

Висоцька Ольга Євгенівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, Комунальний заклад вищої освіти «Дніпровська академія неперервної освіти» Дніпропетровської обласної ради, м. Дніпро, Україна

e-mail: vysolga@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1265-7582

ДОБРОЧЕСНІСТЬ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Розглянуто трансформацію концепту доброчесності в історичній ретроспективі як важливого чинника формування ідентичності людини. Визначено тенденції пов'язувати доброчесність як із суспільними нормами, що впливають на самоідентифікацію людини, так і з внутрішніми переконаннями, що визначають її «довіру до себе» як основу ідеальної моделі самореалізації. Описано зміни у тлумаченні доброчесності від античної концепції самопізнання та етики розуму до постмодерністського ціннісного плюралізму і деконструкції моралі, а також намагання поєднати принципи моральної автономії та суспільної солідарності в метамодернізмі.

Ключові слова: *доброчесність, ідентичність, цінності, мораль, людина, суспільство, культура.*

Постановка проблеми. Концепт доброчесності відіграє важливу роль у формуванні ідентичності людини, оскільки він пов'язаний із моральними та етичними стандартами, за якими вона живе і визначає своє місце в суспільному бутті. Доброчесність проявляється не тільки в індивідуальному самовизначенні особистості, але й у способі її взаємодії з іншими, віддзеркалюючи суспільні норми та цінності. Разом із цим можна спостерігати суттєву трансформацію концепту доброчесності в умовах розмивання норм та тенденції до віртуалізації ідентичності в цифровому суспільстві. Тому актуальним є питання визначення концептуальних основ цих змін в історичній ретроспективі, а також характеристик ключових ідей щодо впливу доброчесності на самоідентифікацію людини.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Ідентичність у її ціннісно-змістовних визначеннях, у тому числі крізь призму доброчесності, розглядалася Ч. Кулі, який у концепції «дзеркальної самості» описав механізм соці-

альної адаптації людини [26]; Р. Бергером і Т. Лукманом, які визначили способи конструювання і реконструювання ідентичності залежно від змін соціальних обставин [24, р. 278]; В. Декомбом, який зосередив увагу на осмисленні сучасного тлумачення ідентичності в умовах ціннісних трансформацій [4]; Е. Макінтайром, який розглядав еволюцію розуміння природи чеснот у філософії, підкреслюючи провідну роль доброчесності у формуванні моральної ідентичності індивіда [9]. Серед українських авторів слід виокремити наукові праці Я. Любимого [8], О. Пономаренко [14], О. Степанової [17], М. Степико [18], Н. Черенко [20], Ю. Калиновського [21], які досліджували різні аспекти впливу доброчесності на ідентичність людини, а також трансформації самого концепту доброчесності в різні періоди.

Одночасно потребує додаткового осмислення процес змін у поглядах на феномен доброчесності, що дозволить сформувати цілісне розуміння еволюції бачення її природи та характеру впливу на ідентичність людини.

Метою статті є розкрити характер трансформації концепту доброчесності в історичній ретроспективі як важливого чинника формування ідентичності людини.

Виклад основного матеріалу. Доброчесність є базовим елементом багатьох етичних систем. В античній філософії доброчесність розумілась як сукупність знань і вмінь діяти відповідно до певних моральних принципів. Зокрема, Сократ вбачав у ній раціональну основу поведінки людини на основі визначених нею самою переконань, що сприяють досягненню щасливого життя. У цьому сенсі доброчесність виступає мірою піклування людини про себе, своєї душі. Оскільки, як говорив Сократ, «людина не повинна зважати на обставини, вона має коритися тільки власному розумові, який вирішує, що добре, а що ні» [Цит. за: 13, с. 45], він таким чином пов'язував доброчесність із самопізнанням і стверджував, що лише людина, яка пізнала себе, може бути доброчесною. Ця самопізнаність водночас є довірою до власного розуму та здатності пізнати істину.

Платон також називав доброчесність найкращим станом людини, що гідна похвалі сама собі в її намаганнях виробити розуміння блага як для себе, так і для суспільства. Так, у відомому діалозі «Протагор» він обговорює ідею, що чеснота – це знання, а люди, які знають благо, автоматично діятимуть відповідно до цього знання, що робить їх відповідальними за свої дії [13, с. 154]. Платон пов'язував доброчесність із роллю розуму та гармонією душі. Він вважав, що доброчесність є основою справедливого суспільства. У своїх роботах він описує чотири основні доброчесності: мудрість, мужність, помірність і справедливість. Вони, на думку Платона, є необхідними для формування ідеальної держави, де кожна особа виконує свою роль відповідно до природних схильностей [12, с. 65].

На відміну від Платона і Сократа, Аристотель переносить акцент на суспільну природу людини, яка лише завдяки прагненню до спільного блага здатна досягати щастя у своєму житті. У «Нікомаховій етиці» він пропонував розглядати добродетель як середину між двома крайнощами (надмірністю і нестачею), що проявляється через практичну мудрість. Наприклад, мужність є добродетеллю, яка знаходиться між боягузством (недостатність) і безрозсудністю (надмірність) [2, с. 117]. При цьому вибір правильної середини між крайнощами можливий лише тоді, коли людина довіряє своїй здатності міркувати та приймати рішення на основі розуму. Тим самим добродетель можна вважати важливим чинником формування ідентичності особистості.

Аристотель також вводить поняття відповідальності через ідею вибору: людина, яка знає, що є добром, і свідомо обирає діяти відповідно до цього знання, є відповідальною за свої дії. Для нього добродетель була важливою передумовою для створення справедливого суспільства, оскільки люди повинні дбати не лише про своє особисте благо, але й про загальне. Він виділяє два основні різновиди добродетелі: діанетичні (добродетелі розуму) та, власне, етичні (добродетелі волі та характеру). До перших належать: мудрість, знання, поміркованість. До етичних – мужність, помірність, гідність, щедрість, щирість, справедливість тощо [2, с. 34].

Аристотелівська етика апелює до добродетелі як здатності діяти врівноважено для досягнення щасливого, гармонійного життя. Добродетель, за Аристотелем, є ключем до досягнення евдемонії – стану щастя і задоволення, який досягається через реалізацію свого потенціалу. У сучасному контексті це можна інтерпретувати як здатність людини діяти згідно з моральними принципами та розвивати такі якості, як чесність, справедливість, мудрість, сміливість. Іншими словами, люди формують свою ідентичність не лише через індивідуальні риси, але й через моральні принципи, яких дотримуються. Добродетель стає фундаментом самосприйняття, впливаючи на особистісну відповідальність, почуття власної гідності та суспільні ролі. У процесі соціалізації, людина привласнює певні моральні норми, що впливають на те, як вона сприймає себе і світ.

Отже, в античності добродетель розумілась як чинник особистого розвитку та суспільної гармонії [17, с. 263]. Ці ідеї стали основою для етичних теорій у подальшому.

Середньовіччя можна вважати періодом значних змін у розумінні добродетелі. Християнські уявлення про добродетель відрізнялись від античних акцентуванням уваги на духовних цінностях і релігійних переконаннях. Основними чеснотами стали три теологічні поняття: віра, надія і любов. Добродетель почала розглядатися як спосіб досягнення спасіння. Людина повинна була проявляти добродетель не лише для себе, а й для блага інших християн.

ян. Християнська добродесність акцентувала увагу на взаємодопомозі, милосерді та служінні іншим, що стало основою для формування моральних норм та етичних стандартів середньовічної культури. У цьому розрізі можна звернутися до ідей Августина Аврелія, який наголошував на важливості внутрішнього життя і здатності людини до покаяння. Він вважав, що добродесність не лише стосується зовнішніх дій, але й вимагає від людини глибокого самоусвідомлення і внутрішньої чистоти [16].

Тома Аквінський своєю чергою намагався синтезувати античну філософію з християнським віровченням, пропонуючи концепцію добродесності, яка поєднує раціональність і віру. Аквінський підкреслював, що добродесність має божественний характер і полягає в слідуванні божественним заповідям. Людина відповідальна за свої вчинки перед Богом, тому добродесність вимірюється її здатністю відповідати на божественний поклик [1].

Ренесанс став періодом формування гуманістичних цінностей, що вплинули на розвиток концепту добродесності в контексті становлення ідентичності людини. Добродесність почали вважати не лише моральною якістю, але й ознакою освіченості та інтелектуального розвитку. Гуманісти цього часу переосмислили добродесність у контексті нової світської культури, роблячи акцент на значенні знання, освіти та особистісного розвитку. Зокрема, Еразм Роттердамський приділяв значну увагу питанням самовдосконалення та автономії людини [15]. Добродесність при цьому розуміється як здатність людини довіряти собі та діяти відповідно до своїх моральних принципів, часто асоціюючися з творчим самовираженням та здатністю досягати великих результатів через власні зусилля. Таким чином, у період Ренесансу концепт добродесності набуває характеристик універсальної чесноти, яка охоплює як моральні, так й інтелектуальні аспекти життя людини.

В епоху Просвітництва та в пізніший «класичний» період розвитку філософської думки концепт добродесності зазнає істотних трансформацій. Так, І. Кант розглядає моральність у контексті раціональних принципів, а не тільки релігійних чи традиційних норм. У сформульованому ним відомому принципі категоричного імперативу як універсальному правилі моральної поведінки людини добродесність виступає провідним чинником формування її ідентичності в її приналежності до всього людства. Іншими словами, людина повинна діяти лише за тим принципом, який може стати загальним законом для всіх. І. Кант розуміє добродесність як обов'язок дотримуватися моральних законів, які людина встановлює для себе завдяки розуму [7]. Це означає, що добродесна людина поводить себе так, як хотіла би, щоб поводитися з нею інші. Така послідовна моральна поведінка формує основу для довіри до себе як автономної особи, а також виступає підставою для усвідомлення себе частиною певної спільноти.

Важливим аспектом розуміння доброчесності є поняття автономії як здатності людини самостійно приймати моральні рішення. Зокрема, у «Критиці практичного розуму» І. Кант підкреслює, що справжня доброчесність виникає тоді, коли особа діє не через зовнішні обставини, а керується внутрішнім почуттям обов'язку [7, с. 97]. Доброчесна людина діє згідно з моральним законом, який вона сама для себе визначає. Відповідальність перед собою є основою доброчесності, і лише людина, яка довіряє власному розуму та здатна до самостійного морального судження, може вважатися моральною. Отже, довіра до себе, за І. Кантом, полягає у вірі в здатність діяти відповідно до універсальних етичних принципів. Людина відповідальна за свої моральні вчинки перед іншими, оскільки вона є носієм автономної волі.

Із секуляризацією моральності концепт доброчесності поступово почав розумітися виключно у світському контексті, де етичні норми більше не пов'язувалися безпосередньо з релігійними віруваннями. Цей процес призвів до зростання інтересу до питань індивідуальної відповідальності, прав людини та соціальної справедливості, що стало основою для подальших етичних дискусій. Зокрема, Дж. Роулз підкреслював важливість справедливості як основної доброчесності в суспільстві. Його концепція «справедливого суспільства» акцентує увагу на рівності та справедливості, вважаючи їх невід'ємними складниками доброчесного життя. У праці «Теорія справедливості» він викладає теорію «справедливості як чесності», що передбачає визначення рівноправності і справедливості в якості основних принципів соціального контракту, які мають визнавати всі члени суспільства [30, с. 27]. Рівноправність та справедливість як ключові чесноти соціального життя людини також формують її ідентичність. Для цього, однак, треба відкинути знання про свій соціальний статус, здібності, стать тощо й обрати раціональну форму поведінки, що зумовлена природним прагненням людини до рівності та справедливості як взаємодоповнювальних чеснот. Доброчесність полягає в такій організації дій людини, щоб вона, з одного боку, забезпечувала право кожного на рівний обсяг основних прав і свобод, а з іншого – щоб ці дії були максимально сумісними із правами і свободами інших. Своєю чергою, справедливість повинна досягатися завдяки вільному і відкритому доступу до всіх суспільних благ за умови рівних можливостей для всіх членів суспільства [30, с. 48]. Доброчесність також включає готовність людини співпрацювати і діяти відповідно до раціонально погоджених правил, що сприяють справедливості.

Хоча теорія Дж. Роулза була часто критикована і переосмислена (у тому числі ним самим у роботі «Правосуддя як справедливість: Переформулювання», 2001 р.), але акцент на організаційних засадах доброчесності в межах соціально-інституційного порядку надав поштовху до нових розвідок цього

питання. Доброчесність як відповідна соціально зумовлена зразкова модель індивідуальних прагнень і дій людини починає все більше пов'язуватися з такими чеснотами, як відповідальність, толерантність, справедливість та солідарність.

На противагу Дж. Роулзу, для якого доброчесність мислиться у взаємодії з принципами соціальної справедливості, Ж.-П. Сартр акцентує увагу на індивідуальній свободі й відповідальності як основ доброчесної поведінки людини. Відповідальність в його тлумаченні виступає фундаментальною характеристикою людського існування. При цьому відповідальність не є протилежністю свободи, вона зумовлена свободою. Як зазначає Ж.-П. Сартр у своїй фундаментальній праці «Буття і ніщо», оскільки людина за своїми буттєвими ознаками абсолютно вільна або «засуджена бути вільною», то і повністю відповідальна за всі свої дії [19, с. 132]. Доброчесність у такому разі – це відповідальність за вибір, який людина робить у межах своєї свободи. Тому навіть відмова від вибору є вибором, і за це людина також несе відповідальність. Тобто доброчесність не є суспільно визначеною, а виступає атрибутом автентичності людини, яка має відштовхуватися від самої себе та своєї свободи, приймаючи повну відповідальність за вибір моделей дій.

Людина, таким чином, має діяти не згідно з зовнішніми нормами чи традиціями, але відповідно до власних внутрішніх переконань. Ця позиція Ж.-П. Сартра повертає нас до античного концепту доброчесності як внутрішнього волевиявлення особи, а також кантівського імперативу, але на нових засадах. Якщо для Сократа і Платона зразок для дій визначається завдяки спогляданню ідеальних образів, а для І. Канта – «внутрішнього морального закону», то згідно із Ж.-П. Сартром людина не має наперед визначених моральних принципів. Вона вільна створювати свою моральність і доброчесність, але ця свобода супроводжується важким тягарем відповідальності за наслідки своїх дій. Культура, традиції, визначені суспільством норми й обмеження є лише фальшивим, нав'язаним соціумом світом. Насправді не існує жодних попередніх моральних істин або абсолютних норм, які могли б визначити людські дії. Людина сама створює свої цінності та визначає, що є доброчесним через власний вибір і дії.

Концепти доброчесності Дж. Роулза та Ж.-П. Сартра можна вважати крайніми за своїм змістом, які зосереджуються або виключно на суспільному, або на індивідуальному компонентах життя людини. У Дж. Роулза доброчесність визначається через принципи справедливості та соціального контракту, які мають універсальний характер. Для Ж.-П. Сартра доброчесність виникає з особистої свободи і не має універсальних етичних підвалин – людина сама створює свою етику через вибір. Обидва мислителі акцентують увагу на відповідальності, але в різному контексті. У Дж. Роулза це відповідальність

перед суспільством і справедливими інституціями. У Ж.-П. Сартра відповідальність є радикально індивідуальною – це відповідальність перед самим собою. Дж. Роулз орієнтований на доброчесність у контексті соціальних інституцій і справедливості для всіх, тоді як Ж.-П. Сартр більше зосереджується на особистій відповідальності й свободі окремої людини, поза жорсткими соціальними рамками.

Можна, таким чином, спостерігати дві основні тенденції у трактуванні доброчесності – як соціально зумовленого феномену, який допомагає регулювати поведінку людини, виконуючи функцію моральних правил для її дій у суспільстві, а також як внутрішньо зумовлених принципів самореалізації особи, що мають автентичну природу. Існує також третій підхід, що полягає в запереченні самого концепту доброчесності як цілковито штучного поняття. Зокрема, Ф. Ніцше, критикуючи християнську мораль та класичні уявлення про цінності, вважав, що їхнє застосування до особистості обмежує її прагнення та пригнічує потенціал. Такі християнські чесноти як жертвність, милосердя, смиренність є не проявами сили і благородства, а навпаки – результатом слабкості і страху перед життям. На його думку, вони були створені як форма «рабської моралі», що заохочує людей підкорятися і пригнічувати власні природні інстинкти [10, с. 37]. Хоча, на противагу цим чеснотам, Ф. Ніцше пропонує культивувати силу волі, мужність, гордість – чесноти, що сприяють життю і розвитку індивіда, – доброчесність не має ані соціальних, ані особистісних коренів. Людиною, як і всім живим, рухає «воля до влади» – внутрішня сила, яка дозволяє їй самостверджуватись. «Не прив'язуйтеся до своїх чеснот...», – це головне гасло Ф. Ніцше [10, с. 43]. Воно означає, що зміст ідентичності людини полягає в її спроможності мати силу відкинути все, у тому числі мораль і доброчесність, якщо вони пригнічують її індивідуальність.

Постмодернізм пішов далі у своїй критиці традиційних концепцій доброчесності. Більшість представників постмодернізму, наприклад Ж. Бодріяр, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко, ставили під сумнів об'єктивність моральних цінностей та універсальних правил або доброчесностей. Вони підкреслювали, що моральні принципи є соціальними конструкціями, які залежать від конкретного контексту [25]. Водночас, як вказує, зокрема, М. Фуко, людина не є повністю автономною істотою і завжди перебуває під впливом соціальних та дискурсивних структур, що робить її залежною від різноманітних дисциплінарних практик, які в тому числі пропагують певні моделі доброчесної поведінки [22, с. 49]. Відповідно враження людини про самостійність мотивації та вибору дій може бути ілюзорним, оскільки вони часто зумовлені внутрішньо засвоєними нормами і правилами, що нав'язуються суспільством починаючи з дитинства і протягом всього життя. Доброчесність у цьому випадку стає предметом кри-

тичного перегляду, оскільки постмодерністи піддають сумніву саму ідею автономії та індивідуальної відповідальності.

Концепт доброчесності у постмодернізмі підлягає деконструкції та переглядається в контексті переосмислення природи соціальних, культурних та мовних структур. Оскільки постмодерністи заперечують універсальність моральних принципів та підкреслюють роль релятивізму, контексту і влади у формуванні уявлень про доброчесність, цей феномен осмислюється не як щось природне чи вічне, а як соціальний конструкт, що змінюється залежно від історичних і культурних умов.

Так, М. Фуко розглядає мораль не як фіксований набір універсальних правил, а як продукт дискурсивної влади і соціальних практик. Він приділяє увагу тому, як різні суспільні інститути (школи, лікарні, в'язниці) можуть формувати уявлення про доброчесність через дисциплінарні механізми. У таких працях, як «Наглядати і карати» та «Історія сексуальності», М. Фуко показує, що поняття доброчесності безпосередньо пов'язано з механізмами контролю та регулювання поведінки людини соціальними інструментами [22]. У цьому сенсі доброчесність може бути розглянуто як спосіб підкорення і впливу на індивіда через засвоєння ним норм, що також впливають на його ідентичність.

Свою чергою Ж. Дерріда стверджував, що будь-яка мораль (як система значень) є обмеженою структурою, що несе в собі власні суперечності та виключення, які неможливо повністю усунути. У контексті доброчесності це означає, що не можна говорити про універсальні моральні принципи, оскільки будь-яке твердження про доброчесність обов'язково містить приховані суперечності та ієрархії. Тому не існує фіксованих моральних категорій, а отже, доброчесність є плинною і невизначеною за своїм змістом. Ідентичність людини також є постійно змінюваною, як і всі прояви доброчесної поведінки. Людина здатна залишитися сама з собою тільки в момент смерті: «Тільки смертний може бути відповідальним, тому що він закликається до відповідальності самою незамінністю своєї власної смерті; він і лише він відповідає за свою смерть» [6, с. 24].

Ф.-Ф. Ліотар, проголошуючи про недовіру до «метанаративів» як «великих історій», які пояснюють світ і встановлюють загальні моральні норми, також просуває ідею, що доброчесність, як й інші моральні категорії, є лише однією з численних локальних історій, які не мають абсолютної цінності [11, с. 72]. Він фактично розглядає етику як сукупність малих, фрагментованих дискурсів, де немає єдиної істини, а існує безліч різних способів мислити і діяти морально.

Більш розгорнута позиція прозвучала в роботах Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі «Тисяча плато» та «Анти-Едіп», де висувається концепція постмодерністської

етики, яка протиставляється традиційній ієрархічній системі моралі. Вони, подібно до думок інших постмодерністів, стверджують, що доброчесність не може бути фіксованою категорією, оскільки вона постійно змінюється разом зі зміною соціальних зав'язків і структур. При цьому автори визначають доброчесність як нову ціннісну диспозицію, для якої характерне не дотримання визначених правил, а створення нових можливостей для дій, виходячи за межі усталених норм і порядків [3].

У цілому в постмодернізмі заперечується універсальність моральних принципів та етичних категорій, у зв'язку з чим доброчесність сприймається як контекстуальна, змінна і залежна від культурних та соціальних умов, а ідентичність людини мислиться плинною та множинною. Важливе значення також мало упровадження практик деконструкції категорій моралі та традиційних етичних систем, що дозволило виявити їхню залежність від влади, ідеологій і соціальних практик. Із цієї позиції доброчесність може бути осмислено як важливий інструмент контролю або маніпуляцій. Хоча доброчесність розглядається з позиції релятивізму, тобто вона не має об'єктивної цінності поза межами конкретного дискурсу чи контексту (що є доброчесним в одній культурі, може бути неприйнятним в іншій), вона, однак, визнається значущим чинником соціальних практик. При цьому постмодерністи прагнуть створити етику, яка б не базувалася на ієрархіях чи домінуванні одних принципів над іншими. Замість цього вони наголошують на множинності етичних систем.

Таким чином, у постмодерністській філософії доброчесність розглядається як плинне, багатозначне і контекстуальне поняття, яке більше не має однозначних моральних координат. Цей підхід розкриває складність та багатогранність етичного життя, але водночас ставить під сумнів традиційні моральні категорії. Такі ідеї стали поштовхом до розвитку нових течій в етиці, які акцентують увагу на особистій автономії та самовираженні. Доброчесність почала розглядатись як індивідуальний проєкт, що формується під впливом соціальних, політичних та економічних умов. Ця зміна також відображає нові виклики сучасного глобалізованого і цифровізованого світу, зокрема такі, як питання кібернетичної ідентичності, ціннісного плюралізму та культурних відмінностей. Постмодернізм підкреслює важливість діалогу між різними культурами і традиціями, що веде до формування нового розуміння доброчесності.

Водночас постмодернізм не надав відповідей на питання, як зберегти цілісність людського «я» та єдність суспільного буття, якщо цінності, мораль, доброчесність – є тільки проявом плинних дискурсивних практик. Тому актуальною стає проблема реанімації уявлень про універсальні загальнолюдські етичні категорії та моральні принципи, особливо в контексті таких глобальних викликів, як проблема можливої нової світової війни, небезпечних наслідків

зміни клімату та технологічного прогресу. Зростає усвідомлення того, що добродесність не може бути відокремленою від соціальних процесів, а також має велике значення для формування її ідентичності. Так, спробою подолання ціннісного нігілізму є роботи метамодерністів, які, вказуючи на дефіцит «солідаристських цінностей, довіри і практик співучасті в умовах децентралізованого та фрагментованого цифрового середовища» [3, с. 14], пропонують нову етику надії, яка була б позбавлена притаманного для постмодернізму ціннісного нігілізму.

Метамодерністи розуміють **доброчесність** як процес динамічного пошуку рівноваги між протилежностями, у якому важлива як особиста, так і колективна відповідальність. На відміну від постмодерністського скепсису до моральних категорій, метамодерністи прагнуть реабілітувати поняття добродесності, але роблять це з урахуванням складнощів сучасного світу, де однозначні етичні позиції можуть бути хиткими. Зокрема, А. Думітреску [27], **Г. Фрайнахт** [28, р. 98] та інші автори [29] вважають, що добродесність полягає в постійному балансуванні між протилежними ідеями або станами. Це відображає їхній загальний підхід до світу, що базується на діалектиці між **іронією та щирістю, надією та критичним мисленням**. Наприклад, важливо залишатися щирим у прагненні до змін, але водночас не втрачати критичну іронію щодо утопій та своїх прагнень. Метамодерністи, подібно до постмодерністів, наголошують на тому, що добродесність не може бути жорстко визначена універсальними правилами. Вона має бути гнучкою та адаптивною до різних соціальних, культурних та особистих контекстів. Звідси – побудова концепції «метамодерністського суб'єкта» як такого, що має множинну ідентичність, яка приймає різні форми залежно від контексту [30]. Однак, на відміну від постмодернізму, метамодерністська етика намагається поєднувати в собі прагнення до колективного добра з розумінням, що індивідуальні добродесності мають варіюватися залежно від обставин і викликів.

У метамодернізмі добродесність має спиратися на **надію**, яка стає ключовим рушієм для суспільних змін та індивідуального розвитку. Надія на краще майбутнє не є об'єктом іронії, як у постмодернізмі, хоча визнає можливість невдач, але все ж спонукає до активних дій задля досягнення кращого результату [28, р. 138]. Добродесність також вбирає в себе активне включення в суспільне життя та політичні процеси. Метамодерністи вважають, що добродесність полягає в усвідомленій участі у вирішенні спільних проблем, наприклад, через активізм або спільні дії у відповідь на глобальні виклики [23; 29]. На відміну від постмодерністської фрагментарності метамодернізм реалізує ідею, що, незважаючи на складнощі сучасного світу, існують певні **спільні цінності** та ідеали, до яких можна прагнути. Зокрема, вони пропонують концепцію «суспільної культури усвідомлення», де є можливості як для автономії

індивідів, так і дій в інтересах всього суспільства [28, р. 78]. Іншими словами, у межах метамодернізму відбувається рух до **нової універсальності**, але в контексті постійного переосмислення моральних ідеалів у світлі глобальних, соціальних і культурних трансформацій.

Висновки. Звичайно, опис наявних тенденцій розвитку концепту доброчесності як чинника формування ідентичності людини є неповним. Зараз можна спостерігати нові етичні дискусії у зв'язку з появою таких викликів, як, зокрема, штучний інтелект. У сучасному світі людина формує свою ідентичність у середовищі постійних змін, і доброчесність виступає як стабілізаційний елемент, що допомагає зберегти внутрішню цілісність. Вона забезпечує моральні рамки для розвитку особистості й слугує як внутрішнім етичним компасом, так і засобом для її інтеграції в суспільство. Доброчесність виступає критерієм, через який особистість сприймає себе і свої вчинки. Вона є частиною самоідентифікації людини, оскільки моральні чесноти, такі як справедливість, чесність, мужність, визначають її поведінку та її відчуття себе як морального суб'єкта.

Як можна побачити з попереднього аналізу, концепт доброчесності має глибоке коріння в історії людства та його розвитку. В античні часи доброчесність була нерозривно пов'язана з етичною поведінкою особи, що дозволило, зокрема, Сократу, Платону та Аристотелю розуміти її як основу самопізнання та ключовий компонент етики. Якщо в Середньовіччі поняття доброчесності осмислювалося в єдності з релігійним буттям людини, то, починаючи з епохи Відродження, виникає потреба в секуляризації доброчесності як морально-етичної категорії. Доброчесність усе більше розглядається, з одного боку, як спосіб прояву індивідуальних чеснот людини, а з іншого боку, як зразкова модель поведінки, що пропонується або нав'язується соціумом чи культурою. Критика насильницьких практик та спроба деконструкції традиційних етичних систем, що здійснювалась у межах екзистенціалізму та постмодернізму, призвела до суттєвого перегляду концепту доброчесності. Одночасно цей досвід показав важливість уникнення надмірної релятивізації цінностей та актуалізував пошуки таких етик, які могли б побороти ризик ціннісної фрагментації людини в сучасному цифровому світі. Перспективним для подальших досліджень є, зокрема, питання цифрової доброчесності, відповідального користування технологіями, етики приватності в контексті боротьби з дезінформацією.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аквінський Тома. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / пер. з латини М. Кислюка. Київ : Основи, 2002. 796 с.

2. Арістотель. Нікомахова етика / пер. Віктора Ставнюка. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
3. Висоцька О. Є. Інтерпретація феномену соціального контролю у постмодернізмі та метамодернізмі. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*. 2024. № 7 (1). С. 11–21.
4. Декомб В. Клопоти з ідентичністю / пер. з фр., передмова, прим. В. Омельянчика. Київ : Стилос, 2015. 281 с.
5. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. Київ : КАРМЕ-СІН-ТО, 1996. 384 с.
6. Дерріда Ж. Дар Смерті (ч. 3). *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*. Серія: Теорія культури і філософія науки. 2003. № 579/1. С. 3–25.
7. Кант І. Критика практичного розуму : пер. з нім. І. Бурковського ; наук ред. А. Єрмоленко. Київ : Юніверс, 2004. 240 с.
8. Любивий Я. Ідентичність як предмет практичної філософії. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2018. № 1/2. С. 163–164.
9. Макінтайр Е. Після чесноти. Дослідження з теорії моралі : пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2002. 436 с.
10. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів : Літопис, 2002. 320 с.
11. Після філософії: кінець чи трансформація? : пер. з англ. / упоряд.: К. Байнес та ін. Київ : Четверта хвиля, 2000. 432 с.
12. Платон. Держава / пер. з давньогрец. Дз. Ковалю. Київ : Основи, 2000. 355 с.
13. Платон. Діалоги. Київ : Основи, 1999. 395 с.
14. Пономаренко О. Доброчесність та її місце в філософії Григорія Сковороди. Григорій Сковорода і ми українці: диво першого кроку і сила ініціативи : кол. моногр. / за наук. ред. Ю. Бойчука, М. Култаєвої ; Харків. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковорода. Харків, 2023. С. 342–349.
15. Роттердамський Еразм. Похвала Глупоті. Домашні бесіди / пер. з латини В. Литвинова, Й. Кобова. Київ : Основи, 1993. 319 с.
16. Святий Августин. Сповідь / пер з латин. Ю. Мушака. Київ : Основи, 1998. 319 с.
17. Степанова О. А. Ретроспективний аналіз доброчесності в античній філософсько-педагогічній думці. *Педагогічні науки* : зб. наук. пр. 2005. № 40. С. 260–263.
18. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування : монографія. Київ : НІСД, 2011. 336 с.
19. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія : навч. посіб. / упорядники В. В. Лях, В. С. Пазенок. Київ : Ваклер, 1996. 498 с.
20. Черенко Н. А. Концепт доброчесність як універсальна домінанта культури: до питання вербалізації. *Мовні і концептуальні картини світу*. 2014. Вип. 47 (2). С. 510–517.
21. Калиновський Ю. Ю. Академічна чесність як чинник правового виховання студентської молоді. *Гілея* : наук. вісн. 2012. Вип. 63 (№ 8). С. 477–482.

22. Фуко М. Наглядати й карати. Київ : Основи, 1998. 416 с.
23. Andersen Lene Rachel Metamodernity: Meaning and hope in a complex world. Nordic Bildung. 2019. 138 p.
24. Berger P., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge Paperback. Open Road Media, 2010. 352 p.
25. Baudrillard J. The transparency of evil: essays on extreme phenomena. New York : Verso, 1993. 174 p.
26. Cooley C. Human Nature and Social Order. Nabu Press, 2010. 434 p.
27. Dumitrescu Alexandra. Interconnections in Blakean and Metamodern Space. *Double Dialogues*. 2007. Issue 7. URL: <http://www.doubledialogues.com/article/interconnections-in-blakean-and-metamodern-space/> (accessed: 15.09.2024).
28. Freinacht H. The Listening Society: A Metamodern Guide to Politics. Book One (Metamodern Guides). Metamoderna ApS, 2017. 414 p.
29. Storm J. A. Metamodernism: The Future of Theory. University of Chicago Press, 2021. 328 p.
30. Rawls J. Theory of Justice. Harvard University Press, Belknap Press, 1971. 624 p.

REFERENCES

1. Akvinskyi, Toma. (2002). Komentari do Aristotelevoi «Polityky». Per. z latyny M. Kysliuka. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
2. Aristotel, (2002). Nikomakhova etyka. Pereklad Viktora Stavniuka. Kyiv: Akvilon-Plius [in Ukrainian].
3. Vysotska, O. (2024). Interpretatsiia fenomenu sotsialnoho kontroliu u postmodernizmi ta metamodernizmi. *Epistemolohichni doslidzhennia v filosofii, sotsialnykh i politychnykh naukakh – Epistemological research in philosophy, social and political sciences*, 7(1), 11–21 [in Ukrainian].
4. Dekomb, V. (2015). Klopoty z identychnistiu Kyiv: Stylos [in Ukrainian].
5. Deleuze, J., Guattari, F. Kapitalizm i shyzofreniia: Anty-Edip. Kyiv: KARME-SINTO [in Ukrainian].
6. Derryda, Zh. (2003). Dar Smerty (chast 3). *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu im. V.N. Karazina. Serii. Teoriiia kultury i filosofiiia nauky – Bulletin of V.N. Karazin Kharkiv National University. Series. Theory of culture and philosophy of science*, 579/1, 3–25 [in Ukrainian].
7. Kant, I. (2004). Krytyka praktychnoho rozumu. Per. z nim. I. Burkovskoho; nauk red. A. Iermolenko. Kyiv: Iunivers [in Ukrainian].
8. Lyubiviy Y. (2018). Identychnist yak predmet praktychnoi filosofii. *Multiversum. Philosophical Almanac – Multiverse. Philosophical almanac*, 1–2, 163–164 [in Ukrainian].
9. Makintair, E. (2002). Pislia chesnoty: Doslidzhennia z teorii morali / per. z anh. Kyiv: Dukh i litera [in Ukrainian].
10. Nitsshe, F. (2002). Po toi bik dobra i zla. Henealohiia morali / Per. z nim. A. Onyshko. Lviv: Litopys [in Ukrainian].

11. Pislia filosofii: kinets chy transformatsiia? (2000). Per. z anhl. / Uporiad.: K. Baines ta inshi. Kyiv: Chetverta khvyliia [in Ukrainian].
12. Platon (2000). Derzhava. Per. z davnohretskoho Dz. Kovalia. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
13. Platon (1999). Dialohy. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
14. Ponomarenko, O. (2023). Dobrochesnist ta yii mistse v filosofii Hryhoriia Skovorody. Hryhoriia Skovoroda i my ukraintsi: dyvo pershoho kroku i syla initsiatyvy: kol. monohrafiia / Kharkiv. nats. ped. un-t im. H. S. Skovorody; za nauk. red. Yu. Boichuka, M. Kul'taievoi. Kharkiv, 342–349 [in Ukrainian].
15. Rotterdamskyi, Erazm (1993). Pokhvala Hlupoti. Domashni besidy /Perekl. z latyny V. Lytvynova, Y. Kobova. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
16. Sviaty, Avhustyn. (1998). Spovid Per z latyn. Yu. Mushaka. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
17. Stepanova, O.A. (2005). Retrospektyvnyi analiz dobrochesnosti v antychnii filosofsko-pedahohichnii dumtsi. *Zbirnyk naukovykh prats «Pedahohichni nauky» – Collection of scientific papers «Pedagogical Sciences», 40, 260–263* [in Ukrainian].
18. Stepyko, M.T. (2011). Ukrainska identychnist: fenomen i zasady formuvannia: monohrafiia. Kyiv: NISD [in Ukrainian].
19. Suchasna zarubizhna filozofii. Techii i napriamy (1996). Khrestomatiiia. Navch. posib. Uporiadnyky V.V. Liakh, V.S. Pazenok. Kyiv: Vakler [in Ukrainian].
20. Chereneko, N.A. (2014). Kontsept dobrochesnist yak universalna dominanta kultury: do pytannia verbalizatsii. *Movni i kontseptualni kartyny svitu – Linguistic and conceptual pictures of the world, 47(2), 510–517* [in Ukrainian].
21. Kalynovskyi, Yu.Yu. (2012). Akademichna chesnist yak chynnyk pravovoho vykhovannia studentskoi molodi. *Hileia: naukovyi visnyk – Gilea: Scientific Bulletin, issue 63(8), 477–482*.
22. Foucault, M. Nahliadaty y karaty Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
23. Andersen, Lene Rachel. (2019). Metamodernity: Meaning and hope in a complex world. Nordic Bildung.
24. Berger, P., Luckmann, T. (2010) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* Paperback. Open Road Media.
25. Baudrillard, J. (1993). *The transparency of evil: essays on extreme phenomena*. New York: Verso.
26. Cooley, C. (2010). *Human Nature and Social Order*. Nabu Press.
27. Dumitrescu, Alexandra. (2007). Interconnections in Blakean and Metamodern Space. *Double Dialogues, issue 7*. URL: <http://www.doubledialogues.com/article/interconnections-in-blakean-and-metamodern-space/>
28. Freinacht, H. (2017). *The Listening Society: A Metamodern Guide to Politics. Book One (Metamodern Guides)*. Metamoderna ApS.
29. Storm, J.A. (2021). *Metamodernism: The Future of Theory*. University of Chicago Press.
30. Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. Harvard University Press, Belknap Press.

Vysotska Olha Yevhenivna, D. Sc. in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Communal institution of higher education «Dnipro Academy of Continuing Education» of the Dnipropetrovsk Regional Council, Dnipro, Ukraine

INTEGRITY AS AN IMPORTANT FACTOR IN THE FORMATION OF HUMAN IDENTITY: CONCEPTUAL TRANSFORMATIONS

The author examines the transformation of the concept of integrity in historical retrospect as an important factor in the formation of human identity. The researcher identifies the tendencies to associate integrity with both social norms that influence a person's self-identification and internal beliefs that determine his or her «self-confidence» as the basis of an ideal model of self-realization. The author describes changes in the interpretation of integrity from the ancient concept of self-knowledge and ethics of reason to postmodernism value pluralism and deconstruction of morality, as well as attempts to combine the principles of moral autonomy and social solidarity in metamodernism.

Keywords: *integrity, identity, values, morality, human, society, culture.*

