humanities. – 2018. – № 3. – P. 33-38.

Конференції:

Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2017» (м. Київ, 2017), X Міжнародна конференція «Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво» (м. Львів, 2017), I Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (м. Харків, 2017), XXV Харківські міжнародні сквородинівські читання «Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г.С. Сковороди)» (м. Харків, 2017), V Міжнародна науково-практична конференція «Філософські обрії сьогодення» (м. Херсон, 2017)