

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ ПУБЛІЧНОГО УПРАВЛІННЯ

УДК 351

DOI <https://doi.org/10.32838/2663-6468/2020.2/01>**Бутирська Т.О.**

Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу

Дзвінчук Д.І.

Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу

ОСНОВОПОЛОЖНІ ОСОБЛИВОСТІ ІДЕЇ БЛАГА В ДЕРЖАВІ

У статті розглянуто ключові риси ідеї блага як цільового орієнтира для життєдіяльності держави, її наріжного каменю; зазначені перешкоди для досягнення блага в державі, головне з яких полягає в помилковому, докорінно неправильному розумінні блага більшістю людей, що, своєю чергою, зумовлено наявністю фундаментального протиріччя між світом видимим і умосяжним, і похідним від нього конфліктом між душею і тілом, а також пов'язаною з цим прихованістю істинного блага від відчуттів, можливістю його досягнення тільки розумом, чому заважає недосконала природа людини, виражена, зокрема, афектами; зазначено, що шлях до вирішення протиріччя між світом умосяжним і видимим лежить через пізнання душі. Показано, що пізнання душі передбачає підтримку духовної дисципліни у вигляді самообмеження і аскетизму, а також дотримання міри і поміркованості у всіх аспектах буття, що в сукупності є шлях самовдосконалення людини; обґрунтовано, що самовдосконалення держави передбачає узгодження двох начал: вищого духовного як морального закону і матеріального як необхідності, що відповідає станам «як має бути» і «як є», а також формі і змісту держави. Перераховані умови скорочення розриву між двома зазначеними станами, зокрема узгодження загальної і приватної волі, контроль розуму над афектами, належне виховання, що включає самообмеження споживання, власності і свободи, визнання ключової ролі філософів як інтелектуальної еліти і віру інших в їх незаперечний духовний авторитет. Обґрунтовано, що ці умови забезпечують реалізацію всіх чеснот ідеальної держави: мудрості, розсудливості і мужності. Виявлено основоположні моменти буття, щодо яких варто знати міру, включаючи прояви трьох начал душі у різних станів, прийнятні рівні власності і свободи, що виключають виникнення соціальної нерівності.

Ключові слова: благо, держава, ідея, світ видимий, світ умосяжний, духовне начало, необхідність, протиріччя, самовдосконалення, самообмеження.

... але, можливо, є на небі зразок держави, доступний кожному охочому: дивлячись на нього, людина задумається над тим, як би це влаштувати саму себе. А чи є така держава на землі і чи буде вона – це зовсім неважливо. Людина ця зайнялася б справами такої – і тільки такої – держави.

Платон [1, с. 456]

Постановка проблеми. Людству завжди тією чи іншою мірою був притаманний інтерес до пізнання навколишнього світу. Однак таке пізнання ускладнюється тим, що навколишній світ досить великий, багатогранний і різноманітний за формою і змістом. Філософи (Платон, Кант) розгля-

дають це різноманіття двояко: як мислимий світ ідей і як емпіричну природу. Ще філософи античності визнавали, що найскладніше пізнати умосяжні сутності, аналоги яких відсутні у видимому світі.

Держава як форма колективного співіснування людей зародилася в глибоку давнину, в перших цивілізаціях. І з самого початку появи держави як феномена філософи намагалися осмислити її суть та ідеальну форму. Найвідоміший, найглибший і найповніший філософський твір, в якому представлений ідеал держави, – це «Держава» Платона. Більшість її основних положень не втратили актуальності і нині. Як

показує досвід цивілізації, жодна з конкретних держав не наблизилася до початкової ідеї про неї. Цей дивовижний і незаперечний факт свідчить про колосальний розрив між державою як ідеєю і емпіричною реалізацією цієї ідеї в будь-якій конкретній державі. Ні Платону, ні іншим філософам не вдалося вирішити фундаментального протиріччя між тим, що є в реальних державах, і тим, що має бути з позицій блага в ідеальній державі. Це протиріччя потребує філософського осмислення для з'ясування його причин, виявлення можливостей і умов його подолання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Насамперед варто зазначити, що в багатьох роботах поняття «благо» транслюється як поняття «цінність». Наприклад, робота Л. Вітгенштейна «Культура і благо» перекладається як «Культура і цінність» і т. д. Це пояснюється тим, що основним питанням теорії цінностей є проблема «щойності» блага, тобто питання про те, що є благо як таке. Крім того, нерідко поняття «благо» ототожнюють із поняттям «добро»,¹ що розуміється, своєю чергою, як моральна цінність.

Про поняття блага розмірковував Цицерон у філософських трактатах «Про межі блага і зла» і «Парадокси стоїків» [3]. Так, у трактаті «Про межі блага і зла» [3, гл. IV, п. 11] Цицерон говорить, що люди у своєму житті найбільше страждають від незнання того, що є благо, а що – зло. Навряд чи є в житті що-небудь більш гідне найретельнішого вивчення, ніж те, яка межа, яка крайність, остання точка, з якою мають співвідноситися всі судження про те, як правильно жити і правильно поводити себе, до чого прагнути як до вищого з благ і чого уникати як найстрашніше із зол. Необхідна мудрість, яка здатна вигнати відчай із нашої душі і навчити нас жити в спокої, стримавши ненаситність наших пристрастей, які гублять не тільки окремих людей, а й скидають цілі роди, а нерідко вражають навіть цілі держави [3, гл. XIII, п. 43].

Судячи з контексту, Цицерон у трактаті «Про межі блага і зла» під термінами «межа», «крайність», «остання точка», з якою варто співвідносити свою поведінку і устремління, мав на увазі благо як ідеал того, до чого треба прагнути і чого можна досягти.

Цицерон чудово розумів, що визначення блага, прийняте стоїками, є цілковитою проти-

лежністю загальноприйнятим думкам. Самі стоїки називали їх парадоксами, звідки, власне, і назва Цицеронового трактату: «Парадокси стоїків». При цьому, як впливає зі вступу до трактату, самому Цицерону ці так звані «парадокси» видаються надзвичайно сократичними і цілком правильними. Так, сама назва першого парадоксу «Тільки прекрасне є благом» підтверджує це. Тільки те є благом, що морально, – вчить Цицерон на початку першого пункту першого парадоксу. Наприкінці цього пункту наводиться таке визначення блага, а саме: і те, що є правильним, гідним і добродішним, тільки це і є благом. Оскільки ці думки можуть здатися дещо загальними і незрозумілими, Цицерон у другому пункті першого парадоксу розкриває їх на прикладі життєписів великих людей, ставлячи питання: невже ті, хто залишив нам цю державу настільки славною і потужною, коли-небудь думали про золото і срібло, про те, щоб розбагатіти, про красоти природи, які могли б дати їм задоволення, або про всякі пожитки, що тішать їх погляд, або про бенкети, що приносять їм насолоду?

У роботі про благо, що складається з трьох книг, Л. Валла намагається полемізувати з Аристотелем, стверджуючи, що не чеснота є середина між двома пороками, а навпаки, порок є середина між двома чеснотами [4, с. 19–350]. Загалом Валла дотримується певної традиції, згідно з якою благо – задоволення і насолода, в якій зазвичай досить поверхово посилаються на Епікура. Але тут варто підкреслити, що Епікур ніколи не залишив би такого сліду у філософії, якби був такий простий і емпіричний. Так, Секст Емпірик, розглядаючи питання розрізнення блага і зла [5, с. 10, 63], пише, що, на думку мудрого Епікура, не можна ані ставити питання, ані приймати апорію² без антиципації³. Епікур говорив, як пише Секст Емпірик, що філософія – діяльність, що приносить щасливе життя міркуваннями і діалогами [5, с. 34].

Розглядаючи те, що є благо і що ним не є, С. Емпірик вживав термін «акциденція блага» [5, с. 13]. Під ним він мав на увазі те, що люди вважають за прояв блага: користь, чеснота, щастя, насолода, безтурботність і т. п. У такому трактуванні суть акциденції блага практично ідентична концепції тіні від блага – сонця у Платона в діалозі «Держава» [1, с. 372–373].

² Апорія (грец. ἀπορία – «безвихідне становище») – поняття, що означає в давньогрецькій філософії важко вирішувану проблему [6, с. 21].

³ Антиципація (лат. anticipo – «передбачаю») – передбачення, заздалегідь складене уявлення про що-небудь [6, с. 17].

¹ У «Словнику з етики» вказується, що іноді такі слова, як «благо» і «добро», в повсякденному мовленні вживають як синоніми [2, с. 26].

Справді, як у Платона люди бачать тільки тіні і за ними намагаються судити про благо, так і в С. Емпірика люди за доступними для їх розуміння акцидентіями намагаються судити про благо, яке в обох філософів стоїть незрівнянно вище.

У листі до Якоба Томмазія Г.-В. Лейбніц пише про благо як про мету всіх речей [7, с. 94]. У «Теодицеї» він продовжує цю думку і вчить, що у світі все служить благу цілого. Розуміння блага як цілого важливо в контексті держави. При цьому, як і середньовічні філософи (зокрема, Ф. Суарес), він визначає відсутність блага як «позбавленість» [8, с. 151]. Істотно підкреслити, що Суарес у четвертому зі своїх метафізичних міркувань показав, що «позбавленість» має заперечувати наявність деякої форми в суб'єкті, за природою здатний її мати [9, с. 444].

На думку Л. Вітгенштейна, людей не можна вести до блага, їх можна вести лише кудись. Благо ж лежить поза простором фактів [10, с. 1929; 22].

Теза, що благо лежить поза простором фактів, відповідає англломовній філософській традиції, зокрема висловлюванню Дж. Мура (вивчав благо, намагаючись побудувати етику як наукове дослідження), що звернення до фактів марне. Так, у праці про природу моральної філософії [11], у главі першій «Предмет етики» Мур дійшов висновку про невизначеність блага. Однак, якщо зважити на висловлювання Вітгенштейна про те, що коли щось є благом, воно разом із тим і божественне⁴, то це вже є визначенням блага.

А. Мердок пише, що невизначеність Блага пов'язана з несистематичним і невичерпним розмаїттям світу, а також безцільністю чесноти [12]. Але, говорячи про невизначеність блага, вона все ж задає наступне питання: невже про нього дійсно більше нічого сказати? Адже філософи часто намагалися виявити особливе зіставлення блага з іншими поняттями, зокрема на цю роль пробувалися свобода, розум, щастя, сміливість і навіть історія. Однак жодне з цих понять, говорить Мердок, не може зрівнятися з повнотою досконалості, виражаючи скоріше захоплення філософа певним аспектом людської поведінки.

Тим часом спільне розглядання обох фундаментальних феноменів – держави і блага –

могло б наблизити до скорочення розриву між ідеальною державою і реальністю.

Постановка завдання. Метою нашого дослідження є розкриття категорії «благо» в контексті держави.

Виклад основного матеріалу дослідження. Великі філософи вчили, що є феномени, які стоять вище за будь-яку сутність і перебувають начебто по той бік пізнаного світу. До таких феноменів, трансцендентальних за Кантом, належить благо. Саме благо є однією з ключових проблем у філософії, і це можна помітити, вивчаючи праці великих філософів – від античності до наших днів. На тему блага висловлювалися великі мислителі античності (Платон, Аристотель), представники німецької класичної філософії (Кант, Гегель) та інші філософи, присвячуючи цьому феномену свої праці.

Дороговказною ниткою через «Державу» Платона проходить думка про справедливість як про головний атрибут держави. Крім того, Платон вказував, що справедливість належить до *блага*, тобто, по суті, є його окремим випадком. Він ототожнював мистецтво управління державою з «умінням бачити благо і здійснювати до нього сходження», оскільки «ідея (ейдос) блага – ось це найважливіше знання; через неї стають придатними і корисними справедливість і все інше» [13, с. 246].

Зі сказаного випливає, що *ідея держави підпорядкована ідеї блага*. Вищезгаданий розрив між державою як ідеєю та її емпіричною реалізацією може бути зумовлений тим, що більшість конкретних держав в емпіричній життєдіяльності (тобто в державному будівництві) керувалися цілями, далекими від блага в його філософському тлумаченні. З викладеного також випливає, що спільний розгляд обох феноменів – держави і блага – міг би виявити можливість скорочення розриву між ідеальною державою і реальністю.

Держава і благо – два наріжних поняття для існування людства. Держава – це явище всеосяжне, все, що стосується людини, стосується і держави [14, с. 54]. Водночас, на думку великих мислителів всіх часів, найпривабливіше для людини – це благо. Благо – те, до чого всі прагнуть. У всьому суцільному укладено порядок, що спрямовує його до блага [15, с. 217]. Який же зв'язок між цими двома фундаментальними поняттями?

Тільки держава може забезпечити і гарантувати певні можливості індивіда, підтримувати

⁴ У цьому висловлюванні Вітгенштейна своєрідно підсумовується його етика, про що говорить він сам [10, с. 1929; 21].

суспільно необхідні структури і функції, що становлять «загальне благо»,⁵ яке лежить за межами чуттєво сприйманого буття кожного окремого індивіда. Таким чином, для державного будівництва вельми актуальним є вивчення сутності блага, його інтерпретацій щодо держави, а також можливостей і умов його неспотвореного відображення в реальності.

Поняття блага донині не розкрито, і воно не має єдиного визначення. Воно має занадто багато різних визначень. Це показав Августин Аврелій [18, с. 210]. Однак жодне з них не є безумовним або єдино ним.

Щодо блага всі філософи сходяться в двох аспектах, а саме:

1) це поняття є найвищим з усіх філософських понять;

2) його сутність прихована від більшості людей.

З певною часткою наближення можна стверджувати, що філософи вважали благо проявом божественної сутності. Про це можна судити, зокрема, з праць Канта, який стверджував, що чим вищий рівень поняття (космологічне, трансцендентальне), тим менше уявлення про нього ми маємо. Це повною мірою стосується поняття блага, яке, згідно з Кантом, є трансцендентальним. Так, у працях великих філософів немає чіткого визначення поняття блага. Далі коротко розглянемо ракурси згадки блага у викладі Платона, Аристотеля, Августина Аврелія, Гегеля, Шопенгауера.

Щоб досягнути блага, необхідний рух по висхідній, до духовної досконалості. Благо вище від задоволення, влади, багатства. Вище за благо не може піднятися дух. До блага прагне все суще; благо – кінцева мета світу. Благо надає речам істинності, наділяє людину здатністю пізнавати. Благу протистоїть природа, в т. ч. природні риси людини, які зумовлюють її приватні цілі. Справжню суть блага складно зрозуміти через так зване «покривало обману» (майя), ілюзорність. Благо

⁵ Категорія «загальне благо» уособлює собою вищу суспільну цінність: починаючи з античності, вона ототожнює те, до чого всі люди прагнуть, що задовольняє їхні потреби. Однак, на відміну від інших цінностей, поняття загального блага не підлягає кількісному порівнянню: його не може бути більше або ж менше. Аристотель визначав поняття загальне благо як споріднене поняттю «добро», але як більш смне. Гельвецій вважав загальне благо Верховним законом, першою і єдиною моральною аксіомою. Гоббс розглядав благо як корисність, Сковорода – як прагнення до духовності, Аквінат і схоласти – як служіння Богу, Гегель – як вольове втілення об'єктивного духу. Теза про моральний пріоритет ідеї служіння загальному благу належить Канту, який вважав кінцевим призначенням розуму робити все можливе для здійснення вищого блага (див. «Про ідеал вищого блага як про підставу для визначення кінцевої мети чистого розуму» [16, с. 597–608]). Незважаючи на те, що релігійні, ідеалістичні, матеріалістичні, натуралістичні концепції блага істотно різняться між собою, «загальне благо» визнається головним сенсом буття в більшості соціально-філософських доктрин [17, с. 202].

не має емпіричних підстав. Благо – це міра. Тут міра – це найбільш гармонійне співвідношення сутностей, елементів. Її суть розкриває відомий вислів «золота середина».

Вищенаведені висловлювання про благо відображають його роль як найвищої мети, «дороговказної зірки»: до блага прагне все суще; благо – кінцева мета світу. Щодо держави це означає, що держава як ідея прагне до блага, а також що благо – кінцева мета будь-якої конкретної держави, нехай і недосяжна до кінця. Неможливість повного досягнення блага в державі зумовлена вищезгаданим протистоянням блага і природних рис людини. Однак це зовсім не означає, що конкретна держава не має прагнути до блага. В іншому випадку розрив між державою як ідеєю і ступенем її втілення в реальності не матиме об'єктивних передумов для скорочення.

Вище було зазначено, що складно зрозуміти справжню суть блага, йому властива ілюзорність, у тому числі через наявність ряду схожих і далеких від істинної суті понять. Згідно з Аристотелем, вище благо – щастя, блаженство [14, с. 280–281]. Бажання досягти блаженства й утримати його є одним для всіх. Тому дивно, як каже Августин Аврелій, чому настільки різняться і розрізняються волі щодо самого блаженства. Мабуть, справа не в тому, що хтось не бажає його. Річ у тім, що не всі знають, що це таке. Якби всі знали, чим є насправді благо, – щодо своєї істинності, то тоді це істотно зменшило б бажання його досягати. Адже якщо жити блаженно, значить, наприклад, жити відповідно до чесноти душі, то тоді не всі люди бажають жити блаженно, і, крім того, підкреслює Августин, лише деякі бажають цього [18, с. 327, 328].

Своєрідним буддійським аналогом блаженства є нірвана – стан, в якому немає чотирьох речей: народження, старості, хвороби і смерті. При цьому нірвана не ідентична поняттю спокою (що лежить у могилі теж перебуває в спокої), найближче до неї стоїть філософська «відмова від суєти». Досягти нірвани є найвищою метою буддистських і йоговських практик.

Однак всі ці терміни – блаженство, щастя, повне благо – хоча і найтіснішим чином пов'язані один з одним, не визначають самого поняття блага, не розширюють і не уточнюють його, вони лише служать йому предикатами. При цьому Кант показав, що для розуму блаженство не є повне благо, якщо воно не пов'язане з високоморальною поведінкою, з гідністю щастя.

Одна лише моральність і гідність щастя ще не становлять повного блага: необхідно, щоб

той, хто заслужив благо своєю поведінкою, міг сподіватися стати причетним до нього. Це можливо тільки за умови втілення в реальність ідеалу вищого блага. Кант називає ідеалом вищого блага стан, в якому морально досконала воля, пов'язана з вищим блаженством, становить причину всякого блаженства у світі, оскільки вона знаходиться в точному співвідношенні з моральністю [19, с. 523]. Ідеал блага є наріжним каменем для держави, і еліті для правильного управління державою необхідно мати максимально повне поняття про нього і керуватися ним.

У контексті ідеї блага розглянемо проблему протиріччя «умосяжного», за Платоном, або інтелігібельного, за Кантом, і «видимого» світів. Це протиріччя розглядається у філософії на рівні душі і тіла. Так, у «Федоні» Сократ говорить Кебету, що душа найбільше схожа на божественне, безсмертне, неруйнівне, умосяжне, однорідне, завжди незмінне. Тіло ж найбільше схоже на людське, смертне, різноманітне, розумом незбагненне, зруйноване, що вічно змінюється [20, с. 196]. Звернемо тут увагу на те, що душа осягається тільки розумом, тіло розумом не осягається. Розум причетний до ідеального, або умосяжного світу, а чуттєвому світу відповідає думка, доха. Проміжною ж категорією між ними Сократ називає глузд, кажучи, що «це ще не розум» [21, с. 294]. Оскільки умосяжний світ неможливо відтворити наочно, справжнє благо приховане від відчуттів, воно тільки умосяжне, осягнути його сутність можна тільки за допомогою розуму.

Той, хто намагається пізнати благо через відчуття, сходить лише на вершину видимого світу. Той, хто намагається пізнати благо тільки через мислення, спрямовується до сутності блага і сходить на вершину умосяжного [13, с. 276]. Інакше кажучи, зір дає змогу побачити зірки, сонце. Але для сходження до блага зору та інших відчуттів замало, тому що умосяжне невидиме, приховане від органів відчуттів.

Таким чином, щоб пізнати благо, варто ігнорувати почуття і відчуття («звільнитися від тіла», як говорив Сократ) і сприймати його за допомогою душі. Теза Гегеля про те, що людині не дано наблизитися до блага, співзвучна з думкою Сократа про те, що «поки при нас тіло, нічого не можна пізнати в чистому вигляді» [20, с. 162]. За природою над тілом панує душа: за Аристотелем, душа є форма тіла.

Значить, *тією мірою, якою душа керує тілом, можна бути причетним до умосяжного світу і блага.*

У «Тімеї» сказано: розум окремо від душі ні в кому жити не може [22, с. 413]. Душа за своєю природою вічно прагне до блага, хоча їй це і важко. Через те шлях до пізнання блага в державі пролягає через пізнання душі. Аристотель вчив: *не розуміючи законів душі, не можна пізнати закони держави.* При цьому під законами він мав на увазі норми моралі.

Щодо держави, то всі великі філософи, починаючи від Платона, визнавали, що моральний закон лежить в основі держави як ідеї. Крім того, Кант писав, що моральний закон ставить чесність вище від вигод, слави, що в ньому полягає *ідея кращого світу* [19, с. 279–280]. Тому *моральний закон є елементом блага в державі.*

Однак емпіричний досвід показує, що в конкретних державах аж ніяк не моральний закон є реальною рушійною силою. При цьому моральний закон стоїть значно вище, ніж моральні поняття, що базуються, за Кантом, на емпіричних підставах у вигляді задоволення/незадоволення (тобто афектах) [19, с. 378]. Проблематиці афектів серйозна увага надана в працях Спінози. Згідно зі Спінозою, афекти є обмеженням, що перешкоджає повноцінній роботі розуму, зокрема й для осягнення блага.

Оскільки все суще (насамперед люди) прагне до блага, природним чином прагне до нього і держава. Тут виникає неминуче питання про шляхи і способи досягнення блага людиною і державою як природною формою співіснування людей.

Світ, сумірний із моральними законами (яким він може бути при свободі розумних істот і яким йому належить бути відповідно до законів моральності), Кант назвав моральним світом. Цей світ мислиться тільки як *умосяжний*, тому що він абстрагований від усіх умов і перешкод для моралі (слабкість і порочність людської природи) [16, с. 600]. Отже, *моральний світ є ідея, яка може і повинна мати вплив на чуттєво сприйманий світ, щоб зробити його, за можливості, сумірним ідеї.*

Моральний світ, згідно з Кантом, мислиться тільки як інтелігібельний,⁶ оскільки в ньому відсутні такі перешкоди як слабкість, порочність людської природи, про які писав Гегель. Оскільки моральний світ мислиться як інтелігібельний, то він виступає як ідея, форма, в якій закладено *зв'язок із благом*: всякий має підставу сподіватися бути причетним до блага тією мірою, в якій він

⁶ Інтелігібельний (лат. intelligibilis) – умосяжний, умоспоглядальний світ, не доступний чуттєвому сприйняттю; його можна тільки мислити, але не можна пізнати (світ ідей у Платона, речі в собі у Канта, світова воля в Шопенгауера, абсолютна свобода в Бердяєва і т. п.) [23, с. 167–168].

зробив себе гідним його своєю поведінкою. Так, Кант писав: якщо моя поведінка така, що я гідний блага, то чи можу я сподіватися, завдяки цьому, бути причетним до нього [19, с. 522]. Таким чином, *моральна налаштованість* як умова уможливорює *причетність до блага*, а не навпаки.

Виникає питання, наскільки можливо для людини досягнення блага. У принципі, і буддиська, і антична, і класична філософія вказують шляхи для його досягнення. Однак зумовлюють, що для цього треба дотримуватися певної *духовної дисципліни*, і тільки тоді можна сподіватися на участь у ньому.

Духовну дисципліну як шлях до досягнення блага людиною можна знайти в буддиській філософії, текстах Веданти⁷ або Упанішад⁸. Таким шляхом є буддиський аскетизм, або самоприборкання, і подвижництво як подолання людиною самої себе, вираження волі до пізнання істини.

Теза Гегеля, що в самій людині закладені природні обмеження, що заважають досягненню блага, є філософським обґрунтуванням необхідності *самообмежень* як єдиного правильного шляху до досягнення блага. Однією з найдавніших форм самообмеження є аскетизм або подвижництво. При цьому, на відміну від аскетизму середньовіччя, буддиський аскетизм уникає крайнощів, пов'язаних із придушенням і умиртвінням чуттєвої природи людини, і тому називається «серединним»⁹. Двох крайнощів варто уникати: 1) прихильність до плотських задовольень, вульгарна, неблагородна і нерозумна; 2) прихильність до умиртвіння плоті і самокатування, що також вульгарно, неблагородно і нерозумно. Той, кому вдалося уникнути крайнощів, досягає серединний шлях, шлях бачення, знання, шлях, що приносить заспокоєння і дає особливе знання¹⁰, шлях, що веде до пробудження і нирвани.

І що ж це за серединний шлях¹¹? Це просто благородний восьмеричний серединний шлях, і ось що це таке. Це – правильне бачення, правильний намір, правильна мова, правильна дія, правильний спосіб життя, правильне зусилля, правильний зворотний спогад і правильне зосередження свідомості [24].

⁷ Веданта (санскр. «завершення вед») – первісна назва Упанішад, завершальних вед.

⁸ Упанішади – філософські коментарі до Вед, перших священних книг Індії, в яких викладалися філософські уявлення про єдиний світовий порядок. Тексти вед створювалися арійцями, які прийшли в Індію в XVI ст. до н. е. В перекладі з санскриту «веди» означають «знання».

⁹ Власне «серединним» називає його сам Будда. Так, перша проповідь Будди починається з того, що варто уникати крайнощів, у тому числі надмірного аскетизму, а слідувати серединним шляхом.

¹⁰ Тут під «особливим» мається на увазі таке знання, яке не засноване на чуттєвому знанні і його органах.

¹¹ Серединний шлях – це шлях, знанням якого володів Будда, і якого він вчив своїх слухачів і учнів.

Водночас серединність чужа людській природі. Звідси і друга ідея – про благородне як про те, що протиставлене всьому буденному, зазначеному крайністю, і тому банальному і вульгарному. Виходить, що благородні особистості – це виняток не тільки з людей, але й з пустельників. Таким чином, вже на самому початку першої проповіді Будди вводяться три поняття: «крайність», «серединність» і «благородність» [25, с. 21].

Варто зазначити, що парадигма серединності характерна і для античної філософії. Так, за Аристотелем, середина або помірність є суттєвою ознакою чесноти, яка пов'язана з добропорядною старанністю і полягає не в розвагах [14, с. 280–281].

Найбільше буддиській парадигмі серединного шляху відповідає концепція міри, що зародилася ще в античній філософії й отримала розвиток у працях великих німецьких філософів – класиків.

У діалозі «Філеб» Платон характеризує *міру* як ідею найвищого блага тією мірою, наскільки її може осягати людський розум, а, осягнувши, застосовувати для *впорядкування* життя в державі. На першому місці стоїть все, що стосується *міри, помірності*, і все те, що подібно до цього належить *вічності* [26, с. 94]. У діалозі «Держава» Сократ говорить, що *істина* шанується спорідненою помірністю [27, с. 285]. Наступна цитата з діалогу «Філеб» є вкрай важливою для розуміння ролі міри в збереженні цілісності держави. «Всяка суміш, якщо вона в жодному разі не стосується міри і сумірності, неминуче втрачає і свої складові частини, і насамперед себе.

Бо за таких умов це не суміш, але якась безладна маса, що завжди приносить біду її власникам» [26, с. 92]. Сила *блага* виражена і в природі прекрасного, бо *помірність* і *сумірність* всюди стає красою і чеснотою.

За Гегелем, *міра* є *відношення*, але не відношення взагалі, а певне відношення якості і кількості один до одного. У мірі з'єднані абстрактно виражені якість і кількість. Міру можна розглядати як модальність [28, с. 82, 347]. Все надмірне, все, що вважає себе занадто великим, високим, із часом переходить до іншої крайності, применшується, зневажається і тим самим відновлюється *середня міра* [28, с. 349–350].

Однак є протиріччя у тлумаченні міри такими античними філософами, як Протагор і Гегель. Так, Гегель стверджував, що абсолютне (Бог) є міра всіх речей. Крім того, він говорив, що держава – це проступання Бога у світі. Це вкотре підкреслює тісний зв'язок блага і держави. Водночас Протагору належить відомий вислів «людина

є міра всіх речей». Перша позиція є об'єктивною і пріоритетною для держави, оскільки виражає закон природи, а друга – суб'єктивною і похідною від першої.

У «Державі» Сократ говорить, що істота з природою негармонійною і неосвіченою не буде тягнутися ні до чого іншого, як до «немірності» [27, с. 285]. У цьому твердженні означена пряма залежність суб'єктивного сприйняття міри і виховання людини. Виховання душі, за Платоном, необхідно для звернення людини до споглядання умосяжних речей і для правильного пізнання блага. Крім того, вихованням душі досягається благородство особистості, відповідно до термінології буддійської філософії.

У зв'язку з цим варто розглянути термін «добробут». У повсякденному побуті він є синонімом поняття «багатство», тобто матеріального достатку. Насправді це зовсім не так, і ця термінологічна плутанина відображає нерозуміння більшістю людей того, що ж таке справжнє благо з філософського погляду. Правильне трактування терміна «добробут» має на увазі такий проміжний стан, в якому людина умовно наближається до блага як до ідеального стану душі.

Для пізнання того, що є благо для держави, важливо пам'ятати, що воно, благо, стоїть вище від усіх інших понять, пов'язаних із державою, в т.ч. справедливості. Про це говорив ще Платон. Сама по собі ідея блага – ось це найважливіше знання; нею зумовлена придатність і корисність справедливості і всього іншого [1, с. 338]. До всього іншого Платон зараховує, в т.ч., знання й істину. Справедливо визнавати слушними знання й істину, але визнавати їх благом несправедливо, тому що природу блага треба ставити ще вище. Благо тяжіє в собі, і в цьому його відмінність від сущого, яке вічно прагне до нього, але не є воно саме [1, с. 344]. Природа блага відрізняється від усього іншого, перебуваючи в усьому, але сама ні в чому не відчуває потреби.

Щоб показати найвище місце блага в ієрархії філософських понять, Платон проводить аналогію із сонцем. Адже сонце надає видимим предметам не тільки здатність бути видимими, але і народження, і зростання, а саме воно не народжується. Так і благо надає пізнаванню предметам не тільки здатність бути пізнаваними, а й існувати, й отримувати від нього сутність, тоді як саме благо не є сутність, але по достоїнству і силі стоїть вище за межі сутності [27, с. 315–316].

Ключова роль пізнання блага як дороговказної зірки може бути проілюстрована такою цитатою з

«Держави» Платона: «Коли душа прямує до того, що осягається істиною і сущим, тоді розуміє це й пізнає, і явно має розум. А якщо вона обертається в тому, що вкрито мороком, що народжується гине, то керується думкою і тупіє, перевертаючи свої думки так і сяк, і уподібнюється тому, що не має розуму» [27, с. 315].

Це ще раз підтверджує підпорядкованість принципу справедливості ідеї блага. Для держави ідея блага є вищою, ніж принцип справедливості. Так, без пізнання ідеї блага неможливо пізнати принцип справедливості, оскільки саме загальне благо висловлює цільову установку держави, а справедливість постає лише засобом його реалізації. Це підтверджується також схоластичним терміном «*finis bonorum*», який перекладається як «вище благо як цільова причина».

Отже, що ж таке благо для окремої людини і для держави? Вищевикладене щодо серединного шляху в буддійській філософії дає нам підстави стверджувати, що благом для будь-якої людини є самовдосконалення. Саме на це спрямовані всі східні (буддистські, йогівські) духовні практики. Відповідно до них, вища форма блаженства – нирвана – досягається тільки тривалим, розтягнутим на все життя людини самовдосконаленням.

А що ж є благом з позиції держави? Оскільки ще Платон говорив «все, що є в людині – те є і в державі», благом для держави також є самовдосконалення. Однак, якщо щодо людини зрозуміло, що суть її самовдосконалення полягає в осягненні серединного шляху, відповідно до канонів буддійської філософії, то для держави така суть підлягає уточненню.

Раніше вже було зазначено, що найбільше буддійській парадигмі серединного шляху відповідає затверджена в європейській філософії з часів античності концепція міри. Також згадувалося, що в діалозі «Філеб» Платон характеризує міру як ідею найвишого блага, осягнувши яку людський розум прикладає до впорядкування життя в державі. Звідси випливає, що самовдосконалення держави пов'язане з упорядкуванням життя в ній.

Б. Спіноза стверджує, що «найкорисніше для людей з'єднатися один з одним у своєму способі життя <...> і взагалі людям в державі найкорисніше робити те, що сприяє зміцненню дружби» [29, с. 276–277]. Очевидно, таке з'єднання і дружба неможливі без узгодженості інтересів. Досягнення такої узгодженості є одним з аспектів вищезазначеної впорядкованості життя в державі.

Однак узгодженість інтересів є лише окремим випадком узгодженості взагалі, особливо

в державі. Чому? Тут доречно згадати філософську концепцію *ілюзорності видимого (майя)*. З погляду пізнання блага вона означає, що багато речей, які людина бачить у фізичному світі та ототожнює з благом, насправді ним не є. Звідси логічно випливає, що якщо люди знайшли спільність інтересів у тому, що благом не є, то така узгодженість інтересів жодним чином не наблизить державу до блага (її добробут не зросте).

Тоді до узгодженості чого з чим варто прагнути в державі для її наближення до блага (підвищення добробуту)? Відповідь на це питання лежить у сфері розгляду форми і змісту – основних начал буття – як взагалі, так і щодо держави.

Сама по собі ідея блага не є ні буття, ні знання, а вона є те основне начало, яким породжується і буття, і знання¹². Але є також й інше основне начало, яке Платон називає *необхідністю*, матерією [22, с. 430]. Тому маємо розрізняти *два види причин: необхідні і божественні* – й відшукувати в усьому причини другого роду, щоб отримати через це для себе блаженне життя, наскільки природа наша це допускає. А вже заради них варто займатися причинами першого роду, зрозумівши, що в разі забуття необхідності немислимо ані зрозуміти, ані схопити, ані наблизити до себе те єдине, про що ми піклуємося [22, с. 454–455]. Тут мається на увазі благо. Фраза «наскільки природа наша це допускає» означає *недосконалість людини*.

Платон вустами Тімея докладно розкриває елементи недосконалості природи людини: задоволення як найсильнішу приманку зла, страждання, що відлякує людей від блага, зухвалість і страх, гнів, який не прислухається до умовлянь, надія, що надто легко піддається зваблюванню, а також нерозумні відчуття [22, с. 455–456]. Ця суміш, згідно з Платоном, створювалася з урахуванням законів необхідності, або матерії¹³.

Тому душа людини і розум завжди прагнули до вивчення умосяжного, але водночас не завжди могли достатньо очистити його від відчуттів і породжуваних ними думок.

Ця ж проблема постає і щодо держави: природні вчення апелюють до природи держави, яка є умосяжною, а штучні – до видимих проявів держави, таких як законодавство, влада і політика, економіка, інститути і т. д.

Поділ *вищого і необхідного (матеріального) начал блага* є ключовим для розуміння його суті. Так, із позицій *необхідного (матеріального)*

¹² Так, щоб побачити, наприклад, кольори, необхідно, щоб до цих двох родів приєднався третій рід – світло. Світло виходить від сонця, і хоча сонце не самий зір, воно є його причина.

¹³ З цього вчення Платона стає зрозуміло, чому в античності не могло бути й мови про те, щоб вважати людину вінцем природи.

начала може бути багато і різних благ, але все це видимі і похідні прояви блага (їх ще називають *благАми*). Для вищого начала душі благо полягає в тому, щоб від цього відмежуватися, бути до цих благ байдужим, проявляючи щодо них помірність. Таким чином, тут теж є *необхідність*, але тільки *в мірі*¹⁴.

Взаємозв'язок необхідних і божественних начал блага, за Платоном, певною мірою тотожний взаємозв'язку прагматичного (правила розсудливості) і морального законів, за Кантом.

Прагматичний закон радить, що треба робити, щоб бути *причетними до блаженства*, а моральний закон наказує, як треба поводитися, щоб бути *гідними блаженства*. Прагматичний закон ґрунтується на емпіричних принципах, адже без допомоги досвіду немає змоги дізнатися ні про свої схильності, що вимагають задоволення, ні природні причини, здатні задовольняти їх.

Моральний закон відволікається від схильностей як природних перешкод для моральності і розглядає *пов'язане з моральністю сумірне блаженство* як *необхідне*. Оскільки свобода, частково рухома моральними законами, певною мірою обмежена ними, була б причиною загального блаженства, отже, розумні істоти, керовані такими принципами, самі були б творцями свого власного і разом із тим чужого міцного благополуччя [31, с. 422].

Кант вважав, що система «винагороджуючої себе моральності» [19, с. 523] є трансцендентальна ідея. При цьому її здійснення залежить від того, чи буде кожен виконувати те, що йому належить робити. Це передбачає, що всі вчинки мають відбуватися так, ніби вони виникали б з якоїсь вищої волі, що підпорядковує собі всі волі приватні. Звідси випливає, що чистий розум може знаходити підставу для практично необхідного зв'язку між двома елементами вищого блага – моральногосвіту і моральнодосконалої волі – в ідеалі вищого блага.

Моральний світ є основою держави як ідеї, форми. Тому необхідно зробити зміст держави за можливості сумірним цій ідеї. Необхідно, щоб спосіб життя людей був підпорядкований моральним максимам, але це неможливо, оскільки моральні норми не володіють силою закону в державі. Це призводить до протиріч між законом і мораллю, про які говорив Гегель. Такі розбіжності породжують проблеми усталеності держави, і їх

¹⁴ Згідно з Платоном, все добре, без сумніву, прекрасне, а прекрасне не чуже мірі [30, с. 494]. Тому поняття «міра» надзвичайно важливе для державного буття, особливо коли йому не вистачає *сумірності форми і змісту*.

небезпека залежить від ступеня розбіжності між законом і мораллю.

Проблема в тому, що чинна парадигма держави, будучи емпіричною, зазвичай має справу з тим, *що є*, тоді як моральна парадигма філософії, що відображає основні ідеї морального світу й ігнорує емпірику, має справу тільки з тим, *що має бути*. Тому замість емпіричного аналізу дійсності держави, що має досить обмежену короткочасну користь, *варто виявляти ступінь наближення до ідеї блага*, що об'єднує всі першопричини і приховані рушійні сили в державі.

Таким чином, для наближення до ідеалу блага в державі варто скорочувати розрив між тим, *як є*, і тим, *що має бути*. При цьому стан «*як є*» відображає *необхідні начала блага*, за Платоном, і *прагматичний закон*, за Кантом, який радить, що треба робити, щоб бути причетними до блаженства. Стан «*як має бути*», тобто ідеал, відображає *вищі начала блага*, за Платоном, і *моральний закон*, за Кантом, який вказує, як поводити себе, щоб бути гідними блаженства. Звідси логічно випливає, що стан «*як має бути*» тотожний вічній і незмінній *формі* держави, а стан «*як є*» – її різноманітному, варіативному *змісту*. Своєю чергою, це підводить нас до того, що *вище благо в державі є* не що інше, як *узгодженість* між її *формою і змістом*. Далі розглянемо, яким чином можна спробувати досягти такої узгодженості.

Вище були згадані два елементи вищого блага: *моральний світ* і *морально досконала воля*. При цьому моральний світ досить повно і вичерпно розкритий у працях великих філософів, насамперед Платона і Канта. Водночас цього не можна сказати про другий елемент – морально досконалої волі. Філософи (зокрема Ж.Ж. Руссо) виділяють 2 види волі: загальну і приватну [32, с. 158], які насправді часто важко розрізнити через їх тісний взаємозв'язок. Можна констатувати, що термін Канта *морально досконала воля* є не що інше, як узгодження приватних волей всіх громадян і загальної волі. Однак повного узгодження такого роду поки що не вдалося досягти в жодній державі світу. Які є можливі шляхи вирішення цієї проблеми?

Провівши аналіз філософської спадщини, ми дійшли висновку, що досягнення блага в державі пов'язане з вирішенням проблем *волі, афектів, виховання і самообмеження*. По-перше, *різноманітність приватних волей є наслідком дії афектів*. По-друге, бажаний стан, коли *афекти контролюються розумом, і розумне начало бере верх над жадаючим і лютим*, досягається належним

вихованням як керівної еліти, так і всіх громадян у державі. По-третє, *належне виховання* включає такі моменти: *самообмеження матеріального споживання* в дусі східного аскетизму, *відмова від власності* для керівної еліти понад необхідний мінімум, *обмеження свободи*, що перешкоджає домінуванню волі нечисленних груп (кланів) над інтересами більшості громадян, *визнання ключової ролі філософів* як інтелектуальної еліти, *необхідної для розвитку держави*.

Вищевикладене дає змогу зрозуміти, щодо чого варто знати міру, сумірність, якою мірою допустимі прояви жадаючого і лютого начал душі людини за Платоном, до якого рівня варто обмежувати матеріальне споживання і власність громадян та керівної еліти, до якої міри варто обмежувати свободу громадян.

Дотримання зазначених умов *самовдосконалення, досягнення узгодженості форми і змісту держави* дає змогу підвищити її добробут і *наблизитися до ідеалу вищого блага*.

Висновки. Виконане дослідження показало, що благо – філософське поняття, що займає верхній щабель в ієрархії умосяжного світу. До нього прагне все суще, зокрема й держава. Ідея блага для держави вища від принципу справедливості, останній підпорядкований їй: принцип справедливості не може бути розкритий без пізнання того, що ж є благо для держави.

Встановлено, що незважаючи на понад 2000 років розвитку філософії, досі відсутнє чітке і несуперечливе розуміння того, що ж є благо. Проте філософи сходяться на тому, що благо – це вища категорія, яка тяжіє в собі і стоїть над усім сущим, але розчиняється в ньому. Визнано, що більшість людей має помилкове уявлення про те, що ж таке благо насправді. Також у філософів є розуміння того, що людська природа заважає досягненню блага.

Виявлено, що ідеал вищого блага – це стан, в якому морально досконала воля, пов'язана з вищим блаженством, перебуває в точному співвідношенні з моральністю. Справжнє благо приховане від відчуттів, воно тільки умосяжне, осягнути його сутність можна тільки за допомогою розуму. Ідеал блага є наріжним каменем для держави, а його пізнання й досягнення безпосередньо залежить від вирішення протиріччя між світом видимим і умосяжним. Це протиріччя розглядається у філософії на рівні душі і тіла. Душа асоціюється з вічним, незмінним, умосяжним світом, а тіло – з постійно змінним, видимим світом. За природою над тілом панує душа, тому

душа є форма тіла. Тією мірою, в якій душа керує тілом, можна бути причетним до умосяжного світу і блага. Тому шлях до пізнання блага в державі пролягає через пізнання душі. Не розуміючи законів душі, не можна пізнати закони держави у вигляді норм моралі.

З'ясовано, що норми моралі мають безпосередній зв'язок із благом. Будь-хто має підставу сподіватися бути причетним до блага тією мірою, в якій він зробив себе гідним його (блага) своєю поведінкою. Моральний світ є ідея, яка може і повинна мати вплив на чуттєво сприйнятливий світ, щоб зробити його, за можливості, зіставним з ідеєю.

Обґрунтовано, що можливість досягнення блага безпосередньо пов'язана з підтриманням духовної дисципліни. У буддійській філософії цьому надається значна увага. Одним із ключових елементів буддистського вчення є т. зв. серединний шлях – самообмеження у вигляді подвижництва або східного аскетизму, позбавленого крайнощів придушення й умертвіння чуттєвої природи людини. Згідно з традиціями буддизму, оскільки серединність чужа людській природі, людина, що успішно осягає серединний шлях, стає благородною. Це відповідає зазначеній в античності необхідності виховання душі для пізнання блага.

Доведено, що парадигма серединного шляху в буддійській філософії відповідає концепції міри, що зародилася ще в античній філософії. Концепція міри вкрай важлива для збереження цілісності держави. Якщо поєднання, комбінація елементів не причетна до міри і сумірності, то замість цілого з цих елементів може бути отриманий тільки хаос.

Показано, що з позицій духовної дисципліни серединного шляху благом для будь-якої людини є самовдосконалення. Доведено, що оскільки все,

що є в людині, є і в державі, то для держави благом також є самовдосконалення, але зі своєю специфікою.

Визначено, що специфіка самовдосконалення в державі полягає в досягненні узгодженості її форми і змісту. Так, крім блага як вищого духовного начала, є матеріальне начало як необхідність. При цьому духовному началу відповідає моральний закон, а матеріальному началу – прагматичний закон (правило розсудливості). Перший закон відображає стан «як має бути», а другий – стан «як є». Для досягнення блага в державі життєво важливо скоротити розрив між двома цими станами.

Встановлено, що скорочення розриву між станами держави «як є» і «як має бути» безпосередньо залежить від реалізації одного з двох елементів блага, а саме морально досконалої волі. З'ясовано, що це вимагає узгодження загальної волі і приватних воль. Виявлено основні умови для досягнення такої узгодженості. До них належать контроль розуму над афектами, належне виховання, включаючи самообмеження матеріального споживання, відмова від власності для керівної еліти, обмеження свободи для забезпечення від домінування нечисленних груп (кланів), визнання ключової ролі філософів як інтелектуальної еліти.

Показано, що для досягнення ідеалу блага варто виявляти і знати міру щодо прояву жадаючого і лютого начал душі, обмеження матеріального споживання, власності і свободи.

У дослідженні зазначається, що дотримання зазначених умов досягнення узгодженості форми і змісту держави дає змогу підвищити її добробут і наблизитися до ідеалу вищого блага.

Список літератури:

1. Платон. Государство / Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса ; пер. с древнегреч. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 97–493.
2. Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. Изд. 3-е. Москва : Политиздат, 1975. 392 с.
3. Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / Перевод с латинского Н.А. Федорова. Комментарии Б.М. Никольского. Москва : РГГУ, 2000. 480 с.
4. Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. Москва : Рипол Классик, 2016. С. 19–350.
5. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах / Общ. ред. А.Ф. Лосева. Пер. с древнегреч. Т. 2. Москва : «Мысль», 1976. 421 с.
6. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. [4-е изд.]. Москва : Политиздат, 1981. 445 с.
7. Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т. I / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. Москва : Мысль, 1982. 636 с.
8. Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4 т. : Пер. с франц. Т. 4 / Редкол.: Б.Э. Быховский, Г.Г. Майоров, И.С. Нарский и др. ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. Москва : Мысль, 1989. 554 с.
9. Суарес Ф. Метафизические рассуждения / Пер. с латинского Г.В. Вдовиной. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 776 с.

10. Витгенштейн Л. Культура и благо / Философские работы [Текст] : [в 2 ч.] / пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева ; вступ. ст. М.С. Козловой. Москва : Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 494–574.
11. Мур Дж.Э. Природа моральной философии / пер. с англ., сост. и прим. Л.В. Коноваловой; предисл. А.Ф. Грязнова, Л.В. Коноваловой. Москва : Республика, 1999. 352 с.
12. Мердок А. Суверенность блага. *Логос*. 2008. № 1 (64). С. 117–137.
13. Платон. Государство / Платон. Диалоги: Пер. с древнегреч. Москва : ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 34–382.
14. Аристотель. Никомахова этика. / Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. Москва : Мысль, 1983. С. 53–293.
15. Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. Москва : Наука, 1996. 336 с.
16. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; прим. Ц.Г. Арзаканяна. Москва : Эксмо, 2009. 736 с.
17. Бутирська Т.О. Державне будівництво : стан, суперечності, перспективи розвитку в Україні : монографія. Київ : Вид-во НАДУ, 2007. 484 с.
18. Августин Аврелий. О Троице / пер. с лат. А.А. Тащиана. Москва : РИПОЛ классик, 2017. 486 с.
19. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. Москва : Изд-во АСТ, 2017. 560 с.
20. Платон. Федон, или о душе. / Платон. Диалоги: [пер. с древнегреч.]. Москва : Изд-во АСТ, 2017. С. 137–280.
21. Платон. Государство. / Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. вступ. статья А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи. Москва : Изд-во «Мысль», 1999. С. 79–420.
22. Платон. Тимей / Платон. Избранные диалоги. Состав. и комментарии В.В. Шкоды. Москва : Изд-во «АСТ», 2004. С. 400–480.
23. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. 5-е изд. Москва : Политиздат, 1987. 590 с.
24. Сутра запуска колеса проповеди. *Вопросы Милинды (Милиндапаньха)* / Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В. Парибка. Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 445–451.
25. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии. *Мышление и наблюдение*. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 7–300.
26. Платон. Филеб / Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса.; пер с древнегреч. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 11–96.
27. Платон. Государство и политика / пер., введ. и коммент. В.Н. Карпова. Москва : Издательство АСТ, 2017. 496 с.
28. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / пер. с нем. Б. Столпнера; предисл. М. Розенталя; примеч. В. Брушлинского. Москва : Изд-во АСТ, 2018. 912 с.
29. Спиноза Б. Этика / пер. с лат. Н.А. Иванцова. Москва : Изд-во АСТ, 2018. 320 с.
30. Платон. Тимей / Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. вступ. статья А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи. Москва : Изд-во «Мысль», 1999. С. 421–500.
31. Кант И. Критика чистого разума. Симферополь : Реноме, 2003. 464 с.
32. Руссо Ж.Ж. О политической экономии. *Об общественном договоре. Трактаты* / Пер. с фр. Москва : «КАНОН-пресс» : «Кучково поле», 1998. С. 151–194.

Butyrska T.O., Dzvinchuk D.I. FUNDAMENTAL FEATURES OF THE IDEA OF GOODNESS IN A STATE

The key features of the idea of goodness as the goal for the vital activity of the state, as its cornerstone are considered in the article. The obstacles for achieving the goodness in the state are determined, with the main one pointed out as the false, fundamentally incorrect understanding of the benefits by most people, and it is, in its turn, caused by the existing fundamental contradiction between the visible and the intelligible worlds, by the related conflict between the soul and the body derived from it, as well as by concealment of the true goodness from the senses and the possibility of its comprehension only by reason, which is hindered by the imperfect nature of man, expressed by affect, in particular; it is noted that the way to resolve the contradiction between the world of the able and the visible lies in the learning the soul; it is shown that learning the soul implies the maintenance of spiritual discipline in the form of self-restraint and asceticism, as well as keeping measures and moderation in all aspects of life, which together is the way of a human self-perfection; it is substantiated that the self-improvement of the state implies the harmonization of the two principles: the higher spiritual as moral law and material as a necessity, which comply with the states as it must be and as it is, as well as

the form and content of the state; the conditions for narrowing the gap between the two states are listed and they include reconciliation of general and private will, control of the mind over affect, proper upbringing, as well as self-restraint of consumption, property, and freedom, recognition of the key role of philosophers as intellectual elite, and belief of others in their undeniable spiritual authority; it is substantiated that these conditions ensure the realization of all the virtues of an ideal state: wisdom, prudence and courage; the fundamental moments of existence, about which one should know the measure are determined and it is stated they include manifestations of three principles of the soul in different states, acceptable levels of property and freedom, which exclude the emergence of social inequality.

Key words: *goodness, state, idea, visible world, achievable world, spiritual beginning, necessity, contradiction, self-improvement, self-restriction.*