



ГУМАНІЗМ. ЛЮДИНА.

СОВІСТЬ

Матеріали

**XXXII-х Міжнародних
ЛЮДИНОЗНАВЧИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ЧИТАНЬ
(постійнодіючий філософський семінар)**

(жовтень 2022 року)

Ч а с т и н а п е р ш а

ДРОГОБИЧ – 2022

**Дрогобицький державний педагогічний університет імені
Івана Франка
Кафедра філософії, соціології та
політології імені професора
Валерія Григоровича Скотного**

**ГУМАНІЗМ. ЛЮДИНА.
СОВІСТЬ**

**Матеріали XXXII-х Міжнародних
людинознавчих філософських читань
(постійнодіючий філософський семінар)
(Дрогобич, жовтень 2022 року)**

Ч а с т и н а п е р ш а

Дрогобич – 2022

УДК 17(08)

Г94

Редакційна колегія:

Володимир Возняк – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка

Віра Лімонченко – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка

Мар'яна Галушак – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка

Рекомендовано до друку Вченою радою факультету історії, педагогіки та психології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 20 грудня 2022 року, протокол № 4.

Рецензенти:

Повторєва Світлана Михайлівна – доктор філософських наук, доцент (Львів)

Рохман Богдан Михайлович – кандидат філософських наук, доцент (Івано-Франківськ)

Гуманізм. Людина. Совість : Матеріали ХХХІІ-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2022 р.). Частина перша / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, М.С. Галушак. – Дрогобич, 2022. – 155 с.

Збірник містить матеріали, підготовлені за підсумками Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2022 р.). Тематичне поле збірника охоплює найважливіші «сміслові центри» змісту категорії «совість»: етичні, соціальні, екзистенціальні, художньо-естетичні та філософсько-освітні виміри.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться різноманітними виявами проблем людини, гуманізму, людяності та совісті в історії та сучасності.

Статті друкуються в авторській редакції. Редакційна колегія не завжди поділяє погляди авторів.

© Возняк В.С., Лімонченко В.В., Галушак М.С. 2022

СОВІСТЬ – СВІДОМІСТЬ – МОРАЛЬНА СВІДОМІСТЬ: ДЕЯКІ АСПЕКТИ СПІВВІДНОШЕННЯ

Спеціальні дослідження свідчать про те, що те слово, з якого у більшості європейських мов утворилось слово «свідомість» (лат.: *consciencia*), мало своїм попередником давньогрецьке слово «σύνειδος», що в прямому значенні перекладається як «спільне відання», проте водночас воно ж значило «со-вість». Неважко в цьому слові побачити водночас і совість, і с-відомість. В обох наведених значеннях латинський відповідник давньогрецького слова активно використовувався як в римській латині (М.Т. Ціцерон), так і в схоластиці. За визнанням істориків філософії, значення цього слова змінив Р. Декарт, який завдяки міркуванням навколо тези «*Cogito ergo sum*», почав вести мову про особливі характеристики таких явищ, що підлягають власному усвідомленню. Отже *consciencia* із «со-вість» перетворилась на «с-відомість», слово, що дало початок низці похідних слів, проте з домінуванням саме того, що має відношення до свідомості (свідомий, несвідомий, усвідомлений, неусвідомлений). А совість непомітно перейшла у відання моральної філософії, де з давніх часів і по сьогоднішній день фактично позначає ту вирішальну інстанцію, що відповідає за прийняття та виконання приписів моралі. Другою інстанцією є громадська думка: одна інстанція є внутрішнім чинником людської поведінки, інша – зовнішнім, проте поза внутрішньою не можна адекватно сприйняти моральні норми, а поза зовнішньою неможливі збереження та історична трансляція утворень моральної свідомості.

Чию вість передає нам совість? – Навряд чи можна засумніватись в тому, що йдеться про нагадування щодо загальнолюдських цінностей: совість підказує нам, чи те, що ми робимо або хочемо зробити, є по-людські. Для релігійної людини совість є звісткою про вищу духовну інстанцію та про те, що людина відкрита для неї. Прихильники теорії автономної моралі вважають, що совість співвідносить наші дії та наміри з моральними імперативами. Як би там не було, а свідомість і совість, що народились із єдиного слова-ейдоса, поступово розійшлись і доволі далеко: ми можемо вважати, що якась людина позбавлена докорів совісті, хоча при тому очевидно має свідомість. Свідомість в її життєво-практичному використанні доволі часто діє в такому режимі, що його М. Гайдеггер називав «обчисленням». На думку містиків та деяких філософів (А. Бергсон), свідомість не лише репрезентує дійсність, але й створює між людським розумом та дійсністю певний інтервал, розрив, внаслідок чого будь-які акти свідомості неодмінно об'єктивуються,

позбавляються життєвості, в той час як совість завжди є переживанням, сповненим життєвою напругою та енергією. Там, де діє відсторонене від життєвого болю обчислення, голос совісті стихає і підпадає під прагматичний розрахунок на зразок «підходить – не підходить».

За реальним способом буття до совісті ближчою є не просто свідомість, а моральна свідомість, проте і відносно неї виникає низка невирішуваних запитань: чому моральні норми, навіть якщо людина визнає їх важливість, часто-густо не виконуються? Чому від цього не рятує совість? Це є одвічним питанням, на яке, як ми знаємо, необхідно шукати відповідь, проте єдиної відповіді не існує. На мій погляд, ситуацію може дещо прояснити звернення до витоків моральної свідомості. Із міркувань на цю тему можна прийняти версію, згідно якої джерелами моральної свідомості є: (1) сором; (2) співчуття; (3) благоговіння перед життям і явищами буття. Проте від часів Аристотеля сферу, пов'язану з моральною свідомістю, називають словом етика: в кореляції з латинським словом воно найчастіше подається як звичаї, норми. При тому вважається, що генерує моральні звичаї та норми система міжіндивідуальних людських взаємин, де, власне, й формується такий їх регулятор, як громадська думка. Виникає певна суперечність між названими вище джерелами моральної свідомості та суспільними відносинами: останні не відчують ні сорому, ні співчуття, ні благоговіння. Виходить, що моральна свідомість має, принаймні, два джерела або стовпи: один, умовно кажучи, діє по вертикалі, проходячи через саме єство людини і активізуючи її совість, а інший в горизонтальній площині вводить людину в систему суспільних норм. Чи узгоджуються вони між собою? – Можна точно і впевнено сказати, що не тільки не узгоджуються, а що численні трагедії людських взаємин значною мірою створюються внаслідок неспівпадіння між покликами сумління та суспільними приписами. Такі ситуації вже виразно описані в давньогрецьких трагедіях, у трагедіях В. Шекспіра та ін. Напевне, кожна людина переживала такі ситуації, що їх можна передати виразом «ніхто мене не розуміє і не хоче зрозуміти» і які пов'язані саме із розбіжностями між голосом сумління та суспільними регулятивами, що передаються такими нарративами, які функціонують як акти обчислювальної та об'єктивуючої свідомості.

Ситуація в свій час з високим ступенем емоційної напруги була неодноразово змальована С. Кьєркегором: індивідуальний живий біль («жало у плоть») та знекровлені слова розсудливої свідомості... Тепер ми маємо можливість побачити все це наочно в реакціях російської громадськості на звірства, вбивства та розбій російських військових в Україні: можливо, совість декому підказує про несумісність таких дій з людським статусом буття, проте нарративи пропаганди, тиск каральних

органів та судів змушують багатьох гасити совість, робити вигляд, що це не вони таке роблять, що вони не такі та ін. Все це виглядає, з однієї сторони, давно відомим явищем, а, з іншої сторони, завжди вводить в шок, оскільки допоки люди такого не роблять, це здається неможливим. І тут в хід ідуть слова: «слова, слова, слова...»: «взагалі так не можна, але ж вони самі...». Скажіть це матері, що виносить з-під уламків немовля, що замовкло навіки! Хіба совість не підказує, що вбивство озброєними тусовками мирних громадян – це завжди і однозначно злочин? – Ні, не підказує, бо завжди від докорів сумління можуть врятувати наративи калькулювальної свідомості. Але небесний калькулятор також працює: про це слід було би пам'ятати.

Володимир Шаповал (Харків)

СОВІСТЬ У БЕЗСОВІСНИЙ ЧАС

Філософи досягли значних успіхів у тому, щоб яскраво і переконливо вимальовувати картини того, як має бути. Менша їх частина намагається зрозуміти, як світ влаштований насправді, через які причини відбувається так, як воно відбувається, а не інакше. І вже зовсім незначна частина теоретиків намагається перекинути місток між тим, що є, і тим, як має бути. Однак, саме останнє є найбільш важливим і найбільш цікавим.

Найпростіше, зрозуміло, малювати утопічні картини ідеального, високоморального та в усіх відношеннях прекрасного майбутнього. Складніше зрозуміти, якими є приховані пружини того, що відбувається зараз, і чому так відбувається. І вже зовсім непросто усвідомити як належне зробити суцям, перетворити ідею у реальність. Філософи, під приводом того, що вони не повинні займатися конкретикою, нерідко уникають цього останнього питання, залишаючи його більш приземленим, як вони вважають, представникам окремих наук і практиці. Сказане значною мірою стосується і проблем совісті.

Як писав В. С. Соловйов: «...погляд, який може бути названий абстрактним моралізмом, стверджує, спираючись на факт совісті, що з будь-яких метафізичних переконань чи за відсутності таких, людина може діяти морально, оскільки вона має при цьому цілком достатню норму і керівника у своїй внутрішній моральній свідомості, чи совісті, і достатній мотив у своїх моральних почуттях симпатії та справедливості. Але...що стосується совісті, то при всьому величезному значенні цього морального чинника, він має один суттєвий недолік. Справа в тому, що

совість... каже нам, чого ми не повинні робити, але не вказує нам на те, що ми повинні робити, не дає жодної позитивної мети нашої діяльності. Якщо ж ми, не обмежуючись цією негативною моральністю, приймемо виведене нами повне визначення морального начала, куди входить і зазначення позитивної мети діяльності, у цьому разі ми, очевидно, маємо припустити, що з визнанням цієї мети, як необхідно дійсної, пов'язане переконання її здійсненності» [2, с. 595]. Говорячи про здійсненність такої мети, В.С. Соловйов висловлює ту важливу думку, що ця здійсненність «залежить, очевидно, не від її внутрішньої гідності чи бажаності, а від об'єктивних законів суцього, які становлять предмет не етики, або практичної філософії, а філософії суто теоретичної...» [там само].

Торкаючись етимологічного аспекту розглядуваної проблеми, слід зазначити, що у російській мові поняття «со-весть» і «со-знание», близькі як за звучанням, так і у змістовному плані, оскільки коренем є синонімічні поняття «знать» і «ведать». У німецькій мові, як і в російській, також спостерігається така близькість, оскільки ці поняття етимологічно будуються на синонімії двох коренів. Аналогічним чином спостерігається поняттєва близькість у деяких слов'янських (польськ.: *swiadososc, sumienie*) та скандинавських мовах.

Найпростіше заявити, що якби всі люди (або переважна більшість їх) мали такий моральний важіль, як совість, то життя в соціумі було б більш чистим, справедливим і вільним. Але реальність далека від цього ідеалу. Насправді життя людей куди більш сумне, трагічне і часом навіть абсурдне. Кримінальна ситуація у світі, а також ті жорстокі війни, які люди безперервно ведуть усередині своєї людської спільноти, заставляють говорити, що про совість взагалі забуто. Особливістю сучасних воєн є те, що, якщо у минулі століття війни велись чи за території, чи за ресурси, чи в ім'я якихось політичних цілей: справедливості, свободи, панування якоїсь нації чи раси тощо, – то сьогодні війни ведуть заради геростратової слави, заради торжества зла як такого, щоб сказати: якщо ми не можемо стати кращими, ми заявимо про себе, як про найгірших, як уособлення всього нелюдського, підлого, безсовісного у світі.

Нерідко люди можуть бути доведені до такого стану, що зникають будь які моральні гальма, немає навіть ознак того, що називається совістю, вони починають поводити себе як дикі звірі, що не шкодують ані старих, ані немовлят. Можна навіть сказати, що люди іноді стають гіршими за тварин, тому що звірі, коли вони здобувають їжу або захищаються від хижаків, підкоряються інстинктам, а люди, вірніше, людські монстри, вбивають собі подібних із-за садистського

задоволення, використовуючи найсучасніші технології. Останні події у світі, свідками яких ми є, виразно підтверджують це твердження.

Людина не може жити у суспільстві і тим чи іншим чином не адаптуватись до суспільства, насамперед до свого найближчого оточення. Будь який індивід дивиться на себе через призму інших, які виступають для неї своєрідним дзеркалом, в якому він намагається розгледіти сутнісні риси самого себе. Він не може повністю ігнорувати те, як ставляться до нього інші люди, прагне визнання та схвалення з їх боку і намагається уникати засудження, недоброзичливості й агресії.

Живучи в суспільстві, умовно кажучи, «совісних людей», індивіду було б вкрай незатишно виглядати абсолютно безсовісним. Якщо він поводитиметься подібним чином, це негайно буде помічено і такий індивід зіткнеться з моральним засудженням, у граничному вираженні – з відчуженням та остракізмом з боку інших членів групи. Якщо у індивіда зберігається хоча краплина поваги до членів групи, не уникнути докорів совісті і коригування своєї поведінки. Коли ж індивід воліє залишатися на позиціях принципової безсовісності, він змушений буде залишити цю групу, шукати інше прихисток, або йти в пустелю, що для абсолютно безсовісних людей малоймовірно, оскільки у пустелі ніким буде маніпулювати.

Інша ситуація, коли індивід потрапляє до спільноти людей, значною мірою позбавлених будь-яких ознак совісті, туди, де діє закон, хто сильніший – той і правий, де верх мають ті, хто позбавлений людських моральних норм, у т.ч. і того, що називають совістю. Сумлінний індивід у співтоваристві тотально безсовісних людей опиниться у положенні ізгоя, він стоятиме на найнижчому щаблі соціальної ієрархії, того, ким покиають усі, а він не має впливу ні на кого.

Совість набуває зовсім різних відтінків, стосовно понять «свої» і «чужі». «Чужі» дуже часто розглядаються як нелюди, майже як тварини, а отже вони знаходяться поза будь якими моральними нормами, які діють у «своїх». При цьому, до складу «чужих» можуть бути зараховані не лише представники іншої національності, класу чи віросповідання, ними можна назвати будь-кого, і тоді з ними можна чинити як з річчю – і ніяких докорів совісті.

Совість присутня у тих людей, хто має хоча б елементарний інтелектуальний розвиток, у кого є зачатки рефлексії, здатність аналізувати свої та чужі вчинки, а також мотиви цих вчинків. Як зазначав А.П. Назаретян, поняттю совість «відповідає комплексне психічне явище, що включає здатність і готовність оцінювати відстрочені наслідки вчинків, розвинену свідомість відповідальності та емпатію, чутливість самооцінки» [1, с.156]. Тут можуть переважати раціональні чи емоційні компоненти, але, на думку даного автора, «мінімальну передумову для

формування совісті становить певний критичний поріг когнітивної складності суб'єкта – той рівень, який забезпечує достатній масштаб відображення об'єктивних причинно-наслідкових зв'язків, а також автономну, не зациклену на зовнішній авторитет динаміку самооцінки, що слугує як мотиваційний важіль» [там само].

Але чи потрібна совість у наш пересичений технологіями та комунікаціями час? Як це не прикро відзначати, але сьогодні успіху в житті, як з точки зору матеріального благополуччя, так і з точки зору загального визнання, домагаються ті, хто знаючи, що десь і якось існує совість, намагаються не обтяжувати себе подібними думками та переживаннями, а наполегливо йдуть до мети, нерідко по головах ближніх.

Епоха цифрових технологій вносить у розглядувану проблематику істотні корективи. Можливість глибокого занурення у віртуальну реальність, розчинення у ній значно послаблює здатність до рефлексії, а часто вбиває її зовсім. Разом з цим плине до нуля також здатність давати оцінку своїм вчинкам, а також сприймати оцінки оточуючих. З розширенням інформаційно-комунікативних технологій люди значною мірою спрощуються, примітивізуються, починають керуватись не вищими моральними нормами, а скоріше прийнятими шаблонами поведінки чи умовними рефлексамі. Цифрова епоха сприяє тому, що люди, передаючи свої інтелектуальні функції зовнішнім інтерфейсам, з одного боку, все більше перетворюються на машиноподібні істоти, на додаток комп'ютера, а з іншого, втрачаючи вищі людські якості, вони знижуються до рівня грубих тварин, у яких не просто відсутня совість, але такого слова взагалі не існує в їхньому лексиконі.

Важко уявити собі правителів: султанів, королів, президентів чи будь-якого іншого політичного лідера, які страждали б на докори совісті, оскільки для таких людей пріоритетом є зовсім інші цінності, серед яких на першому місці аж ніяк не совість. Хоча політики й заявляють, що їх діяльність підпорядковується певним моральним принципам, але найчастіше політика навряд чи якимось чином стикаються з поняттям «совість», інакше вона не була б політикою. Як це не сумно визнавати, але світом править що завгодно: користь, багатство, секс, прагнення популярності, хай найганебнішими засобами, – але не совість.

Певною мірою останнє пов'язано з новою релігійною ситуацією, з тим, що виникло стійке відчуття, що Бог, який раніше ототожнювався з совістю, кинув цей світ, передавши його до рук сатани. А коли світом править сатани, – яка вже тут совість. Вже ХХ століття гостро порушило питання про те, чи можна визнавати присутність Бога, якщо таке відбувається у світі. ХХІ століття з його жорстокими війнами та гострими соціальними конфліктами ще більше загострило ситуацію.

Людині завжди важко дертися вгору сходами морального вдосконалення, сходами людяності, але для того, щоб скотитися на самісіньке дно, нічого не треба робити, потрібно тільки підкоритися своїй тваринній природі і природа все зробить за тебе. Проте в людині, якщо у нею зостаються залишки розуму і моралі, завжди живе прагнення стати кращою, ніж вона є.

Совістю можна назвати міру зворотного зв'язку, що виникає при стосунках індивіда з іншими індивідами у певній групі. Зазнавати впливу совісті може той, хто, маючи певні моральні принципи, в якійсь ситуації чинить всупереч їм, зраджує цим принципам, ніби зраджуючи при цьому самому собі. Але це можливо тільки у тому випадку, якщо такі принципи у індивіда є.

Очевидно, що совість має соціальний та індивідуальний контексти. Робінзону Крузо, який жив на безлюдному острові, не потрібна совість. Вона потрібна, щоб утримуватися від поганих в очах інших людей вчинків і відчувати внутрішнє задоволення, коли відбуваються гідні, такі, що схвалюються суспільством вчинки. Якщо поряд немає інших людей і індивід втратив релігійні відчуття, немає потреби у подібних оцінках своїх дій, немає потреби у совісті

Індивід не боїться засудження людей за свої негідні вчинки або ігнорує будь-яке засудження, коли він зневажає інших людей, не вважає, що вони мають право засуджувати його і тим самим позбавляє себе докорів совісті. Доказом присутності совісті є те, що, маючи внутрішню гідність, індивід визнає таку ж людську гідність в інших. Однак, якщо хтось не визнає її в інших людях, через різні обставини, чи то через їхню відверту розбещеність, чи то через розбещеність самого індивіда, він цілком солідарний зі своєю совістю і вона його не турбує. Як кажуть деякі циніки, зі своєю совістю завжди можна домовитись.

Совість є людським корелятом здібності до адаптації до зовнішніх природних умов і до життя у групі з особинами того ж виду. Якості егоїзму і альтруїзму, якими тією чи іншою мірою наділений кожен представник роду «homo», дісталися нам від наших тваринних предків. При цьому, якщо егоїзм розглядається, здебільшого, з негативними конотаціями, то альтруїзм оцінюють як позитивну якість, підтвердження чого ми знаходимо у моральних системах багатьох культур. Насправді, мова йде про те, що є найбільш важливим на даному етапі історичного розвитку того чи іншого людського співтовариства – егоїзм чи альтруїзм, зосередження на собі, своїх думках і переживаннях, що може давати нові інтелектуальні плоди, чи альтруїстична готовність виконувати будь-які вимоги колективу, підпорядкування індивіда його інтересам. Мета – зберегти існуючий соціальний порядок.

Чим більше віриш у добрі начала людей, тим більші докори совісті відчуваєш у тому випадку, коли не виправдовуєш довіри людей, яких поважаєш і які вірять тобі. Якщо ж не віриш у людину, якщо маєш невикорінне переконання, що людина – морально ущербна, непоправно спотворена істота, ситуація змінюється на прямо протилежну.

Говорять, що краса врятує світ. Але чи може врятувати світ совість?

Совість пов'язана з відповідальністю. У епоху сучасних, надзвичайно складних та небезпечних технологій немає більш важливої якості, ніж відповідальність. Причому відповідальність має бути пов'язана з розумом і доброю волею. Одна з головних проблем нашого часу, – це коли надсучасні технології потрапляють до рук людей зі свідомістю кам'яного віку. На жаль це не така вже рідкісна ситуація, оскільки технології створюються одними люди, а при владі знаходяться зовсім інші. У цих умовах наявність відповідальності, а отже і совісті набуває першочергового значення.

Насправді питання совісті, – це питанням моральної регуляції відносин між людьми у соціумі. Така регуляція здійснюється за допомогою механізмів моралі та права. Якщо мораль, зокрема, християнська новозавітна мораль, задає верхню планку норм можливої поведінки, то право – ту її межу, нижче за яку опускатися неприпустимо, оскільки у цьому випадку людина втрачає будь яку людську подобу і перетворюється на тварину з усіма, які за цим приходять наслідками. «Завдання права, – писав Соловйов, – не в тому, щоб світ, що лежить у злі, перетворити на Царство Боже, а в тому, щоб він – до певного часу – не перетворився на пекло» [3, с. 454].

Правове регулювання було б зайвим, якби у тому чи іншому конкретному співтоваристві люди керувалися б виключно нормами моралі. Така ситуація має місце у традиційних суспільствах як у минулому, так і в наш час. Але відмітною рисою таких спільнот є прихильність до релігійно-міфологічного світогляду і дуже слабка мобільність. Совість у таких суспільствах має досить специфічний вигляд. Невипадково одна з публікацій, присвячених розглядуваній проблемі мала назву «Чи була совість у стародавніх греків?» [див.: 4].

Поняття совісті починає широко дискутуватися з приходом християнства, де Совість – це інша назва Бога, одне з найменувань Бога, немов би голос Бога всередині нас. Можна сміливо сказати, що висунання поняття совісті на перший план моральних відносин є першим кроком на шляху від зовнішньої моральної регуляції до внутрішньої, від моралі до моральності. Сам по собі цей перехід, розпочавшись дві тисячі років тому, не знайшов повного завершення до нашого часу. Останнє пов'язане з різними обставинами, не останню роль тут відіграє неймовірне чисельне зростання людської популяції та граничне ускладнення

стосунків між людьми у соціумі. Привести до якогось спільного знаменника десятки, якщо не сотні моральних систем, навряд чи можливо. Із цим не впоралися ані християнство, ані іслам, ані буддизм. Залишається покладати надії на право, у якого набагато більше важелів створити якийсь більш менш стабільний міжнародний порядок, який визнавався б усіма.

На закінчення хотілося б відзначити наступне. Беручи до уваги близькість слів «знати» і «відати», про що говорилося вище, можна зробити наступний висновок, що мати совість (рос. со-весть) означає те ж, що мати свідомість (рос. со-знание), тобто, спільні з іншими людьми знання, причому, інтелектуального, так і емоційного гатунку, знання і переконання, що дозволяють людям розуміти одне одного, допомагати одне одному і жити у мирі і злагоді.

Література

1. Назаретян А.П. Совість в пространстве культурно-исторического бытия // Общественные науки и современность. 1994, № 5. С. 152-160.
2. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. // В.С. Соловьев Собрание сочинений и писем. В 15 томах. Репринтное издание с «Собр. сочинений В.С. Соловьева под ред. Э.Л. Радлова», 2-е изд. М.: Из-во ПАИМС при участии МП «Логос» и МП «Либрис», 1993. Т. 2. 414 с.
3. Соловьев В.С. Оправдание добра Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 896 с.
4. Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность. М.: Наука, 1972. С. 251-263.

Стебельська Олександра (Львів)

ХТО Я? ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО ВИБОРУ В УМОВАХ ВІЙНИ

Хочеш миру, готуйся до війни!

Війна...Ми часто чуємо в ЗМІ про те, що десь відбувається військовий конфлікт, ми читаємо про військові дії в історичних джерелах, проте вперше для нас ми стикнулись з війною безпосередньо.

Війна не просто сколихнула весь світ, вона змінила наш звичайний спосіб життя та нас самих, вплинула на те, як ми взагалі ставимось до цього явища. Вторгнення Російської Федерації на територію України шокувало весь світ. Жорстокість та підступність російських військ не знає меж. Дивує те, як таке варварство можливе у ХХІ ст. Це неможливо ані зрозуміти, ані осмислити, ані пробачити. Ірраціональні сили людської природи вирвались назовні та не піддаються ніякому контролю. Тому надзвичайно складно в такий період часу проводити будь-який аналіз, шукати відповідей на питання, намагатись якимось чином раціоналізувати те, що не піддається ніякій логіці. Ба, такі спроби навіть можуть до певної міри ображати людей, які безпосередньо постраждали від війни. Спроби підняти над ситуацією вони сприйматимуть болюче. Саме тому зараз панує думка, що аналізувати певні події ми будемо лише після перемоги, а зараз це не на часі. Звісно, що такі міркування мають право на життя, хто ми такі щоб засуджувати людей?! Проте разом з тим надзвичайно важко оминати гострі питання (які би болючі вони не були), якщо ми прагнемо формування глибокої національної свідомості та ідентичності, свідомого українського суспільства.

К. Ясперс казав про те, що саме в пограничних ситуаціях активізується екзистенція людини, яка починає задавати питання стосовно глибин власного буття. «Єдність смислу виникає там, де людина в пограничних ситуаціях найповніше усвідомлює саму себе, де вона ставить найглибинніші питання, знаходить творчі відповіді, здатні спрямувати і визначити її життя» [1, с. 262]. Хто ми? Хто я? Яка моя роль та призначення в тих подіях, що відбуваються? Чи приймаю я те, що відбувається? Які цінності є для мене первинними? Чим я готовий пожертвувати заради того, щоб змінити ситуацію? Як не втратити самого себе? Це все питання, які накопились на нас після початку повномасштабного вторгнення. Все, що здавалось таким далеким, в один момент стало надзвичайно близьким та інтимним. Поряд з цими питаннями актуалізуються наступні: чи виправдовує мета засоби, чи можливою є священна/справедлива війна? чи можна виправдати вбивство? і взагалі, з якими етичними проблемами ми стикаємось?

Ми вирости в християнській традиції, яка проголошує вбивство гріхом, який не має ніякого виправдання. Водночас, 24 лютого 2022 року, наша країна стикнулась з повномасштабним вторгненням Російської Федерації і це не могло не повпливати на наше світобачення. Зрозуміло, що такого вторгнення не можна ані зрозуміти, ані пробачити. Як і неможливо пробачити і раціонально виправдати ті всі жахи, які слідували потім: Маріуполь, Буча, Гостомель, Ірпінь, Ізюм... Зрозуміло, що українські військові захищають власну країну. Проте не полишає питання: а чи можемо ми повною мірою виправдати вбивство, навіть

якщо ми захищаємо свою країну? Звісно, військові, які кожного дня боронять наші кордони та стоять на самому «нулі», дадуть однозначну відповідь: так, можна. Проте, чому тоді вони повертаються в настільки важкому психологічному стані, розбиті, розчаровані, зламані? З чим пов'язаний такий психологічний стан як ПТРС? Адже одними з основних проявів ПТРС є відчуття провини, сором та докори сумління, жахливі сновидіння тощо [2]. Чи не пов'язане це з тим, що самі захисники, навіть усвідомлюючи необхідність вбивства ворога та моральне виправдання власних дій, насправді, по-людськи, не можуть собі вибачити гріха вбивства? Але тоді наступне питання: в чому корені такого табу на вбивство? На думку автора, одна з причин коріниться в самій природі людини, її соціальності. Поцінювання чужого життя, повага до Іншого є основою нормальної та здорової комунікації між людьми, що буде безпосередньо впливати на наш взаємний розвиток. За відсутності цих базових принципів будь-яка взаємодія буде носити нездоровий характер та негативно впливати як на саму людину, так і на соціальні взаємозв'язки загалом. Результат: розвал основ соціальної системи. Звідси і відчуття сорому, докори сумління не лише за себе, але й за ті наслідки, до яких призведе твоя дія. Відповідно, навіть коли ми захищаємо країну і допускаємо вбивство як метод, ми повинні бути готові до того, що залучаємось в замкнене коло, результатом якого буде неповага, втрата стабільності, внутрішнього гармонії, безпеки, неможливість діалогу загалом, відчуття того, що ми порушуємо такі принципи, які порушувати не можна заради всіх нас! Можливо, саме це і є однією з причин ПТРС у військових. Воїни можуть виправдати свої дії, адже вони захищають власну країну, а не нападають на іншу. Проте залишаючись з собою наодинці їм складно справитись з цим протиріччям, пробачити собі виявляється надзвичайно складною задачею (можливо, вони навіть не усвідомлюють його до кінця). «...Негативне релігійне подолання та відчуження від Бога були пов'язані з посиленням ПТРС...Оскільки застосування сили передбачає порушення прав особистості, концепція використання насильства як інструменту миру є паралельною до ідеї жертви заради більшого блага. Моральний конфлікт зазвичай виникає під час таких ситуацій, коли вроджене відчуття того, що є правильним і неправильним (деонтологічне мислення), протиставляється більш когнітивному, розрахованому, об'єктивно вигідному результату (утилітаризм)» [2, с. 13]. У фільмі «З міркувань совісті», заснованому на реальних подіях, дуже гарно та влучно представлений та описаний цей момент. Солдат, розуміючи всю несправедливість війни, не прагнув вбивати. Займаючи посаду медика, він рятував життя. І коли один із солдатів пробував його присоромити, що він насправді не патріот і не хоче вмирати за свою країну, той

відповів, що, коли інші вбивають життя, він його рятує!

В такому разі чи може бути війна справедливою/священною? Християнські мислителі, зокрема Августин Блаженний та Тома Аквінський, торкалися цієї проблеми в своїх працях і пробували виправдати застосування насилля в благих цілях [3; 4]. Якщо ми воюємо за праведні цінності, то цілком можливим є те, що і сама війна оцінюється як праведна. Головне, не переходити кордонів, не проявляти надмірної жорстокості, не порушувати різноманітні конвенції, які були укладені раніше, мати повагу до мирного населення та полонених. Одним словом, не втрачати людяності. Проте це все здається чимось ілюзорним та ефімерним. Попри все те, що навіть на війні повинні діяти певні моральні та юридичні правила/закони, ми самі знаємо, що коли ірраціональні сили нашої природи вириваються назовні, правил вже не існує. Різноманітного роду порушення як морального, так і юридичного плану відбуваються завжди. Причиною є не лише певна індивідуальна жорстокість конкретного солдата, його психологічна нестабільність, стрес, але й просто втрата близьких, які загинули під час війни. Виправдати таку жорстокість важко, проте засуджувати таких людей мені не дозволяє совість. Відверто: а чи ми впевнені у власній людяності за умови вбивства дитини, батьків, друзів або ж цілої родини? Питання полягає і в іншому: а чи ми можемо і чи маємо моральне право потім судити солдата за таку жорстокість? Тому, на думку автора, справедливої чи священної війни бути не може априорі, війна завжди несе з собою невинуваті втрати, вона завжди несправедлива та безчесна. Трагічність ситуації полягає в тому, що деколи війни неможливо оминати, ми волею долі стаємо її заручниками і змушені робити вибори, які досі здавались нам неможливими. І тоді з новою силою піднімаються питання *як не втратити себе? як зберегти в найстрашніших умовах людське обличчя? і чи можливо це, будучи не просто спостерігачем, а учасником бойових дій? як можливо те, що досягаючи благородної мети, ми, тим не менше, можемо порушувати базові принципи?*

Війна призводить до певних трансформацій в етичній сфері, відбувається її симулякризація. Ми виростили і сформували в певній культурній традиції, традиції, яка за основним своїм спрямуванням є християнською. Заповіді Божі, як універсальні та загальнолюдські, були і є основою нашого світосприйняття. Війна внесла корективи в уявлення про Добро і Зло. На політичному рівні розмились їх межі. Наш світ поділився на тих, хто на боці Добра, і тих, хто на боці Зла. Парадоксально, що цей поділ виявився досить відносним. Адже якщо аналізувати позицію агресорів, то вони щиро переконані, що це вони на боці Добра. Окрім того, свою позицію вони репрезентують, як таку, що прагне привнести мир та злагоду на наші землі, що вони виступають проти

брехливого уряду, проти проявів фашизму на нашій землі. Достатньо послухати виступ президента Росії під час оголошення часткової мобілізації. Перша думка, яка відвідала автора, що Зло ніколи не являє себе безпосередньо, воно прикривається лозунгами про мир, гуманність, наявну несправедливість, турботу про інших, необхідність надання захисту тощо. Зло виступає під личиною Добра.

Але розмились і наші межі, які здавались достатньо чіткими. Заповідь «не вбий!» була певним моральним імперативом, вона лежала не лише в основі наших моральних уявлень, але й закріплена юридично. Але тепер ми стикаємось з вбивством кожен день. ЗМІ та різноманітні інтернет-канали безперервно подають інформацію про кількість загиблих ворогів, знищеної техніки, вдало проведені операції по знищенню супротивника тощо. Те, що раніше було неприпустимим, стало цілком релевантним. В наших ворогах ми більше не бачимо людей, ми бачимо тих, кого треба знищити. Наші вороги — це не люди, це фігурки, які ми спостерігаємо в прицілі або ж через окуляр тепловізора. В історичних умовах мораль виявилась дуже хиткою та крихкою. За заповіддю «не вбий» більше нічого не стоїть, оскільки з'явилися конкретні причини, чому ми її можемо більше не дотримуватись, з'явилися різноманітні форми її тлумачення та сприйняття. Фраза «не вбий» стала пустою, відкритою для її різноманітних інтерпретацій.

Такі розмірковування призводять до усвідомлення діалектичного характеру самої війни. З одного боку, війна може виявляти прагнення захисників боронити батьківщину, підіймати назовні благородні почуття жертвності, любові, вірності та дружби. З іншого боку, війна — це смерть, знищення, страждання, заперечення певних моральних принципів, до певної міри договір з власною Совістю. «Природа війни — не творча, негативна, руйнівна; але війна може пробудити творчі сили, може сприяти поглибленню життя. Перед людством стають дедалі нові творчі завдання, завдання творчого втілення енергій, які виходять з темної, початкової глибини буття у нове життя і нову свідомість. Розвиток людства, сходження людства, ніколи не відбувається по прямій лінії, шляхом наростання одноманітних позитивних елементів. Це - процес надзвичайно антиномічний і трагічний» [5]. Війна є прагненням досягти миру, але чи можна мир досягти війною? Згадаємо слова маршала Фердинанда Фоша після підписання Версальського договору: «Це не мир, не перемир'я на 20 років». Така суперечлива природа війни, врешті, не дасть змоги розв'язати ці внутрішні конфлікти та підняті нами проблеми.

Дехто говорить, що такі висловлення є зараз не на часі, оскільки спочатку потрібно перемогти, а потім рефлексувати та відновлювати те, що було знищене війною. Так, але війна не може тривати вічно, і колись

ми візьмемось за відбудовування країни. Але чи так само легко буде вилікувати ті душевні рани, які залишить по собі війна?!

Література

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 270 с.
2. Nazarov A, Jetly R, McNeely H, Kiang M, Lanius R, McKinnon MC. Role of morality in the experience of guilt and shame within the armed forces. *Acta Psychiatr Scand.* 2015. № 132. P. 4–19.
3. Августин Блаженный. О граде Божьем. Творения. Т. 3, Кн. 1-13. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. 595 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/ (дата звернення: 20.10.2022).
4. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1-46. К.: Ника-Центр, 2011.-576 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-7/40> (дата звернення: 20.10.2022).
5. Бердяев Н. Судьба России. Космическое и социологическое мироощущение. URL: <https://www.libfox.ru/168578-34-nikolay-berdyayev-sudba-rossii-sbornik.html#book> (дата звернення: 20.10.2022).

Мищенко Віктор (Харків)

СОВІСТЬ ЯК ОСНОВА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО-МОРАЛЬНОЇ ДУХОВНОСТІ

З моменту осьового часу, коли світи з'явилися великі пророки та філософи, щоб дати нову лінію добра і зла, виникає уявлення про власну духовну природу, виникає прагнення подолати за допомогою цього дивного морального регулятора, який був наданий людині для його спасіння та духовного сходження – дару совісті. За допомогою цього дару здійснюється людська еволюція – складний й суперечливий шлях від певної крапки історії, символом позначення якої може бути Сфінкс, який демонструє повну перевагу тваринного початку до крапки, яку позначив Дюрер Альбрехт створив скульптуру Самсону, що роздирає пащу Німейського лева, якби прагне подолати власні тваринні інстинкти. Але створити це складне, це не вдалось людині за тривалий час антропогенезу. Ще Платон говорив про те, як важко людині подолати устремління нижчої, бажаної частини душі. Про складність людського духу подолати агресивні прояви писав вже в наші часи Конрад Лоренц [12].

Совість теж може бути джерелом, радісним актом здійснення героїчного або мужнього поступку, як це робить дух, як це спрямовує духовність. Але, в більший частині випадків совість сприймається як певний «злий володар» душі людини. Саме «муки совісті» сприймаються як безцінним духовним пластом світовій літератури, таким як «Гамлет» Шекспіра або «Американська трагедія» Теодора Драйзера, «Злочин та покарання» Ф.М. Достоєвського, «Анна Кареніна» Л.М. Толстого. Феномен совісті пов'язують з непохитністю совісті, вона якби не залежить від самої людини, є другим «Я» особистості. Не випадково, в нагірній проповіді Господь Ісус Христос совість уподібнив «оку», за допомогою якого людина бачить свій моральний стан. Це всевидюче «око» не дає спокою людині, але тільки завдяки йому вона може бути людиною. Вже такий символ використовує В.В. Розанов, який зазначає, що для прояву совісті необхідна «деяка споглядальність, поглиблення у свій внутрішній світ, у своє сумління..., звернення уваги кудись усередину – до своєї душі [14, с. 85].

В.Д. Шадріков розглядає совість як «вияв духовності людини» [21, с. 9]. і це дійсно так. Якщо людина є прагненням бути людиною, прагненням, в якому розкривається його справжнє людське «Я», його духовний образ, його уявлення про те, яким вона має бути, то совість є засобом, який дозволяє його здійснити. Совість є оберегом людського в людині – його духовності. На думку М. Бердяєва «вона є цілісність духовної природи людини, її серцевина» [1, с. 150]. У Святому Письмі совість ще називається серцем. Совість є бажаною та діяльною силою людського духу, бо якщо совісті немає, процес духовного розвитку людини стає неможливим. «Духовність виступає, – відмічають П.В. Сімонов, П.М. Єршов, Ю.П. В'яземський, – як те, що називають почуттям обов'язку чи совістю» [16]. Функцію совісті виконує самосвідомість, яка сприймається як внутрішній голос людини. Сам термін «внутрішній голос» сягає ще від філософії Сократа, для якої характерне використання терміна «даймоній» (внутрішній голос, який у вирішальний момент застерігає людину від вчинку, що загрожує його благополуччю) [25].

Але, як існує совість в нашому сучасному суспільстві? Чому ми говоримо про антропологічну кризу, яка безумовне пов'язана з падінням авторитету совісті? В дисертаційному дослідженні, проведеному у 2000 році О.В. Єсєвій з питання розвитку совісті у старшокласників доведено, що кожний третій старшокласник не зміг дати визначення совісті, кожен четвертий учень негативно ставиться до совісті, вважає, що вона заважає жити, кожен третій учень має подвійне відношення до совісті і вважає, що у різних ситуаціях можна поводитися по-різному, тобто. йдеться про пристосуванство [6, с. 15]. Людей, які живуть по совісті, сприймають як «вимираючий вид» [15]. Якщо ми не усвідомимо причину такого дивного

та жахливого відношення ставлення до совісті, ми не можемо рухатись далі, забезпечити духовне сходження людини.

Для того, щоб уявити характер сучасних процесів, які визначають відношення до власної совісті необхідне уяснити характер цивілізаційного та духовного розвитку людства, виявити основні історичні етапи у розвитку духовності, як сукупності цінностей, смислів, переконань людства, які визначають характер нашого мислення, відношення до світу, ті чи інші поступки, стиль життєдіяльності. Розглядаючи характер духовного розвитку людства, автор виділив катарсичну духовність стародавнього світу та середньовіччя та інноваційну духовність, яка починає формуватися в кінці XV ст. та існує і в наші часи. Катарсична духовність сприяла становленню людини, як істоти, яка здатна до моральної саморегуляції та духовного очищення, дає можливість прислуховуватися до голосу власної совісті. На протязі майже десяти сторічч здійснювався процес духовного розвитку людства. Почалось формування історичних типів людини, першим з котрих з'явився Homo Esteticus – людина, яка під владою міфологічних уявлень, певних зразків мистецтва – поезії та античної драми, перших філософських доктрин, які поєднували людину, як мікрокосм, та Величезний та дивне створений космос, природу, закони полісу в межах цінностей космоцентризму, прагнула до духовного сходження, духовного очищення за допомогою катарсису. Далі виникає Homo Moralis – людина середньовіччя, для якої совість стала асоціюватись з відчуттям гріховного, відчуватись у формі страху перед Всевишнім. Вона відчувається як порівняння власних дій з божественним заповітом. Про це яскраве пише святий Ігнатій, який закликає «Розум людини невпинно спрямовувати погляди на духовне небо — Євангеліє, з якого, подібно до сонця, сяє вчення Христове; він повинен постійно спостерігати за серцем, за совістю, за діяльністю внутрішньою та зовнішньою»..., бо саме Христос здатний «перетворити твоє серце: зробити серце Боголюбиве з серця гріховного, зробити серце чисте, духовне, святе» [6].

В кінці XV сторіччя починає формуватися техногенна цивілізація, яка формує новий тип відношення до природи, розглядається як певна безмежна ресурсна база, а сама людина – ні як мета, а як засіб людський діяльності. Великі географічні відкриття сприяють поширенню експансії по відношенню до природи в межах усієї земної кулі, а виникнення работоргівлі посилює технократичне ставлення до людини. Епоха Відродження, Нового часу вимагають революційних змін в мисленні й діяльності, на тлі катарсичної духовності виникає нова – інноваційна духовність, яка прагне зберегти цінності попередньої епохи, але в значній ступені спрямовується на інтелектуальний та технічний розвиток самої

людини в інтересах зростання та удосконалення промислового виробництва. Інноваційна духовність акцентує увагу на розвиток розумових здібностей людині, що сприяє формуванню духовної витонченості, але орієнтує на утвердження цінностей антропоцентризму, розвиток свободи особистості, прагнення до утвердження її як індивідуальності. Здійснюється трансформація від цінностей соціоцентризму до цінностей індивідоцентризму, а згодом, й до егоцентризму, виникає антропологічна криза, яка пов'язана з втратою людини почуття совісті. Не випадкове В.Д. Шадріков підкреслює, що совість, насамперед, це – «якість, що протистоїть егоїзму, постає як, альтруїзм та жертвність» [21, с. 9].

Під впливом розвитку техніки змінюється сама людина, виникає Номо Faber – людина технічна. Під впливом конвеєрного виробництва на думку А. Швейцера одноманітність праці вбиває у робочого духовний початок, а безмежна інтенсифікація діяльності приводить до того, що у нього і залишається ні сил, ні часу щодо серйозної інтелектуальної діяльності. Люди, як вважає А. Швейцер, «перестають діяти, як живі організми, і все більше уподібнюються вдосконаленим машинам» [22, с. 47]. С.Н. Гавров і Т. Ашер, відзначають що «прискорення турбулентної гонці, наближення до порогових значень щодо адаптаційних можливостей людської психіки» [2, с. 163]. Змінюється мистецтво: театр замінюється кабаре, а роман – бульварною жовтою пресою. Філософія втрачає функції стража духовності, культури та мислення людини, бездумність стає для людини другою натурою. М. Гайдеггер вказує на зміну мислення людини, яке втрачає якості відкритості, стає обмеженим виробничою та технологічною функціональністю, воно стає лише тим, що обчислює та калькулює. «Тоді яка ж велика небезпека, – пише Гайдеггер, – насувається на нас? Байдужість до роздумів і повна бездумність, повна бездумність, яка може йти рука об руку з найбільшою хитрістю планування і винахідництва, яке обчислює» [19, с. 111]. Як наслідок, формуються людські якості людини, яку Г. Маркузе назвав одномірною, а Ортега-і-Гассет – людиною маси – безвідповідальною та байдужою людиною, яка мислить як усі, та задовільна тим, що мислить як усі. Е. Фромм пише про розвиток духу конформізму, нездатність до самостійного мислення. А. Швейцер вказує на втрату суспільством духу гуманізму. Гуманізм, на його думку залишає й сімейні стосунки і систему освіти, людина втрачає «послужливе ставлення до ближнього..., від покоління до покоління закріплюються стереотипи антигуманної соціальної поведінки» [22, с. 45]. Але суспільство, яке втрачає гуманізм, втрачає й совість, як інститут соціальної регуляції. На необхідність аналізу совісті не тільки як внутрішньо особистісного феномену, а як феномену соціальному звертають увагу сучасні дослідники. Так

В.Д. Шадріков вважає, що «совість є стійка підстава особистості в процесі її взаємодії з іншими людьми; це любов до ближнього» [22, с. 9]. Т.М. Султанова відмічає, що «раніше феномен вважали особистісним регулятивним механізмом, не приділяючи належної уваги вивченню об'єктивного участі совісті в реалізації суспільного контролю. Автором виявлено, що поведінка особистості визначається соціальними правилами» [17].

Совість в суспільстві масового споживання залишається як наслідок минулого часу. Вона проявляється в героїчних образах Олександра Дюма і Сервантеса – вірних честі мушкетерів та лицаря Дон Кіхота, мужності Джордано Бруно, Галілея, Марії Складовської Кюрі. Нова духовність впливає й на філософію. В.Д. Шадріков підкреслює, що вже в 18 сторіччі фактично втрачається інтерес до цієї проблеми, філософія ні залишила ні філософської спадщини, ні навіть філософського заповіту і тому при аналізі проблеми совісті дослідники звертаються до робіт філософів та вчених ХІХ – початку ХХ століття та починаючи з 80-х років ХХ століття і особливо останнім часом.

Чи можемо ми здивуватись тому, що сучасна людина втрачає почуття совісті? Ні. Це інша людина. Ми не повинні ні проклинати обставини, ні жолобитися на долю, ми повинні розуміти хід об'єктивних подій та шукати відповіді як нам жити. Т.М. Султанова вказує, що подальша судьба совісті як соціального інституту буде залежить від того, «як саме розвиватиметься людина, залежить від суспільного середовища, в якому він існує, від того, хто виховуватиме його, які зусилля він робитиме самостійно, щоб згодом стати високоморальною особистістю» [17]. Вона, насамперед, буде залежить від того, яка нова форма духовності буде відзначати пріоритет думок, певну філософську моду, актуальність тій чи іншою проблематики. Розглядаючи совість як основу духовно-морального виховання особистості, таку ж думку висловлює О.В. Єсева: «Відбулася переоцінка цінностей, виникла орієнтація на матеріальні цінності. Моральні цінності та ідеали відійшли на задній план. Все це веде до морального збіднення особистості. Відродження особистості можливе лише через духовну сферу» [7, с. 182].

Яка нова духовна сфера, який новий тип духовності має кардинально змінити ситуацію, дасть можливість формувати нову мораль, нову людину, змінити світоглядні цінності, відношення до совісті? Певним вікном можливостей, яке відкривається перед суспільством, надає можливості як подолання цивілізаційної кризи та подальшого розвитку самій людині є епоха становлення технотронного суспільства. Термін «технотронне суспільство» належить З. Бжезинському. У 1970 році в роботі «Між двома епохами. Роль Америки в технотронну еру» він констатує глобальний вплив технотронної революції та формування

технотронного суспільства, як якісного етапу розвитку людства. В чому бачить З. Бжезинський суть цього нового якісного етапу? Суть його в синтезі інформаційного та технологічного, в «збагаченні» «науковим і технічним знанням... виробничих здібностей», а також «заплідненні» ними «всіх аспектів життя» [24]. Що дає таке «злиття» інформаційних технологій та високих технологій промисловості для людини? П.С. Гуревич, оцінюючи книгу З. Бжезинського «Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era», наводить таку цитату З. Бжезинського: «Від чого страждає сучасна людина? Він страждає від непосильного фізичної праці, від виснажливої експлуатації. Все це породжує невдоволення робітників. Вони страйкують, борються за свої права, вимагають полегшити їхню долю. Однак в цьому протесті мало сенсу. Комп'ютерна техніка, яка швидко набирає силу, здатна взяти на себе всі виробничі операції» [4, с. 7]. Тобто, інформаційні технології здатні звільнити людину від влади машини, створити нову вільну та духовну людину, яка буде усвідомлювати свій високий статус, значення життя, буде здатне до почуття совісті, нових моральних відносин.

С.П. Штумпф вважає, що в цих умовах певним засобом стабілізації повинна стати нова форма духовності, яка буде здатна акумулювати певний спектр цих кардинальних змін та запропонувати шляхи подальшого розвитку [23, с. 3]. Безумовне, саме створення інформаційного суспільства вимагає подальшого розвитку інтелекту людини. Сучасні дослідники характеризують духовну ситуацію нашого часу, як «інтелектуальну революцію» [5, с. 58]. В таких умовах виникає об'єктивна потреба в формуванні духовності, яка має сприяти розвитку інтелекту та заснована на системі духовного розвитку Г. Гегеля до вищих форм розумової діяльності, модель інтелектуальної еволюції людства Огюста Конта від релігійної, метафізичної до наукової, концепція еволюційної трансформації Е. Тофлера, «третья хвиля» якої, заснована на науці, кардинально змінює світ, «сприяє певної гуманізації суспільства» [18, с. 404].

Орієнтація на розвиток інтелекту тим більш важлива, тому, що не звертаючи увагу на необхідність інтелектуального розвитку, як умови створення технотронного суспільства, здійснюються я й зворотні процеси. Так О.Є. Гомілко говорить про загрозу втрати людиною статусу розумною істоти та перетворення її на агресивного дурня» вказує на негативну тенденцію мракобісся, яка спрямована на «послаблення раціонального ресурсу» людини [3, с. 5]. О.Л. Жовтан підкреслює: «Процес падіння інтелекту і деградації людей в останні роки носить об'єктивний та закономірний характер.... Вже багато років ми дійсно спостерігаємо стрімкий процес деградації суспільного інтелекту,

інтелектуального потенціалу держави у всіх сферах нашого життя – в економіці, науці, освіті, культурі, інформаційному просторі, безпеці» [8].

Але, створення планетарної цивілізації та її подальша трансформація передбачає не тільки розвиток інтелекту, але й формування нової моралі, яка буде сприяти виживанню людства. Про необхідність творення нової моралі говорять й сучасні дослідники з проблем ноосферного розвитку цивілізації. Так В.В. Черноголовий, зазначає, що в «якісно новому середовищі проживання» виникає «моральна криза, з якою людство ще не стикалося ніколи», тому має бути здійснена «зміна свідомості людей на всій планеті, з урахуванням принципів нової ноосферної етики» [20, с. 140]. Г.Г. Зейналов і М.Є. Евсеньєва пишуть про те, що «від того, якою ця людина буде, якою буде система її моральних цінностей, залежить не тільки її особиста доля, без перебільшення можна сказати, і доля світу» [9, с. 126]. Саме це підкреслює В.О. Лозовой, коли зазначає, що в умовах глобалізації імперативом повинно бути твердження про те, що «людина розумна має стати моральною, це питання її життя і смерті. Оскільки інтелект не занурений у моральність може знищити не тільки навколо себе, а й самого себе» [11, с. 22].

Слід відзначити, що зв'язок інтелектуального і морального має не тільки форми бажання, він має більш глибоку внутрішню природу. Якщо Е.В. Ільєнков говорить про необхідність підкорити мораль науці, організувати мораль як певний науковий простір, де здійснюється вічне очищення теорій від помилок [10], Томас Метценгер заявляє про новий синтез морального та інтелектуального, підкреслюючи те, що «інтелектуальна чесність теж є окремим випадком духовності». На його думку, «якщо наука відмовляється від ідеалу інтелектуальної чесності, вона тим самим стає вже не наукою, а новим видом релігії». Тому, підкреслює Т. Метценгер, «духовна особистість завжди буде відкрита раціональним аргументам, бо не має причин від них ховатися. Духовність... виявляється епістемічною установкою, зосередженою придбання знань» [13]. Наука, таким чином, є не тільки актом творчості й важливим фактором соціального життя, але й проявом моралі в специфічній інтелектуальній діяльності по здобуттю знань, а мораль – міцної мотиваційної настановою, умовою існування науки. Совість вченого є умовою отримання істини.

Отже, найбільш оптимальною формою духовності може бути інтелектуально-моральна духовність, яка основана ні тільки на інтелектуальних, але й на моральних засадах, використовує механізм моральної саморегуляції поведінки на основі совісті. Саме така нова форма духовності може повернути людині втрачене почуття совісті, сприяти поверненню її як духовної істоти. Не випадкове, аналізуючи зміст совісті, як прояву духовного, В. Д. Шадріков розглядає її з одного

боку – як результат духовної праці інтелекту, як відображення ідеалу людини, сфери смислів людини, а з іншого боку – як наслідок оцінки поступку та моральної норми, як «совісний акт – внутрішню діяльність, пов'язану з оцінкою власної поведінки, як своєрідну совісну рефлексію» [21, с. 9-10].

Інтелектуально-моральна духовність – це духовність, яка, насамперед, спрямована на формування пасіонарного відношення до творення нового світу, духовної інтеграції людства, тому вона має підґрунтя щодо відродження й активізації соціальної природи людини, має на меті формування духовного образу особистості, відродження совісті, як соціального інституту. Вона має мобілізуючий вплив на духовний стан людини, дає їй надію, силу і енергію саморозвитку і кардинального перетворення світу. Її формування здійснюється на протязі життя, але найбільш важливим є етап формування ціннісних орієнтирів молоді, де важливу роль можуть зіграти такі курси і навчальні дисципліни: «Осягнення світу», «Позитивне мислення особистості», «Причетність», «Мораль глобального світу», «Історія цивілізаційного творення», які спрямовано на формування необхідних якостей інтелектуально-моральної духовності – відкритості світу, інтелектуальності, здатності до творення, а також – формування певних моделей духовної особистості, – таких, як *Homo miratus* – людини, що усвідомила справжню красу і велич світобудови, і *Homo Rapturous* – людини захопленої, натхненна, *Homo Cogitas* – людини, яка прагне до активного використання розуму, *Homo Humanus* – людини, що розвиває свій розум, і формування *Homo Inspired*, – людини, спрямована на творення, і *Homo Enthusiastic* – людини, яка є мотивованою на творення, позитивну пасіонарність, – усіх цих моделей, як складових *Homo Spiritus* – людини духовної. Тільки *Homo Spiritus* – людина духовна буде здатна жити у новому світі по законам совісті, основним критерієм якої є почуття гармонії во всіх сферах діяльності, в стосунках з іншими.

Отже, розумінні сучасної ситуації з мораллю, почуттям совісті може бути здійснено на основі пізнання логіки історичного розвитку духовності. Якщо катарсична духовність спрямована на формування людини, пробудження почуття совісті, інноваційна духовність, яка спрямована на розвиток, самоствердження і самореалізацію людини у конкурентному середовищі так чи інакше притупляє відчуття соціальної відповідальності, нівелює роль совісті, як соціального інституту. Інтелектуально-моральна свідомість, яка спрямована на збереження Розуму у Всесвіті, людини, яка буде прагнути бути людиною, мати власну совість, буде орієнтувати його на почуття гармонії зі світом і соціумом, дасть надію на майбутнє. Формування почуття совісті можливе як за допомогою міцних духовних зусиль щодо формуванню

інтелектуально-моральної духовності, але й при умові повноцінної реалізації концепції технотронного суспільства, яке дозволить визволити людину як з під влади технічного пресу конвеєра, але також з жорстокої системи стосунків, де, говорячи словами Томаса Гоббса «людина – людині вовк». Філософія, слідуючи ідеї А. Швейцера про необхідність формування «оптимістичного світогляду», повинна прагнути до нової моралі, заснованої на почутті радісного і довірчого ставлення до світу, віру в силу розуму і гуманістичні ідеали людства, прагнути до формуванню людини духовної. Совість, яка має основу у всіх трьох відомих ліках культури: у пізнанні, відчутті та волі, може знайти власне існування за допомогою та основі інтелектуально-моральної духовності – духовності ХХІ століття, де совість є дитиною душі й розуму, важливим інструментом еволюції, аналогом класичного духовного акту, коли людина діє або мислить з урахуванням усвідомлення цінності свого життя, величі Всесвіту, почуття святості та благоговіння, які закріплюється духовним вихованням.

Література

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
2. Гавров С. Н., Ашер Т. Кризис глобализирующегося мира и переход к планетарной культуре. **НОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: Междисциплинарный науч.-практ. сб.** Самара: Изд-во Самарского науч. центра РАН, 2007. С. 157–168.
3. Гомілко О.Є. Філософія як пропаганда у цифрових викликах мракобісся. Філософія в сучасному світі : матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції, 19–20 листопада 2021 р. // Ред. кол. Я. В. Тарароєв, А. В. Кіпенський, О. О. Дольська [та ін.]. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. С. 5-8.
4. Гуревич П. С. Новая технократическая волна на Западе. Москва: Знание, 1986. 64 с.
5. Дольская О. А., Голозубов А. В., Городыская О. Н. Человек в современном мире: на пути к новой парадигме образования: монография. Харьков: НТУ «ХПИ», 2016. 216 с.
6. Есева О.В. Воспитание чувства совести у старшеклассников. Диссертация на соискание ученого звания кандидата педагогических наук по специальности 13.00.01, «Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина», Сыктывкар, 2000, 190 с.
7. Есева О.В. Совесть – как основа духовно-нравственного воспитания личности в различных философских учениях. / Обучение и воспитание: методики и практика,. Сыктывкар, 2001, С. 182 - 186.

8. Жовтан О.Л. Деинтеллектуализация общества Хмельницкий институт Межрегиональной Академии Управления Персоналом, Украина // URL: http://www.rusnauka.com/33_OINXXI_2014/Politologia/7_179134.doc.htm
9. Зейналов Г. Г., Евсеньева М. Е. Человек экологичный: возвращение в мир природы. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография / под ред. О. А. Базалука. Киев: Издательский дом «Кондор», 2011. Т. 1. С. 124–137.
10. Ильенков Э.В. Гуманизм и наука. URL: <http://coollib.com/b/148129/read>
11. Лозовой В. О. Моральна культура особистості як серцевина її духовності. Духовно-моральнісні основи та відповідальність особистості у долі людської цивілізації: зб. наук. пр.: по матеріалам Міжнар. наук.-практ. конф. 5–6 листоп. 2014 р.: в 2 ч. : Ч. 1 / під ред. О. Г. Романовського, Ю. І. Панфілова. Харків: НТУ «ХП», 2014. С. 20–24.
12. Лоренц К. Агрессия (так называемое «Зло») / пер. с нем. Г. Ф. Швейника. Москва: «Прогресс», 1994. 272 с.
13. Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель эго. Москва: Изд-во АСТ, 2017, 498 с. (Золотой фонд науки).
14. Розанов В.В. Религія та культура. Т. 1. М: Правда, 1990. 636 с.
15. Святитель Ігнатій (Брянчанінов) – про покаєння. URL: <https://pravoslavna.volyn.ua/svyatyitel-ignatij-bryanchaninov-pro-rokauyannya/>
16. Симонов П.В. Происхождение духовности / П.В. Симонов, П.М. Ершов, Ю.П. Вяземский. – М. : Наука, 1989. – 352 с.
17. Султанова Т.М. О феномене совести как этической категории <https://doi.org/10.24158/fik.2019.5.4>
18. Тоффлер Э. Третья волна. Москва: ООО "Фирма "Изд-во АСТ", 2004. С. 6–261.
19. Хайдеггер М. Отрешённость. URL: <https://cameralabs-org.turbopages.org/cameralabs.org/s/10512-otreshennost-martin-khajdegger-o-vychislyayushchem-myshlenii-i-osmyslyayushchem-razdume>
20. Черноголовый В. В. Экологические проблемы и ноосферное сознание. Вестник башкирского университета, 2008. Т. 13. № 1. С. 138–141.
21. Шадриков В.Д. Совесть: психолого-философский анализ. Психологический журнал, 2018, том 39, №1, с. 5–14.
22. Швейцер Альберт. Культура и этика. / пер. с нем. Н. А. Захарченко, Г. В. Колшановского / общ. ред. и пред. В. А. Карпушина. Москва: «Прогресс», 1973. 344 с.

23. Штумпф С. П. Природа духовности: автореф. дис. ... д-ра философ. наук. Специальность 24.00.01 – теория и история культуры. Красноярск, 2016. 44 с.

24. Brzezinski Z. Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era. New York, 1971. 335 p. URL: http://www.takeoverworld.info/Zbigniew_Brzezinski__Between_Two_Ages.pdf

25. Rosemary Moore. The Light in Their Consciences: The Early Quakers in Britain 1646—1666. Pennsylvania State University Press, University Park, PA. 2000. ISBN 978-0-271-01988-8

Ольга Дольська (Харків)

АКТУАЛЬНІСТЬ МЕТАФІЗИКИ У ПИТАННЯХ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ СОВІСТІ

«Метафізика захоплює і ставить під запитання буття самої людини»
(М. Гайдеггер)

Актуальність. Питання, яке, мабуть турбує не тільки автора статті, – це питання актуальності метафізики для сучасних досліджень і взагалі для сучасності. Ми чули про те, що метафізика вже «відійшла» у минуле, що її часи позаду, не актуальна тощо, тощо. Але аналіз останніх робіт, в яких лунають думки про її значення, як це не дивно, показує, що термін «зникла» ні яким чином не стосується нашого людського надбання у вигляді метафізики. Більш того, елементи метафізики я зустрічаю майже в усіх роботах про сучасність. І коли мова заходить про питання моралі, етики, метафізичне підґрунтя залишається все ж таки основним для відповідей і пошуків.

Мета статті. Мету я б сконцентрувала у простому питанні: Наскільки часто сучасні філософи звертаються до метафізики у питанні про совість? Саме відповідь на нього і дасть нам шляхи розуміння не тільки контексту, в якому розгортаються роздуми про сумління, але і окреслять траєкторії розвитку метафізики у сучасні тривожні часи.

Основна частина. Метафізика розгортається в трьох основних площинах. Перша – це філософія суб'єкта. Нагадаємо, що у традиції філософії суб'єкта одну з центральних позицій займають терміни *трансцендентне і іманентне*. Друга сфера – онтологія. Третя сфера – це

епістемологія. Тут головним критерієм пізнання виступає досвід, і ми хочемо привести у якості прикладу цитату І. Канта, який пише ясно і прозоро про такі складні речі, як розуміння трансцендентного і іманентного. «Основоположення, застосування яких залишається в межах можливого досвіду, ми називатимемо іманентними, а ті основоположення, які виходять за ці межі, ми називатимемо трансцендентними» [3, с. 338]. Кант для більшого розуміння використовує метафоричний образ острова. Область розуміння, за Кантом, є маленьким островом, що символізує іманентне, а «океан навкруги нього – це трансценденція» [3, с. 299-330].

В сучасній філософії іноді ці сфери починають пересуватися одна в іншу. На наш погляд, тема совісті якраз і демонструє такі зсуви, а спроба її аналізувати демонструє взаємодію цих сфер.

Дамо у вигляді прикладу аналіз совісті, де сфера буття суб'єкта перетинається з онтологією, що активізує не тільки онтологічний, але і екзистенційний вимір його буття і переходить навіть у феноменологічні дискурси. Е. Гуссерль, наприклад, розхитує дискурс *Cogito* і підводить метафізику до показників нового шляху філософії, де в центрі опиниться трохи пізніше онтологія не суб'єкта, а онтологія людського буття. Ми бачимо, що, за Е. Гуссерлем, повний смисл буття ховається у нерелексивних формах людського життя, які недоступні людському розуму. Отже методологія Е. Гуссерля поставила наголос на зовсім новому розумінні реальності: вона підкреслює, перш за все, нове відношення до чуттєвих можливостей, до тілесного. У вигляді порівняння нагадаємо метафізичний висновок Р. Декарта: «Я – той, хто має сумнів, – аж ніяк не є тим, що я називаю власним тілом. Більш того, я аніскільки не знаю, чи маю я якесь тіло...тому, що я можу в цьому сумніватися...Я існую, але одночасно не є тілом... Моїм я повинно вважатися щось нечуттєве, хоч я раніше був переконаний, що моє Я – це тіло» [2, с. 169].

Sara Heinämaa, працюючи над довідником з історії феноменології (головний редактор Dan Zahavi, Оксфорд), ставить наголоси саме на тілесному як новому інструменту у філософії Е. Гуссерля: «Головним результатом Гуссерля є теза про те, що живе тіло має кілька пов'язаних, але різних почуттів у нашому досвіді, і що деякі з цих почуттів є вирішальними для конституції інтерсуб'єктивності та всього, що залежить від інтерсуб'єктивності. Живі тіла здаються нам не просто біологічними організмами, а ще і даються нам як практичні інструменти, засоби спілкування, емоційні вираження та самі наші засоби сприйняття навколишнього середовища та дії на нього» [5]. Отже, до інструментарію методології Е. Гуссерля починає входити чуттєве, емоційне та інтерсуб'єктивне.

Тема інтерсуб'єктивності підіймає тему феноменологічної етики. Остання загострена як проти жорсткого догматизму класичної етики (зокрема раціоналістичного апіоризму Канта), так і проти утилітаристського релятивізму. Вона виходить з того, що мораль та її цінності є об'єктивною структурою (світом цінностей), яка дана людині в безпосередніх актах її чуттєвого буття. На відміну від раціоналізму, який «бачив» у чуттєвому і в почуттях вираз суб'єктивності, феноменологія розглядає акт відчуття як спосіб пізнання цінностей. Дамо цитату Е. Гуссерля про роль чуттєвого у житті людини (для чуттєвого він вводить термін «неактуальності»): «...для всіх подібних переживань вірно те, що актуальні з-поміж них оточуються «ореолом» неактуальних; потік переживань не може складатися із суцільних актуальностей. Саме останні у найширшому своєму узагальненні, що ще належить продовжити з виходом за межі кола наших прикладів, і у своєму контрастному зіставленні з неактуальностями, і визначають чіткий зміст виразу "cogito", "я усвідомлюю щось", "я здійснюю акт свідомості". Щоб різко відмежувати це тверде поняття, ми залишимо його виключно для Картезієвих cogito і cogitationes, — за винятком тих випадків, коли будемо явно вказувати модифікацію, доповнюючи словом неактуальний і т. і.» [1, книга 1, розділ 1. параграф 35]. Якщо І. Кант оперував терміном «трансцендентальна апперцепція», то для Е. Гуссерля стає активним термін «життя-в-горизонті» (вони обоє схожі за ідеєю об'єктивації). У Е. Гуссерля егоїстичний суб'єкт переживання конституюється як світська істота і як тілесна особистість у світі, тобто Ego отримує відчуття об'єкта і реальності, яка переживається ним. «Під переживаннями в гранично широкому значенні слова ми розуміємо все і всяке, що тільки знаходиться в потоці переживання, отже, не одні інтенціональні переживання, актуальні та потенційні cogitationes, взяті у всій їхній конкретизації, але і взагалі будь-які реальні моменти, що знаходяться в цьому потоці та її конкретних частинах.... Це ж правильно і щодо інших даних переживання, наприклад, про чуттєві емоції» [1, книга 1, розділ 1, параграф 36].

Тепер про онтологію, наприклад, про онтологію М. Гайдеггера. В роботі «Буття і час» є роздуми навколо теми совісті (другий розділ). Він розглядає проблему совісті, її екзистенційні та онтологічні основи і пропонує різні виміри її розуміння. Наприклад, совість як поклик турботи, совість як здатність бути, аналізується опозиція «совість – провина». М. Гайдеггер пише: «Адже поклик якраз не буває, причому ніколи, ні запланований, ні підготовлений, ні навмисно виконаний нами самими. "Воно" кличе, проти очікування і тим більше проти волі. З іншого боку, поклик безперечно йде не від когось іншого, хто є зі мною у світі. Поклик іде від мене і все ж таки понад мене. Цю феноменальну

даність не поясниш» (параграф 57). Такі рухи думки М. Гайдеггера П. Рікбор оцінив наступним висловом: «Онтологія тут зупиняється і пильнує на порозі етики» [4, с. 416]. Я б додала, тут онтологія перетинається з екзистенцією і етикою.

Сам П. Рікбор у питанні роздумів про совість спирається на ідеї Пітера Стровсона – представника аналітичної філософії. З кінця 1950-х років наукові інтереси Стровсон були зосереджені на розробці аналітичної філософії метафізики. До нього усі представники аналітичної філософії були проти метаізики. Ще б пак. На їхню думку, всі метафізичні проблеми безглузді, уявні, а загальну мету своєї діяльності вони бачили в очищенні мови від плутанини, що привносить метафізика. Але Стровсон відновив метафізику у її споконвічних правах, запропонувавши програму створення нової – «deskриптивної» метафізики на основі аналізу повсякденної мови. Книга Стросона «Індивіди» (англ. *Individuals*, L. 1959) має підзаголовок «Нарис deskриптивної метафізики». Він вважає, що «існує потужне центральне ядро людського мислення, яке має історія». Саме це потужне ядро він і сподівається «розкрити». Науковцю, який займається метафізикою не треба приділяти якусь особливу увагу фізичній науці, про яку Стровсон майже не згадує. І це має пояснення: бо все, що могло б зацікавити його в мисленні вчених, легко виявляється у найбільш повсякденних думках «людини з вулиці».

Беручи до уваги ідеї П. Стровсона з метою поняття особи, себе як Іншого П. Рікбор теж розглядає тему совісті (мова йде про трансцендентне, про особливості тіла як єдиної просторово-часової схеми, про володіння тілом – як про діяльність, яка означає бути собою). Загадковість феномену совісті Рікбор бачить у вертикальності оклику [4, с. 407], не зважаючи на всім відому метафору «Голос совісті». Тобто сам оклик совісті вже рушить до вертикальної висі. Тобто він аналізує тему совісті в межах буття і відношення до Іншого як форми буття. Висновок, який він робить звучить так: «останнє слово про совість ще не сказане» [4, с. 417].

Тепер про епістемологію. І цей напрямок ми будемо описувати, спираючись на розвідки сучасної феноменології. Наприкінці ХХ і на початку ХХІ ст. в ній почали обговорювати тему моралі і зокрема етики та її складових на нових ґрунтах. В ній підкреслювали роль чуттєвого, роль почуттів, які задають бонуси філософії з метою виходу на більш широкий погляд на буття, створюючи об'ємний характер бачення останнього. В центрі уваги феноменології чуттєве (тілесність) і розум (інтелект), а також простір суб'єкта (характер життя, жести, практики сьогодення, традиція сприйняття Іншого, техніки із тілом). Це нагадує про драматичність відсутності трансцендентного фундаменту в роздумах

про чуттєве, а нами розцінюється така ситуація як шлях до відпрацювання теми моралі і етики.

Наприклад, ідеї М. Sheets-Johnstone (М. Шитц-Джонстон). Вона є послідовницею Е. Гусерля і М. Мерло-Понті, є ученицею останнього. Довгий час займалася тілесними практиками у формі танців. До речі ми маємо багато прикладів, коли відомі балерини, танцівники, гімнасти починали розвідки свого фаху, відштовхуючись від філософських роздумів про тіло і тілесне, про його роль у нашому сприйнятті світу, у формуванні світогляду, у наших можливостях пізнання себе і іншого тощо. М. Шитц-Джонстон належить до когорти цих науковців. Саме вона, вивчаючи тіло, звернула увагу на формування довіри, досвіду довіри, турботи і на розширене розуміння раціонального за рахунок практик із тілом. Тобто вона досліджує особливе значення певних тілесних технік. Можна сказати так: якщо Рікбор рухається в своїх роздумах про совість і турботу в контексті значення Слова для самості, для Іншого, то Шитц-Джонстон досліджує і розглядає совість в контексті виникнення Турботи і Довіри між іншими на ґрунті кінеститичного інтелекту.

В роботі «The Roots of Morality» вона зробила спробу розібратися із раціональністю, за якою ми живемо, починаючи із часів Просвітництва. Пошуки глибоко занурюються в історію становлення гуманістичного відношення між людьми, що і стало основою для формування феномену людяності. Вона аналізує поняття *довіра*, *турбота*, *раціональність* і приходить до висновків, що раціональність турботи не має ніякого відношення до аналізу витрат і вигоди й аналогічним видам оцінок і розрахунків вигідного або іншим чином вигідного особистого побічного ефекту, яке можна очікувати в результаті турботи. «Як класична теоретична доктрина, раціоналізм вузько розуміється, як бачення і вірність раціональній людині, що читає раціональність Всесвіту. Розуміння вузьке, тому що розумна людина сама повинна бути доведена до світла і раціонально досліджена. Фактична сфера раціональності набагато ширше. Таким чином, раціональність включає в себе розуміння зв'язків, які поєднують людей як в загальне людство, так і в загальному розумінні істот, як в загальній еволюційній спадщині цілого світу. З цього усвідомлення з'являється можливість жити раціонально своєю власною істотою, тобто відчувати в триваючому способі життя свій особистий взаємозв'язок з усією Природою» [6, с. 300-301]. Совість вона розглядає в контексті раціонального (але не в традиції ідеології Просвітництва). Можна підкреслити, що її розуміння раціональність по суті є і творчим процесом, і процесом виживання, а не такою, що рухома тільки совістю (див. главу 2).

Як вона це пояснює. М. Шитц-Джонстон вказує, що розуміння

совісті, турботи у поєднанні із прив'язкою до раціональності, змінює смисли самої раціональності. Ми звикли до її розуміння з причини логіки. Але вона формується за рахунок природних характеристик, не в тому смислі, до якого ми звикли. Що будь-яка форма турботи не обмежує або не виправдовує моральне мислення і його раціональне обґрунтування. На її думку, це афект відносин, перш за все, між біологічними видами, де в центрі уваги опиняється природа і тілесне. «До речі, потрібно спочатку осмислити світ, себе та інших як форми, які одухотворені, як живі істоти всередині нього..., бо щоб жити раціонально, власне істота в цьому сенсі має осягати і осягати взаємозв'язок Природи у всіх її формах; це жити силами здатності проникнення в суть досвіду природного світу, включаючи і навіть починаючи з себе. Таким чином, розуміння природи і людської природи обов'язково лежить в основі турботи: її осмислення є її основою» [6, с. 301-302].

М. Шитц-Джонстон неодноразово підкреслює, що людина залучена в природу за рахунок свого тіла, так саме як і інші види створюють відносини, відштовхуючись від його властивостей. Спираючись на своїх попередників, вступаючи з ними у діалог, вона підкреслює таке: всі ми залучені не тільки в людство, але й у Природу. «По суті, почуття взаємозв'язку, яке є підставою для турботи, формулює широку і глибоку метафізику, що охоплює природу як в цілому, і не тільки в просторовому сенсі, а й у тимчасовому сенсі. Насправді, Природа – це не фотографічна гармонія моменту, а постійне мінливе сузір'я гармоній, які динамічне мелодійні, а не статично хордові...Турбота виходить з досвіду тільки таких постійно мінливих гармоній і резонує з їх створенням і руйнуванням, вони нескінченно виникають і зникають. Отже, в той час як люди можуть очікувати або хотіти «досконалості» від Природи в формі вічного життя, досконалість Природи лежить в іншому місці. Вона полягає в мінливих, але стійких гармоніях всіх з усіма, гармонії, які точно позначені в Індуїстському Бозі (Богиня Шива), яка і створює, і руйнує» [6, с. 316]. Ці роздуми покращують розуміння ефекту турботи завдяки втіленню і розумінню природного взаємозв'язку людини із навколишнім світом.

Дійсно, у процесі своєї еволюції людина постійно стала виробляти або конструювати щось уявне, чого не існує в реальності, але є бажаним з боку її авторів. І мова йде не тільки про фантазії і міфи: тут розгортається більш значима подія – «робити», «творити» світ, в якому виживання людини як виду є можливим, бо природні умови не завжди були такими, в яких співіснування і дії людей були можливими. Наслідки таких процесів ми бачимо сьогодні, бо ми самі і є тим результатом таких «умовних» світів. Але наслідком таких змін стало і те, що тілесна вправність відійшла на другий план, на жаль. А сучасні дослідження

феноменологічного характеру повертають нас до «старого-нового» розуміння тіла, завдяки яким перед нами розгортаються нові горизонти. Не випадково сучасна філософія намагається посилити категоріальний багаж сучасного конструктивізму концептуальним рішенням про необхідність використовувати тілесну раціональність в якості центральної позиції при вирішенні питань моралі.

Нарешті ми ставимо питання про актуальність метафізики у дослідженні феномену Совість в процесах повсякдення сучасного суспільства. У ХХ ст. етика починає відчувати на собі такі ж самі процеси, що і само суспільство. Найчастіше ми чуємо про зміни етики, трансформацію моралі. Є різні висновки і підходи до цього питання. Наприклад, якщо спиратися на процедурний підхід, який пов'язаний із публічним характером етики, то етику часто називають суспільною, а мораль – публічною. Про такі її розуміння можна знайти у книзі американського професора Артура Аппельбаума «Етика для супротивників».

Можна також нагадати про процеси секуляризації сучасності. вони також вносять свої «ідеї» в це питання. З одного боку йде процес секуляризації («Бог помер»), з іншого, – вона все більше соціалізується і схиляється у бік моралі індивідуалізму. Недарма З. Бауман написав про можливість досягнення благополуччя за рахунок індивідуальних характеристик, що спричинило рух до моралі утилітаризму. І хоча корені останнього ми знаходимо у ХІХ ст. (І. Бентам, Дж. С. Мілль, Г. Сиджвік), утилітаризм завдячує і ХХ століттю, бо мав свої потужні кроки у ньому. Є ще одна позиція в аналізі моральної розхитаності, яка нагадує позицію утилітаризму, але вже іншого характеру. Це утилітаризм ХХІ століття, який має суто прагматичний характер і в якому поєднуються непеєднане – користь та мораль. Така нова норма моралі має суто інструментальний характер. Вона найчастіше стала проявляти себе в умовах глобалізованих процесів (перш за все, за умов втрати національних особливостей). Цей епізод життя іноді стає просто парадоксальним (наприклад, в країнах Європи стають необхідними «європейські цінності»).

Свої особливості у розуміння моралі (і це стало свого роду точкою неповернення) «внесло» суспільство споживання: цей бік обговорення зводиться до того, що в суспільстві починають активізуватися різні за характером соціальні системи, тому і моральні якості, цінності обґрунтовуються логікою прийняття рішень, логікою поведінки у соціальних системах. Це приводить до того, що в суспільстві йдуть процеси диференціювання не тільки в групах людей, але і в самій моралі. До цієї позиції додається ще і таке явище, як плюралізм поведінки, що тягне за собою наявність таких форм моралі, як стандарти поведінки у певних умовах, у комунікаційних відносинах комунікаційного простору,

смі-простору, так званої «корпоративної» етики, професійної етики тощо. Результатом такого процесу став вислів: «Ми живемо у світі множинності моральних нормативів». За таких «трансформацій» мораль спускається з належного рівня суцього і відходить від так званої вертикальної висі, яку вимагає метафізика з ідеєю трансцендентного. Тут так і бажано б згадати, що свого часу досить часто писалося про вертикально-горизонтальну схему розвитку культури, чим підкреслювалася глибина трансцендентного і роль метафізики.

Наприкінці ХХ ст. також постмодернізм додав «свої п'ять копійок» до цього питання, показавши, що іронічне ставлення філософії до світу без жорсткого смислового заклику та орієнтиру на культуру трансцендентного фіксується як ущербне. Такий поворот (або його початок) вже відбувався у філософській антропології на рубежі ХІХ і ХХ ст., коли мова йшла про надмірність бажань «низького рівня» життя, дистанціювання від власного тіла, небажання замислюватися про онтологічні і екзистенційні виміри людини тощо.

На наш погляд, всі ці події можна зв'язати в один міцний вузол, бо ми маємо збіг таких фактів, як криза епохи Модерна (Ю. Габермас), криза етики, криза метафізичної картини світу (П. Слотердаjk), криза суб'єкта свідомості (М. Фуко). А це вже є свідченням того, що моральне ставлення до світу, здатність до його трансцендування «почало» шлях до його нівелювання. Під трансцендуванням мається на увазі здатність перевершувати межі своєї емпіричної природи, більш глибоко оцінювати будь-який бік повсякденності, відчувати смак зосередженості на вертикальній висі покрокового духовного зростання тощо.

Ось чому питання такого роду «трансформації» етики та моралі виводить нас до питання метафізики: бо саме остання і забезпечує моральному суб'єкту ту топологію його існування, в якій можливе здійснення ним власної моральної рішучості. Тобто культура наприкінці ХХ і на початку ХХІ ст. загубила головне завдання людини – вибудувувати шлях до трансцендентного. Природа людини завжди формується під тиском, як іманентного, так і трансцендентного. Цей процес супроводжується нормативною базою моралі і моральної свідомості (а мова йде про морального суб'єкта як емпірично суще), які опиняються зовсім в іншому середовищі, де присутні значення інших цінностей. На наш погляд, метафізика з свого особистого багажу, з своїх ресурсів дає можливість людині вибрати потрібні інструменти, на ґрунті яких пройдуть процеси вдосконалення чи перевершення власної природи.

Виникає питання: а чи звертаються взагалі сьогодні філософи до метафізики, або до її категоріального апарату як інструментарію у поясненні і аналізі проблем сучасності? Якщо брати сферу буття

суб'єкта, то прикладів чимало: Гуссерль, Гайдеггер, Сартр, Левінас, Ніцше, Фуко, Дерріда. Особливо вражають роботи Ж. Дельоза («Іманенція: життя») і Дж. Агамбена («Абсолютна іманенція: життя»). Друга сфера метафізики – онтологія. І тут в центрі уваги філософів опиняються такі питання, як деконструкція метафізики, чи оновлення метафізики, розробка понятійного апарату, чи робота із концептами тощо (Кант, Гегель, Гуссерль, Гайдеггер). Хтось критикує метафізику, хтось встає на шлях її оновлення, хтось виступає за її лібералізацію і плюралізацію, але тема метафізики є центральною. Третя сфера – це епістемологія. Тут головним критерієм пізнання виступає досвід, про що з активністю пише сучасна когнітивістика, феноменологія.

Висновки. Отже, ми стверджуємо, що метафізика залишається не просто актуальною, але має потужну методологічну силу і незламність у пошуках особливостей совісті і в роздумах про її нові виміри.

Література

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. https://royallib.com/read/gusserl_edmund/idei_k_chistoy_fenomenologii_i_fenomenologicheskoy_filosofii_kniga_1.html#0 (25.08.2022).
2. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Сочинения в 2 тт. Т.1. М.: Мысль, 1989. С.154-178.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т.3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
4. Пікер П. Сам як інший. Київ: Дух і літера, 2002. 458 с.
5. Heinämaa S. Embodiment and bodily becoming. The Oxford Handbook of the History of Phenomenology, ed. Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 2017 // https://www.academia.edu/32138386/Embodiment_and_bodily_becoming?email_work_card=title (28.08.2022)
6. Sheets-Johnstone M. The Roots of Morality. University Park, PA: State University of Pennsylvania Press, 2008. https://dl.uswr.ac.ir/bitstream/Hannan/130902/1/Maxine_Sheets-Johnstone-The_Roots_of_Morality-Pennsylvania_State_University_Press%282008%29.pdf

СОВІСТЬ ЯК ОРГАН СЕНСУ

(на основі праці «Несвідомий бог» Віктора Франкла)

Совість – це зовсім не про успішну чи досконалу людину, не стільки про те, ким людина є, скільки про те, якими орієнтирами і цінностями керується, це більше про той невмовкаючий шепіт, коли ми залишаємось наодинці з собою, коли усі інші довколишні звуки змовкли і десь, в нічній тиші, людина зустрічається з собою і веде безмовний діалог великої напруги, де відбувається оцінка і переоцінка власних дій, уподобань і відношень.

Безперечно, совість у відношенні до людини є одним з первинних феноменів буття, яке засвідчує людське в людині, задає ціннісні критерії та орієнтири усіх можливих людських дій та візій. Осмислення поняття совісті, її проблематики, локусу зосередження, її ролі у становленні особистості та людського суспільства в цілому є тією сферою, де панують більшою мірою запитальні інтонації, ніж чітка розсудкова конкретика. Хоча, слід відмітити, совість – це пісня зовсім не про розсудок, але її незрима присутність (чи відсутність) відчувається практично одразу у відносинах з Іншим, через Іншого і завдяки Іншому (часто цим Іншим у відношенні до нас постаємо ми самі, але це не позбавляє ситуацію гострого напруження власних моральнісно-духовних сил).

Совість як феномен, як те, що один раз ввійшло в поле зору людської свідомості, але при цьому, в суті своїй, залишилось нерозгаданим, непізнаваним (річчю-в-собі), таке близьке і зрозуміле, але принципово непояснюване і невисловлюване, але завжди незримо присутнє у людських діях, намірах, бажаннях. В цьому сенсі, совість постає деякою практичною силою, яка має здатність скеровувати людські дії до найбільш прийняттого, правильного (деяких правил, які узгоджують бажане з наявною дійсністю), узгодженого (з чим і чим?), але при цьому саме за людиною зберігається можливість вибрати – дослухатись до голосу совісті чи ні. Моральнісний закон І. Канта, який визначає людське буття як дійсно людське і є тією совістю, про яку сьогодні йде мова, бо саме він накладає на людські дії певні санкційні обмеження, змушуючи співвідносити власні пріоритети з оточуючою дійсністю. Знову ж таки, совість постає осердям людської моралі, бо дослухаючись до її голосу людина віднаходить шлях до себе, до того максимального співпадіння внутрішніх потреб і зовнішніх зобов'язань, без яких важко уявити собі формування та буття людини у світі, суспільстві, культурі, в тих чи інших соціальних групах, зрештою, мова про людську ідентичність неможлива без цілеспрямованих дій людського

сумління, яке спонукає всюди й у всьому шукати певний вищий сенс і, як це не пафосно звучить, спонукає нас ставати кращими, більш цільними та цілісними.

Ситуація пошуку сенсу людського існування, мабуть, має таку ж саму довгу і складну історію саморозгортання та незримої присутності в людському житті, як і ситуація із совістю (недаремно ж со-вість – спільна вісточка, то чому ж не в тандемі із сенсом?). На перший погляд, цей зв'язок не одразу кидається у вічі, але те, що він є, при вдумливому осмисленні, це безперечно. Врешті решт, і совість, і сенс – поняття завжди індивідуальні, тісно пов'язані з конкретною людиною, з її конкретними індивідуальними пошуками, бо так само, як не буває совісті однієї на всіх, як деякого загального почування, однаково сильного стимулу до дії, так і сенс людського життя завжди одиничний, у кожного свій і шляхи пошуку у кожного свої.

В цьому ракурсі, взаємозв'язку сенсу й совісті, доволі цікавим є бачення Віктора Франкла, у працях якого досить гармонійно зливаються позиції філософські з позиціями психотерапевтичними, що дозволяє нам у проясненні даного питання, вийти за межі етичного, тим самим розширюючи наші пізнавальні горизонти. Дискутуючи з класичним психоаналізом, Франкл основну свою увагу зосереджує на духовному існуванні людини, і, як наслідок, вводить в обіг поняття «духовного несвідомого», вважаючи, що так само, як біологічна людська природа має своє несвідоме, з якого походять дії природжених інстинктивних потягів, так само й духовна сторона людської особистості повинна мати своє несвідоме, одним з виразників якого якраз і є совість, бо не правильно зводити усі людські прояви лише до біологічних чинників. Феномен совісті постає своєрідним органом, який дозволяє інтуїтивно відчувати і знайти той сенс, який ховається в будь-якій ситуації, бо «не людина ставить питання про сенс життя, скоріше, навпаки, до неї адресоване це питання, на яке вона сама повинна дати відповідь. Ці питання ставить перед людиною життя, а відповідати на них вона повинна ділом» [1]. Тому у пошуках сенсу – як у справах, які творить людина, так і в широкому життєвому розумінні – совість постає своєрідним сталкером, «органом смислу», бо в часи невизначеності, двозначності, тотального знецінення будь-яких ціннісно-моральних орієнтирів, лише совість здатна стати для людини, тим єдиним світлом, маяком, голосом, який допомагає визначити сенс, штовхає на шляхи його пошуку і дозволяє знайти оптимальний розв'язок тієї чи іншої життєвої ситуації. Знову ж таки, совість як сфера ірраціонального, яка не піддається сутнісному схопленню, постає тим останнім виправданням наших дій, якщо вони логічно не мають власних підстав або ж простіше, не впливають з нічого.

В. Франкл відмічає, що «совість належить людському буттю як буттю вирішальному», бо її глибини несвідомі, свідченням чого є те, що часто найбільш справжні та найкращі рішення приймаються не рефлексивно, а несвідомо, або ж інтуїтивно. Будучи ірраціональною, дологічною, бо неможливо її повністю раціоналізувати (як не намагайся), совість завжди розкривається ретроспективно, всі дослідження її завжди ретроспективні, які йдуть вглиб і часто ці глибини неосяжні. Однією з цікавих особливостей, в дослідженні цього феномену, постає той момент, що вона (совість) не постає проти морального закону (як деякого зовнішнього у відношенні до внутрішньої моральності, через яке самовизначається індивідуальне Я), хоча в основному й орієнтована на конкретну, унікальну ситуацію тут і тепер, розкриває ті єдино необхідні дії, які в даній ситуації повинне вчинити Я, яке бере на себе право вирішувати. Можна сказати, що через кожну конкретну ситуацію, совість «ніби підлаштовує» загальні моральні закони і дає «підказки» щодо подальших дій Я. Звідси, і теза про те, що «совість можна визначити як здатність виявити той єдиний і унікальний сенс, який ховається в кожній конкретній ситуації» [1], але тут також і вказано на те, що і сам смисл ніколи не наданий людському буттю (чи екзистенції) в готовому вигляді, людина приречена на його постійні пошуки, і в цих пошуках совість скеровує її (людину) – будучи деяким універсальним механізмом, органом смислу. Хоча ми ніколи не можемо знати, чи бути до кінця впевненими – здійснили/знайшли ми свій смисл чи все-таки «завжди живемо у невіданні і помираємо у невизначеності» [1].

Виходячи з вище сказаного, можна відмітити, що з *однієї сторони*, совість за своєю суттю постає екзистенційним проявом людини, бо орієнтується на одиничного, унікального індивіда, де сила її прояву чи впливу різниться. Відомо, що чим сприйнятливіша, моральнісніша, чуйніша людина, тим більш владна над нею совість, і навпаки, людське Я, яке бачить Іншого як інструмент для своєї користі та втілення мети, яке не відчуває внутрішнього взаємозв'язку усього з усім, тим голос совісті тихший, часто безмовний. З *іншої сторони*, відмічає В. Франкл, совість у відношенні до людської екзистенції постає трансцендентною, бо ніколи не є останньою інстанцією, перед якою людині потрібно відповідати (це можливо лише для людини не релігійної, яка зупиняється на цій межі), релігійна ж людина завжди задається питанням – «**Що** стоїть за совістю, **Хто** говорить з нами її голосом? Можливо, за нею стоїть **ТИ** Бога?» І пізнання цього ТИ постає єдино важливим сенсом усього людського життя.

Звичайно, не можна обійти увагою й те, що совість володіє певною мірою деякою інтуїтивною функцією, бо орієнтована на те, щоб передбачити і вловити те, чого *ще* немає, але чому належить от-от бути

(стати). Це своєрідне передбачення майбутнього як деякої необхідності дає совісті певну пророчу (прозорливу) силу, яка і лякає, і тривожить, але уникнути якої неможливо. В цьому сенсі, Віктор Франкл, порівнює совість з коханням, бо і перша, і друге – інтуїтивні, ірраціональні, мають справу з абсолютно індивідуальним існуванням, бачать те, що лише можливість, але саме в цьому баченні можливості різняться. Кохання може так і залишитись можливістю, бо любов відкриває *єдино можливе*, інколи виходячи за межі етичного, совість відкриває людині *необхідне* в тій чи іншій ситуації, вона завжди етичний інстинкт, який надає перевагу моральнісному перед вітальним, фокусуючи свою увагу на тому, що *мусть* бути, а не на чистій можливості.

Совість, як осердя людської особистості, є запорукою і єдино необхідною можливістю вивести нас до цілісності та цільності, яких так часто бракує людині в її пошуках, без її постійної присутності як деякого внутрішнього невблаганного судді, ми не здатні співвідносити свої дії з власним моральнісним законом в собі. В час втрати міцних засад та відносності тих загальнолюдських цінностей, які донедавна були беззаперечними, лише совість не дозволяє нам остаточно втратили людське обличчя.

Література

1. Frankl V. The feeling of meaninglessness. A challenge to psychotherapy and philosophy. – Marquette University Press. – 234 p. – URL: https://kupdf.net/download/victor-frankl-the-feeling-of-meaninglessness-a-challenge_5b044a97e2b6f5744b87651a_pdf

Христина Дутко (Дрогобич)

ІСТОРИЧНО-ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ПРОЦЕСУ ФОРМУВАННЯ СОВІСТІ

Совість як поняття, має довгу історію свого виникнення, але, так чи інакше, воно завжди пов'язане з людиною, з її світовідчуттям та світорозумінням, з відношенням до інших, хоча, як не дивно, ми досі не до кінця розуміємо його зміст. Протягом довгого часу науковці і філософи досліджують це питання, але у кожного своє розуміння і бачення.

В більш широкому сенсі, під поняттям «совість» розуміють

специфічну форму відбиття об'єктивного світу, виходячи з того, що кожна людина по-різному розуміє «совість», в залежності від власних норм моралі, принципів, упереджень. Засвоєнні особистістю уявлення про добро, обов'язок, справедливість тільки тоді стають внутрішньою підвалиною совісті, коли перетворюються на переконання.

Совість як етична категорія, за своєю структурою і функціями постає ядром моральної самосвідомості, а моральні переконання – серцевина совісті. Звідси цілком закономірно впливає те, що совість виступає суб'єктивним вираженням моральної сутності особистості, показником рівня її соціальної моральної зрілості.

Совість не виникає раптово і не зникає безслідно, а поступово формується в процесі моральної діяльності особистості, прогресуючи чи деградуючи залежно від багатьох об'єктивних і суб'єктивних причин. Її вплив на формування морально зрілої особистості є безперечним, а постійна невлучимо-невидима присутність у всіх життєствердних особистісних аспектах проявляється як потенційна здатність робити щось правильно, «по совісті», наблизитись до глибинних власних змістів, які надають цілісності та єдності людському існуванню. Тому не дивно те, що совість це завжди відчуття та усвідомлення людиною відповідальності за свою поведінку, свої вчинки перед самим собою, людьми, суспільством.

Цей людський спосіб буттєвості, з однієї сторони, допомагає індивіду контролювати виконання своїх обов'язків перед суспільством і самим собою, а з іншої, визначається суспільством як показник досконалості та самодостатності. Самооцінний характер совісті виявляється у почутті морального задоволення своїми вчинками або ж відчутті сорому за них.

Наявність феномену совісті засвідчує певний рівень інтелектуально-емоційної цілісності особи, бо здатність перейматися думками та почуттями інших людей – це те, що приналежне лише світу духовному, але ніяк не матеріальному.

Суспільний простір прояву совісті надзвичайно широкий: сфера політики, науки (експериментально-дослідницька діяльність), виробництво тощо. Кожна історична епоха створила своїх героїв – носіїв совісті, образи яких відбилися в народній (фольклорній) культурі.

Крізь призму епох, термін «совість» чи не найяскравіше виявляється у літературі. Саме за допомогою характерів головних героїв, ми можемо визначити основні моральні засади і норми совісті у тому чи іншому періоді часу. Наприклад, в античності ідеальним героєм був мандрівний, звияжний молодик, якому під силу будь-які перешкоди. Він закликає читачів до героїчної боротьби за своє майбутнє, за свою державу. У Середньовіччі зазвичай головним героєм був чоловік, який

повинен здобути пошану, здолавши якесь чудовисько і зробити героїчний подвиг задля своєї країни. Також у цей час основні засади совісті формувала церква, при чому совість можна було «купити» (купивши індульгенцію). Церква була основним інструментом впливу на маси, тому ідеали «совісті» були відповідні – вірні богобоязкі християни. Відродження пропагувало абсолютний гуманізм і антропоцентризм, що вказує на те, що формується нова самосвідомість людини, її активна життєва позиція, з'являється відчуття особистої сили та таланту. Ідеалом людини епохи Відродження є її різнобічна діяльність. Виникає тип культурного, гуманістичного індивідуалізму, який орієнтується не на практичну економічну діяльність (буржуазний індивідуалізм), а на культуру. Пріоритетним в ієрархії духовних цінностей стає не походження чи багатство, а особисті достоїнства та благородство. Метою життя виступає тепер не спасіння душі, а творчість, пізнання, служіння людям, суспільству, а не Богу. І «совість» виявляється у тому, що людина має бути чесною передусім перед самим собою, а потім і перед іншими людьми. В час бароко і класицизму головний герой переважно належить до нижчих верств населення, наділений благородними якостями, багатим внутрішнім світом і глибокими почуттями. У нього загострене почуття «совісті», він відчуває відповідальність за свої вчинки і його часто турбують душевні муки. Просвітництво ідеалізувало людину з власною гідністю, освічену і сильну духом. А в реалізмі і романтизмі виявляється герой з простолюду, нескорений бунтівник, одинак, вигнанець, «зайва людина», відторгнута суспільством, яка часто має загадкове минуле або й взагалі «людина без минулого». Тобто, проводячи таку лінію ми розуміємо, що «совість» за своєю суттю не змінювалася, а набувала додаткових рис і норм.

Тож що таке «совість»? Почуття, орган чи голос душі? Як, коли і чому проявляється? Формування і реалізація моральних чеснот є свого роду утвердженням власної гідності. А коли цю гідність оцінюють інші люди, — приходять визнання, повага. Феномен визнання і поваги називається честю. І ми це помічаємо в літературі, адже основною цінністю людини була саме честь.

Іноді в цілях завоювання певної репутації, людина може створювати свій певний образ в очах оточуючих, або імідж (імідж «рубахи-хлопця», інтелектуала, модниці, радикально мислячої людини тощо), що пов'язане з проявом продуманого відповідного стилю поведінки і стосунків. Ставлення колективу, групи до іміджу конкретного індивіда, його сприйняття, ухвалення поведінки можуть впливати на міру поваги, на честь особистості і його норми «совісті».

У сучасному світі говорити про совість актуально і на часі говорити в контексті війни. Саме війна допомогла з'ясувати вічне «хто є хто», саме

війна у багатьох людях збудила ту «совість», дісталась найглибших закутків душі і змусила переглянути свій світогляд та своє життя. Війна змусила зробити екзистенційний вибір: ким бути? Зрадником чи патріотом? Залишитися чи поїхати світ за очі? І якщо говорити про «совість» війни, то що це?

Когось совість змусила взяти до рук зброю і піти захищати свою країну, когось віддавати останнє потребуючим, когось волонтерити і допомагати нашій армії, а когось просто полюбити свою країну, просто за те, що вона є. А комусь «совість» дозволила прийти на чужу землю, грабувати і плонувати її, вбивати ні в чому невинних людей та дітей.

Ви спитаєте чи є совість в тих людей хто і далі говорить «какая разніца?», «ето западенци віновати», «великая культура і література вне паліткі». Вони і далі слухають російську музику, читають «великую літературу» і шукають «хороших русских». За цим питанням виникає інше, а чи є совість в тих «русских», які закликають до війни, кажуть, що нам так і треба. Мені здається, що в таких людей «совісті» не має і ніщо вже не пробудить її. Чому так відбувається є безліч чинників, але чи здатне таких людей хоч щось змусити переглянути своє світобачення? Це питання відкрите і досі.

Інколи ми «вимикаємо» нашу совість, для своїх потреб, але потім вона все одно «вмикається» і ми не можемо цього уникнути чи контролювати цей процес. Совість – обов'язкова для нас, ми можемо її приглушувати, не звертати на неї увагу, але вона є в кожній людині. І, рано чи пізно, вона може «замучити», не давати рухатись далі, бо є невід'ємною частиною людського єства, яка веде, але не дозволяє вести себе, коли «вмикається» в кожному незалежно від хотінь чи бажань конкретної людини, бо совість сутнісно узасаднена в нас самих, не даючи забувати того, ким ми є насправді.

Руслана Лецик (Дрогобич)

СОВІСТЬ ТА СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ У СУЧАСНОМУ ВИМІРІ

Семантику совісті трактують по-різному. Одні дослідники тлумачать це поняття не лише як специфічну форму відбиття об'єктивного світу, але і як відчуття людиною морального обов'язку та категорію етики. Але варто зазначити, що поняття «совість» в інтелектуальних осмисленнях історично змінювалося та набувало нових характеристик. Формування совісті є процесом еволюційним і пов'язаним із розвитком соціальних

відносин індивідів у суспільстві, тому цілком можна припустити, що совість не виникає раптово і не зникає безслідно. Ядро її знаходимо у встановлених суспільством нормах моралі, у світоглядних засадах, за допомогою яких людина здатна самостійно переосмислити отриманий досвід та набуті знання. На основі особистого досвіду виробляється оцінка почуттів, вчинків, думок, які спонукають дослухатись до голосу совісті, розвивати її або ж повністю ігнорувати. (Саме за таких умов можна совість розвинути або ж свідомо уникати «голосу» совісті як регулятивного процесу власних дій). Часто совість пов'язують з емоціями, проте «вмикається» вона лише тоді, коли людина знає моральні норми. Якщо ж людина не знає їх і «морально безневинна», то і совість у ній не може «заговорити».

Якщо особистість не впевнена у своєму обов'язку творити добро, то не відчуває потреби чинити справедливо, тобто не володіє совістю. Тому совість інколи ототожнюють із компасом, що показує людині правильний шлях.

Ще з давніх часів багатьох турбувало визначення суті даного поняття. Але тільки з приходом епохи Просвітництва, яка відсунула строгу християнську догматику на другий план, совість почала трактуватись в контексті моральному.

Питання природи і факторів, які впливають на совість, спричинили багато філософсько-психологічних пошуків, і змусили вдатися до конкретизації цього поняття. Досить згадати навіть те, що ще в грецькій міфології почуття совісті пов'язували із богинею помсти Еринією. Для того, щоб дати теоретичне пояснення, варто проаналізувати тлумачення категорії совісті мислителями, яке випливало із їхніх загальних філософських та етичних позицій. Релігійно-ідеалістичні теорії розглядають совість як похідне від вічних, абсолютних ідей чи апріорного морального закону, як щось природжене чи дане Богом. Важливо виділити теорії, які обґрунтовують земні її джерела, визначають її реальними умовами життя людей, їх потребами, інтересами, стосунками, що визнають значимість виховання, просвіти у її формуванні, які зв'язують ідею совісті з біологічним походженням людини. У совісті, як моральному явищі, слід виділити три складових елементи: раціональний, почуттєвий, вольовий.

Цікавим було дослідження Е. Фромма, адже совість за ним поділялася на авторитарну та гуманістичну. Для В. Франкла ж це поняття є визначальним простором для розвитку особистісного, потенція через реалізацію глибинної мотивації, знаходження свого Власного сенсу. В. Франкл стверджував, що прагнення до сенсу є провідним принципом поведінки зрілої особистості дорослої людини. Таким чином, совість вказує напрямок, який веде до оптимуму цінності. Вона показує, що

відповідає моїй сутності і наскільки я відповідаю сутності іншого. За поглядами В. Франкла, совість знаходиться на межі свідомого і несвідомого.

Хоча питання совісті можна вважати несучасним в світі, де пріоритетність надається технологіям. Але з теоретичної точки зору, можна стверджувати, що дана моральна риса служить засобом соціалізації та адаптації. Складно об'єктивно оцінити першорядність чи другорядність її, але це здатність особистості здійснювати самоконтроль. Індивід усвідомлює моральну відповідальність за свої вчинки, а значить має шанси пристосуватись до умов сучасного світу без фізичного та психологічного дискомфорту. Не можна трактувати совість як предмет абстрактний, без якого можна соціалізуватись. Адже саме кордоцентризм, який спрямований на розуміння дійсності не лише мисленням, але і душею, визначає рівень щастя в сучасних умовах. Якщо раніше становлення совісті формувалося під впливом догм, релігійних переконань та провідна роль відводилась церкві, адже вона, як місце духовної наповненості і сили, мала сприяти розвитку християнських чеснот, в тому числі й совісті як першорядному фактору. То зараз умови для її розвитку є більш розширені та вільні. Не релігія й не віра суть основи моральності, а, навпроти, моральність є шлях, що веде до релігії. Чеснота й щастя – основи моральності; але в той же час і совісті приділяється видне місце і їй приписується непохитність. Можна стверджувати, що людина в сучасному світі формується під впливом розвинених технологій, соціальних мереж і часто вибирає шлях легший, тобто не розвивати совість, яка викликає досить суперечливі відчуття у свідомому людському існуванні. Але не слід відводити їй функцію лише як окремого психологічного орієнтира людини. Совість не керується лише раціональністю, для неї не існує догм і фактів: лише серце і його наповненість. Тому, коли епоха технологій на перше місце висуває розум, як всепоглинаючий механізм, – то серцем керуватись стає дедалі важче. Часто «вмикати» совість в певні моменти буває незручно, інколи вона може перешкоджати отримати щось бажане. Якщо особистість має глибоке моральне почуття, то совість виникає як рефлекс на певні ситуації і слугує засобом їх вирішення. Недоліком сучасного суспільства є тенденції і орієнтація на індивідуальність, всездозволеність індивіда заради його особистого комфорту. З цих причин як індивід, так і суспільство в цілому, втрачають потребу у моральному самовдосконаленні, а отже не бачать важливості совісті як феноменального чинника на шляху до щастя. Можна «приборкати» голос людей навкруги, але власний душевний не вдасться. Тому людина не може сформуватись духовно без цієї моральної риси. Совість також пов'язана із страхом, виною, соромом. В сучасних умовах важко

налаштуватись на внутрішній діалог із собою, зробити іспит сумління. Для цього варто володіти силою волі та самокритичністю, але вона поглинається вседозволеністю. Становлення сучасної особистості часто відбувається через зосередження лише на власних потребах. А совість, як відомо, пролягає через формування розвинутої потреби «для інших», через здатність до співчуття і співпереживання.

Глобалізація і трансформація сучасного світу, переоцінка пріоритетів, призводить до втрати духовного зв'язку не лише між людьми, але і з світом та самим собою. Інформаційне суспільство акумулює для людини всі інформаційні взаємодії, але духовну зосередженість запропонувати стає дедалі важче. Однією з вагомих характеристик інформаційного суспільства є розвиток освіти, надбання знань. Останнє є важливою умовою становлення особистості. Проте не завжди отримання доступу до великої кількості інформації може гарантувати розвиток всіх потреб людини: любити, вірити та керуватись совістю. В соціально-психічному аспекті людина інформаційного суспільства потерпає від руйнації свого природного ритму і циклу. В морально-етичному аспекті страждає від втрати цінності живого спілкування, емпатії, порозуміння. В соціально-історичному аспекті переймається пошуком нових ідеалів і цінностей, що обумовлений зведенням класичного типу раціональності до логічно завершеної форми. А яким буде – позитивним чи негативним – вплив інформаційного суспільства на розвиток особистості, залежить від людської здатності зорієнтуватись в нових умовах, від прагнення відкривати і будувати нові смисли, усвідомлювати власну відповідальність за своє життя. Саме від розгортання цих засад буття особистості залежить становлення її духовної культури.

Таким чином, вплив інформаційного суспільства не повинен зашкодити формуванню людської свідомості, не має виправдовувати поганих вчинків а отже, совість повинна керувати сучасною людиною. Від природи людина покликана творити добро, керуючись моральними орієнтирами. Тільки зараз, коли погляд переводиться на більш досяжні речі: розвиток технологій, індивідуалізація особистості, власний простір – індивід досить часто втрачає своє первинне призначення. В пріоритеті більше не стоїть моральність, натомість її замінює зручність. Зараз досить помітне місце в нашому житті посіли так звані предметні цінності. Це – особистий інтерес, корисливість, раціональність, прибуток. У повсякденному житті саме ці прагматичні раціональні цінності набувають дедалі більшого значення, особливо для молоді і совість постає вже другорядною та «несучасною» річчю. Тому особливо важливо формувати совість змалечку, коли відбувається не лише фізичний, а духовно-психологічний розвиток. Дитина вперше пізнає, що є добрим, а

за що можуть покарати. Під таким впливом розвивається особистість і вже в сучасному світі із власним кругозором і в силу свого досвіду стає можливим вибір моральний чи навпаки. Але перша проблема, яка постає перед особистістю в сучасному світі: дослухатися до внутрішнього голосу чи проігнорувати його, віддатися власному его. Адже так багато можна здобути, якщо виправдати себе, бо «зараз всі так чинять», «так зручно», «я не отримаю бажаного, якщо буду завжди чинити справедливо». Часто наші думки розвіваються під впливом маси, ми не здатні розуміти себе, бо живемо в оточенні, яке «бере все найкраще від життя», а особливо в сучасному світі. Але «все найкраще» не завжди може принести щастя і внутрішній спокій для душі. На жаль, дедалі більше стає тих, хто заради збагачення, слави чи влади йде на угоду з власною совістю і, вигадуючи собі будь-яке виправдання, чинить страшні речі. Такі люди живуть за макіавелівським принципом – мета виправдовує засоби, однак це девіз егоїстів, які керуються лише своїми бажаннями. Засоби часто бувають настільки жахливими, брутальними, що їх не може виправдати жодна мета. Тому так важливо володіти рефлексією, здоровою самокритичністю. Хтось боїться її, бо звик вважати, що це «наглядач» при моральному законі, але, на щастя, наша совість є автономною духовною інстанцією, що виходить із власних підстав. Звичайно, людська моральність ніколи не застрахована від помилок, егоїзму. Але можна зробити висновок: моральна зрілість кожного з нас залежить не лише від впливу оточення, але від чистоти серця та помислів.

Олена Мазур (Дрогобич)

СОВІСТЬ У КОНТЕКСТІ СХІДНОЇ ДУХОВНОСТІ («ЛІСТВИЦЯ» ІОАНА ЛІСТВИЧНИКА)

Упродовж тисячоліть люди намагаються знайти Бога різними шляхами. Вони звертаються до багатьох світових релігій: від незлічених форм індуїзму – до монотеїстичного іудаїзму, ісламу та загальноновизнаного християнства. Однак існує те, що вивільняє від теологічних різновидів та дається людині при народженні. Це *совість*.

Неодмінно поняття «*сумління*» кожного віровчення відрізняється й має свою особливість. Зазвичай народ приймає віру своїх пращурів, що називається Святим Переданням. Цим ми підкреслюємо свою єдність із минулим, а також розвиток релігійного майбутнього тої чи тої конфесії. Отож, *метою* цієї праці є глибше пізнання совісті в нашій східнохристиянській духовності, зокрема, в трактаті Іоана Ліствичника.

Насамперед духовність є вершиною кожної розвиненої культури, якій вдалося створити конкретний релігійний світогляд, релігійну систему і, як наслідок, позарелігійне мистецтво та літературу.

Християнська духовність включає в себе стосунки між людиною та Богом, який відкриває себе в Старому й Новому Завітах, і особливо через Ісуса Христа як Спасителя світу. Це відповідь людини на рятівний заклик Бога.

Владика Ярослав Приріз, єпископ Самбірсько-Дрогобицької єпархії, у своїх богословсько-душпастирських роздумах «Шлях людини до Бога» обмірковує так: «Життя кожної людини на землі позначене свідомим чи неусвідомленим пошуком чогось стабільного, щасливого, вічного. Це прагнення лине немовби зсередини людини, починається з її внутрішнього невидимого світу і продовжується в цілому нашому житті, діяльності, праці, відпочинку. Лише духовні люди, сповнені глибокої віри в Бога, задумуються над тим, як гідно прожити подароване Творцем своє життя» [5].

Із вищевказаних тез ми можемо зрозуміти, що людина без духовності жити не може, а тільки існувати. Саме духовність є основою, яка провадить вірян у цьому зовсім непростому житті. Через відсутність цього головного орієнтира людина в труднощах здатна до самознищення та деградації.

Втіленням східнохристиянської духовності є її цілісність і гармонійність. Як ми бачимо на християнському Заході, існує розрізнення між моральною, душпастирською, аскетичною та містичною теологією, що призвело до появи протестантизму та розколу Церкви на різні деномінації. На Сході ми ж не бачимо чіткої різниці між християнськими обов'язками та євангельськими порадами щодо бідності, чистоти та послуху чи інших чеснот і практик. Тому тут можна побачити прагнення до так званої моральної максимізації, тобто наслідування онтологічної досконалості і святості Трійединого Бога, яка є основою моральності і святості всіх розумних істот. Моральна діяльність впливає з самої сутності. Таким чином, моральне богослов'я і духовність є прямим наслідком догматичного богослов'я, оскільки об'явлені правди віри є нормативними для наших дій та життя загалом.

Духовність східного християнства базується на Святому Письмі, а також на літургійних книгах, писанні Отців Церкви (святих Василя Великого, Івана Золотоустого, Григорія Богослова, Іоана Ліствичника, Теодора Студита, Максима Ісповідника, Симеона Нового Богослова, Григорія Палами та інші).

Біблія вчить, що серце є внутрішньою людською сутністю, центром цілої її особистості. «Як лице до лица у воді, так серце людини до серця» (Прип. 27, 19) [1, с. 668]. Від почування серця залежить як духовний, так

і моральний стан людини. Позаяк серцю належать не тільки почуття, але й духовні сили людини, такі як знання і свідомість.

Одним із видів діяльності серця є совість. Слово «совість» походить від старослов'янського «со-відати». Ідеться не стільки про особисте знання чи суб'єктивну істину, скільки про спів-знання з Святою Трійцею та спів-дію з Нею. Святе Писання говорить про здатність серця відрізнати добро від зла. Цар Соломон молився про цю мудрість у своєму серці (див. 1 Цар. 3, 9). У Євангеліях Христос зазначив, що серце може бути джерелом як морального добра, так і морального зла (див. Луки 6:45; Матвія 12:35). [2, с. 236]

Згідно з традицією Святих Отців, совість є найважливішим чинником людського існування. Як навчає авва Доротей: «Коли Бог сотворив людину, то Він посіяв у ній щось божественне, немовби якийсь помисел, який має в собі, подібно до іскри, і світло, і тепло. Цей помисел, який просвічує розум і показує йому, що добре і що зле, називається совістю, а вона є природним законом [...]. Вона є чимось божественним, ніколи не гине і завжди нагадує нам про корисне". Іоанн Золотоустий проголошував: «Бог дав нашій душі чуйного і недрімаючого суддю, тобто сумління. Нема між людьми жодного такого чуйного судді, як наше сумління». [2, с. 237]

Християни східного обряду з обережністю та трепетом ставляться до совісті, намагаються завжди підтримувати чистоту власного сумління, тому проводять молитовну практику іспиту совісті щовечора перед сном, бо кожної хвилини треба бути готовим до смерті. Вона допомагає поглянути на прожитий день крізь призму Божих заповідей і зробити певні висновки: вияви Божої благодаті чи людську гріховність. Так можна побачити себе Господніми очима. Такий іспит показує правдивий образ власної душі.

Важливим елементом цієї практики є звернення до Святого Духа про ласку доброго проведення іспиту совісті, адже вона є початковою ланкою в Таїнстві покаяння. У процесі людина не просто перелічує гріхи, а й пізнає себе, що є найбільшою благодаттю, у результаті чого стає чуйною до того, чим живе, що робить та що думає, помічає про себе речі, про які б ніколи не дізналася без цієї молитви. Навіть знаючи і власні недоліки, людина не обороняється, а сподівається на Боже милосердя. «В кого совість чиста і свобідна від усякого пороку, в тім перебуватиме сам Господь усіх» (Іван Золотоустий, Бесіда 60 на Буття 35,7) [4, с. 261].

Плодом молитви іспиту совісті є благодать прощення «винуватців наших» і знаходження душевного спокою. Важливим моментом є бачення Божої волі в подіях минулого дня. Коли ми бачимо Божу роботу в обставинах і людях, ми можемо з вдячністю прийняти те, що відбувається, і відчутти близькість Господа у своєму досвіді.

Неабияким скарбом східної духовності є рукописна книга кінця XVI - початку XVII століть «Ліствиця» Іоана Ліствичника Синайського, монаха-самітника, християнського богослова. Трактат відомий на наших землях ще від княжих часів, у його основу покладено старозавітній сон Якова про дивовижні сходи, що нижніми шаблями спиралися в землю, а найвищими сягали неба. Ці сходи Бог може опустити кожному, аби лиш на ту частину землі стала нога достойного.

У «Ліствиці» описується боротьба подвижника благочестя з такими пороками і пристрастями (обжерливість, блуд, срібллюбство, гордість, марнославство, гнів тощо), які однаково властиві і чернцям, і мирянам. Разом з цим «Ліствиця» скеровує до виховання чеснот, обов'язкових для християн (наприклад, лагідність, ціломудрість, терпіння, смирення, молитва та ін.). Зображуючи шлях поступового сходження до моральної досконалості, «Ліствиця» – це вірне і надійне керівництво до духовного життя для ревнителів благочестя та спасіння душі.

Ліствичник показує, як важко тягтися від шабля до шабля, якою непростою є дорога від світу земного до потойбічного. Він зображує саме 30 шаблів, які є сходинками до глибини совісті, а найвища з них – любов. Як людина підіймається до вершини, так грішник, ідучи сходинками «Ліствиці», прямує в глибочінь, щоб очистити свою душу та піднятися до неба.

Богослов не забуває про сумління та дає змогу обміркувати цю істину протягом прочитання цілого трактату, згадуючи про неї в сім разів. Мирянин після прочитання повинен переіменити свою совість і жити в чистоті, як указав Іоан Ліствичник, що мета цієї книги – це метаноя та розворушення нашої совісті. Можна побачити, як автор дбайливо застерігає учнів, теперішніх і минулих: «Метою й правилом у всіх випадках поставимо за Богом нашу совість, і довідавшись, звідки віють вітри, тоді будемо за її вказівкою розпускати вітрила». [3, с. 176] Він дає чітко зрозуміти, що без послуху совісті людина може загинути в цьому океані життя, адже нерозумні рішення призводять до смерті.

У Слові 4 зібрані повчальні історії про тих, кого знав Іоан Ліствичник, або їхні історії почув. Ось розповідає, як браття насамперед навчались не ранили совісті свого брата. А якщо хтось допускався такого гріха, то його, як злочинця, відсиляли в окремий монастир [3, с. 41]. Саме такий вчинок підкреслює усвідомлення моральної відповідальності.

Попри вимогу серйозного ставлення до сумління автор відкриває таємницю, завдяки якій ми зможемо досягнути вищого: «Нехай совість буде тобі дзеркалом твоєї покорі; і цього для тебе буде достатньо». [3, с. 59] Водночас він застерігає нас: «Треба стежити, чи наша совість не перестала звинувачувати нас, – не через чистоту нашу, а ніби втомившись. Ознака звільнення від гріхів полягає в тому, що людина

завжди вважає себе боржником перед Богом» [3, с. 81], адже людина живе благодаттю у прощенні гріхів, завдяки діяльності совісті.

Можна зробити висновок, що совість у східній духовності є однією з найцінніших благодатей, подарованих Господом. Народ повинен плекати свою традицію вдосконалення цього дару та оберігати його. Як казав Іван Золотоустий: «Добра совість – це найбільший празник» [4, с. 261].

Література

1. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: [перкл. проф. Івана Огієнка]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2018. – 1229 с.
2. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – 366 с.
3. Ліствичник І. Ліствиця, преподобного отця нашого Йоана, ігумена Синайської гори. Львів: Свічадо, 2016. – 375 с.
4. Перлини Східних Отців: [упоряд. О. Юліян Катрій, ЧСВВ]. – Нью-Йорк – Рим: Видавництво ОО. Василіян, 1987. – 315 с.
5. Ярослав Приріз. Шлях людини до Бога. Богословсько-душпастирські роздуми. – Дрогобич, 2022. – 108 с.

Анна Світлозарова (Дрогобич)

СОВІСТЬ ТА ГУМАННІСТЬ ЯК ПІДСТАВИ ДОБРОТИ ЛЮДИНИ (ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРОЗИ НА ОСНОВІ РОМАНУ М. МАТІОС «СОЛОДКА ДАРУСЯ»)

Коли ми міркуємо над поняттям «людська душа», то якийсь незнаний внутрішній голос безліч разів повторює нам слово «совість» та «гуманність». Здається, чисте сумління – ознака, що, безсумнівно, свідчить про стан людської душі, це немов чарівні квіти, які прикрашають наше велике-мале серце...

У когось совість та гуманність є. Хтось їх, на жаль, утратив. Комусь совість не дає спокійно жити... Дехто не розуміє, навіщо вона потрібна?

Зрештою, хто вона взагалі така – совість? І чи потребує її сучасна людина? Питання справді не легке. **Метою** цієї роботи є прагнення показати совість, гуманність та доброту, наскільки важливими вони є для людини, і як ці поняття розкриті у сучасній українській літературній прозі, зокрема у романі М. Матіос «Солодка Даруся».

Як не дивно, про совість згадують лише тоді, коли вона вже нівечить людину. По правді, особливість совісті в тому, що вона не має чітких зовнішніх критеріїв. Для кожної людини поняття совісті є індивідуальне, і воно надає людині орієнтирів у світі, важливість її пріоритетів чи вчинків. Совість допомагає оцінити свою поведінку з боку моральних цінностей конкретної людини.

Мені здається, що **совість** – це, по-перше, здатність людини до морального самоконтролю, що показує всі її вчинки, переконання чи думки з позиції «добро/зло». Коли людина робить помилку (вибір або крок) чи, наприклад, просто ображає близьку людину, то совість, як внутрішній голос, починає тривожити її, нагадуючи про те, що саме було зроблено неправильно. У такому випадку людина може виправити свою помилку та вдосконалюватися як особистість.

Але, звісно, є й такі люди, які не звертають уваги на совість, продовжуючи робити неправильні вчинки і, зрештою, стають на темний бік свого шляху. Насправді голос їхньої совісті не зникає – він слабшає, його майже не чути. І я переконана: *людина без совісті – людина зла.* Такі особи, як не дивно, можуть наробити біди не лише у своєму житті...

Узагалі, совість завжди поєднана з добром та чесністю людей, вона нібито «йде за руки» з ними. Не можна не дослухатися до свого внутрішнього голосу, до своєї совісті-подруги, що в будь-яку хвилину готова прийти на допомогу, аби зробити нас ще сильнішими, чеснішими, людянішими, духовно розвиненими особистостями з прекрасними душами.

Нещодавно у соціальних мережах натрапила на поезію, котра, на моє переконання, тісно поєднана із совістю, гуманністю та добротою і, безперечно, є доречною до теми моєї роботи. Це праця молодої авторки, *Раїси Барчук*, котра торкається глибини душі та, можливо, стає на рівень серця:

А може ну її! Хай спить,
вгамована гіпнозом совість.

Тоді: і серце не болить,
І спокій у житті натомість.

У сні не бачить чужих бід.
Байдужість солодко колише...
Навколо холод, товстий лід.
Замерзла совість, ледве дише.

Знесилена від вічних війн:
за правду, честь і кращу долю.
Межа реальності та мрій
по мінному проходить полю.

Користувались – хто як міг,
теплом її та добротою.
Собі на душу брали гріх –
жбурляли словом і ногою.

Не вигідна ні тут, ні там!
Безчинство править цілим світом!
Ні праведникам... Ні катам...
Застигне в душах монолітом.

А щодо сучасного світу, совість – переможена злом, це еталон, що не складає зброї, а далі ладнає гармати, аби боронити землю та вибороти собі перемогу, якої так потребує все людство.

«Солодка Даруся» – роман сучасної української письменниці Марії Матіос у жанрі психологічного реалізму. Цей потужний твір нагороджений багатьма преміями і був високо оцінений в Україні та за її межами, і не дарма, по правді.

Це історія про молоду жінку *Дарину Ілашук*, абсолютно нормальну для самої себе і «слабої «на голову» для інших, тобто своїх односельчан. Здається, уже сама ця історія драматична до краю і може розбити вам серце, але, бути чесною, за кожною страшною ситуацією криється ще страшніша передумова...

Так, безперечно, це сучасний роман, але він оповідає нам важливі (і водночас жахливі) історії з нашого минулого. І, на превеликий жаль, історія повторюється...

Роман «Солодка Даруся» досліджували багато відомих науковців – Я. Голобородько, Т. Гребенюк, Т. Дзюба, Б. Червак, С. Жила, І. Римарук, С. Сипливець, М. Якубовська та інші [2]. У своєму творі Марія Матіос дуже делікатно передала жіночність і жіночу експресивність Дарусі, яка безпорадно потерпала від фізичних страждань і душевних мук, наголошуючи на тому, що в її героїні – не божевілля, а – свій, інший, відмінний світ, у якому, ймовірно, ще більше виявів людяного й суто людського. Актуальність теми зумовлюється тим, що обраний аспект – совість, гуманність та доброта – розглядався мимохідь, тому є потреба в детальнішому дослідженні.

Твориво Марії Матіос – закодоване бачення світу дає нам, по суті, ключі до скарбниці людських почуттів у межових ситуаціях, а також допомагає глибше пізнати рідну землю та повносиле генетичне коріння свого народу.

Враження від сприймання тексту сильне: усе уявляється та відчувається картинно... Атмосфера твору дає можливість реципієнту зануритись у той історичний час і пересвідчитись у справедливості анотаційного слова до роману: «... історія і кожна окрема людина за всіх часів і режимів пов'язані одною пуповиною, а гріх і його спокута — явища майже осяжні, матеріальні. Це вражаюча, приголомшлива розповідь про безпощадні жорна історії, невитравлюване людське зло і незнищенне добро водночас, про природну толерантність людей різної крові і націй у часи історичних катаклізмів та про незбагненні пристрасті маленького людського серця...» [2, с.164].

Хто ж така та солодка Даруся? Чому купається узимку у крижаній річці? Чому викопує яму на городі і може просидіти там дні та ночі? Чому погляд має розумний, проникливий? Чому самотня повсякчас? Чому на кладовище сир носить? Та й чому ж солодка? А Даруся не відповість. Вона мовчить... У неї, такої доброї, розумної, гуманної дівчинки наче забрали голос, зі світу зжили її батьків, а з дому вигнали чоловіка... Хто ж міг таке зле вчинити? Люди, звісно. «Злі язики». Хтозна навіщо. Кожному ж своє: хто з дурості, хто із заздрості, хто через прагнення до влади, хто через відсутність совісті...

«Солодка Даруся» – історія-травма, якби це не звучало. Це та незагоєна, хоч і пережита рана українського народу. Це той випадок, у який віриш і не віриш водночас... У школі чули, що так колись було, і що з людьми дійсно таке робили. Але ж своїми очима ми не бачили цього, а тому мозок відмовляється сприймати це як реальність минулого, жахливого минулого...

У «Дарусі» події відбуваються в буковинському селі Черемошне десь у 70-х роках ХХ століття. Там пам'ятають, що колись мала дівчинка зі своєю відкритою душею, добротою та людяністю підступному енкаведистові за льодяники-півники розповіла, як її батько – колгоспний заготівельник – добровільно віддав бійцям УПА молочні продукти. Довірлива дитяча оповідь про нічних вуйків, які не били її тата й вікна в хаті, послужила ворогові та, на жаль, призвела до втрати родини. Тепер Даруся, звісно, щиро кається у цьому. Її турбує головний біль, просто нищить її. Дівчинка рятується, як може. Іноді травами, іноді землею, іноді водою... Коли вона здорова – світ їй милий, нема болю... Бо Даруся так хоче жити...

Життя Дарусі – просте... Вона думає, бо «не вміє не думати», вона згадує своїх тата й маму, дитячі часи, «стоїть у холодній купелі осені і бореться із цвяхами, забитими в голову чиймось важким, безсердечним молотом», плаче, «поклавши непокриту голову в самотню червону айстру».

Солодка Даруся – дитина-символ життя України. Тоді. І... сьогодні. Символ доброти, людяності, совісті серед таких темних днів та людей... Бо: «Нікому так не є погано, як нашим ворогам, коли нам добре. Тоді ні пристрілу, ні ворожби не треба... Бо жоден сатана не має такої сили, як прості люди у час заздрості, ненависті і помсти...».

І як добре, що: «іноді в житті трапляються миті, про які не знає жодна

душа, окрім тої, що своїми руками творить ту мить...».

І, зрештою, «слабі на голову – то Божі люди. Ото і все, що сказав тоді тато». Насправді книга несе у собі і показує весь біль, розпач, сльози та розуміння того, що за сто років нічого не змінилося... Ані люди... Ані ворог...

Даруся... солодка, бо німа. Під словом «солодка» розуміється дурна. Як людям легко назвати якимсь недоречним словом людину, не знаючи всієї правди про неї, чи знаючи? По правді, які ж люди іноді заздрісні, як дратуються, коли в інших усе добре, і як радіють чужому горю... воно для них, як мед. Добре і тепло їм тоді на душі, якщо вона у них є взагалі... *«Навіть у сатанинські плани вносять корекцію прості люди, що вірять в Бога, говіють і постять, вчать дітей послуху і "отченашу" поминають мертвих і дбають про майбутнє своїх дітей. Ні-ні, жоден сатана не має такої сили, як прості люди у час заздрості, ненависті і помсти»* [1].

Павло Загребельний, прочитавши цей роман, написав: *«хочеться: або когось зарізати, або самому повіситись, або...»* [4].

Марія Матіос написала так сильно та глибоко, що в мене з'явилося відчуття: наче я була разом з Дарусею у ті часи, відчула все те саме... Історію кожного, весь біль, переживання, кожне слово, думка пройшли крізь мене... І це не через те, що я чутлива... Узагалі такі емоції в мене книга рідко викликає... А тут читала і вмивалася сльозами, то злість мене брала, то гіркота... і довго ще не відпускала після прочитання. Як можна бути такими жорстокими, безбожними людьми? Болить... Чи маємо ми право «лізти» в життя інших, просто тому що це сусіди... чи є межа мерзотності «добрих людей», коли в чийсь дім приходить біда... Мене справді дуже зачепило те, як герої книги роблять речі, від яких стає моторошно до мозку кісток, як вони роблять це, як звичайні буденні речі, але осуджують людину за добрі вчинки... Тобто сам факт існування таких речей зрозумілий. Страхає, що це було нормально. Наприклад, відчайдушно побити дружину лише за підозру у невірності. *«...та про що це думати, як нема про що. Люди в селі часом роблять таке, що навіть Даруся хапається за голову, але їх дурними чомусь ніхто не називає, а про неї, що говорить з деревами і квітами, і живе собі, як хоче, хоч і шкоди не робить нікому, думають як про дурну»* [1].

«Ви думаєте, що я не сповна розуму, а я лиш не сповна щастя...» [1], – сама Даруся так говорила... Нещасна, але з щирим серцем Дівчина.

Що ще важливо: роман поділено на три життя – німої Солодкої Дарусі, дивного Івана Цвичка та молодої пари Михайла та Матронки – батьків Дарусі.

На фоні подій ХХ століття, здавалося б така невелика за об'ємом історія, трагедія однієї людини, однієї сім'ї, але, по правді, Марія Матіос відкриває у цьому творі трагедію українського народу ледь не на всіх західних землях, що прямо залежить від радянського режиму [3].

Можна цю книгу також інтерпретувати, як книгу про життя і смерть: життя під час війни та всупереч війні... Це дуже жива та повноцінно знакова

історія. Авторка піднімає не лише тему совісті чи добра, аргументуючи це тим, що у всіх нас сприйняття світу різне; як можна бути справді щасливим, не вписуючись ні в які шаблони і стереотипи, а живучи так, як відчуваєш; як кожен шукає свою правду і свої виправдання навіть найганебнішим та найнеобдуманішим діям і як іноді мало потрібно для прощення чи спокути...

І справді, якщо забрати останню частину книги Марії Матіос «Солодка Даруся», всі згадки про час подій, то можна подумати, що це історія однієї з сімей, що пережили російську окупацію в наші дні. Ті ж нелюди – безсовісні, гнилі та злі, такі ж методи – радикальні, не обґрунтовані... Та ж історія, де руйнуються людські долі... Століттями руйнуються...

Але я справді вірю: винні будуть покарані, кожен відповідь за свій вчинок! Буде творитися нова історія – добра, дивовижна, сильна, особлива, гуманна. Зрештою, твориться уже відтепер...

Підсумовуючи написане, хотіла б додати: *у багатстві чи в бідності завжди залишайтеся людьми*. Не продавайте того, що ваше та не має ціни – совість та душу... Зберігайте її в пам'яті завжди. Бо совість – це гуманність, справедливість, моральність, чесність та доброта... Ніколи не зраджуйте її, а завжди бороніть – попри все.

Література

1. Матіос М. Солодка Даруся / М. Матіос. – Львів : Літературна агенція «Піраміда», – 2004. – 188 с.
2. Дзюба Т. Мотив гріха і спокути у драмі на три життя Марії Матіос «Солодка Даруся» / Т. Дзюба // Сіверянський літопис. – 2006. – № 4. – С. 163 – 166.
3. Солодка Даруся: проблематика, поетика. – URL: https://knowledge.allbest.ru/literature/2c0a65625a2ac68a4c53b88521216c26_0.html
4. Людвигівка Ю. Божевілля як наслідок впливу соціальних обставин на жінку в романі М. Матіос «Солодка Даруся». – URL: <http://eprints.zu.edu.ua/7069/1/%D0%AE%D0%BB%D1%96%D1%8F%20%D0%9B%D1%8E%D0%B4%D0%B2%D0%B8%D1%86%D1%8C%D0%BA%D0%B0.pdf>
5. Жила С. «Трагедія адекватна історії»: роман Марії Матіос «Солодка Даруся» та читацька конференція за цим твором. – URL: <https://ukrlit.net/article1/1753.html>

СОВІСТЬ ЯК КАТЕГОРІЯ ЕТИКИ ТА МОРАЛЬНА ЯКІСТЬ ОСОБИСТОСТІ

У будь-якому суспільстві, так само як і в житті окремо взятої особистості, завжди присутні певні суспільні установки, імперативи, цілі і проекти, виражені у формі нормативних уявлень про добро і зло, справедливе і несправедливе, про сенс життя тощо. Все це в етиці називається моральними цінностями.

Сьогодні величезна увага приділяється моральному розвитку особистості на всіх етапах її становлення, що визначає вивчення феномену совісті як фактору, який допомагає особистості зробити вибір. Останній залежить від усвідомлення того, що є для людини правильним та єдино вірним.

Актуальність цієї статті зумовлена сукупністю причин як теоретичного, так і практичного характеру. Тема «совість» мало досліджена в рамках психології та психотерапії в контексті розвитку самоцінності особистості. Роль совісті як фактору моральної саморегуляції особистості не виступала в якості предмету спеціального дослідження. Найчастіше ця тема досліджується як філософський і релігійний феномени.

Предметом дослідження статті є розгляд феномену совісті як категорії етики і моральної якості особистості. Розкрито зміст поняття «совість» та механізм її дії. Обґрунтована важливість совісті, як моральної цінності людини.

Концепт «совість» має безліч визначень, і кожен порівнює таке поняття з власним світоглядом, ґрунтуючись на загально визнаних категоріях добра та зла, на тому, що правильно чи неправильно. Наявність такого розуміння дозволяє людині орієнтуватись у житті. Совість є стимулом, який сприяє вдосконаленню особистості, духовно-моральної основи, яка допомагає приймати вірні рішення. Ця категорія пов'язана з іншими моральними категоріями, вона виражає розуміння особистістю своєї невідповідності ідеалам і пов'язана з почуттям відповідальності.

Совість – категорія етики, що характеризує здатність особистості здійснювати моральний самоконтроль, самостійно формулювати для себе моральні обов'язки, вимагати від себе їх виконання і виробляти самооцінку своїх вчинків; один з виразів морального самосвідомості особистості [3, с. 286].

Слід зазначити, що феномен совісті – це насамперед сукупність

правил і моральних ідеалів, міркування, яке можна трактувати по-різному: як думка про провину, що стала причиною докорів сумління, або як оцінювання моральності індивіда, який зробив щось не так. Для української культури ця категорія дуже важлива. Вважається, що доти, доки людина має хоч краплю совісті, вона не втрачена для суспільства.

Категорія совісті перебувала під пильною увагою багатьох філософів, мислителів з найдавніших часів. Але в різний час люди сприймали совість по-різному, по-різному пояснювали її походження, характер і призначення.

Теоретичне пояснення категорії совісті нерозривно пов'язане із загальними філософськими і етичними позиціями мислителів. У домарксистських етичних вченнях можна виділити кілька основних напрямів, які досліджують дану категорію з різних позицій. Релігійно-ідеалістичні теорії розглядають совість як похідне від вічних, абсолютних ідей чи апріорного морального закону, як щось природжене чи дане Богом. Важливо виділити теорії, які обґрунтовують земні джерела совісті, визначають її реальними умовами життя людей, їх потребами, інтересами, стосунками, що визнають значимість виховання, просвіти у її формуванні, які зв'язують ідею совісті з біологічним походженням людини.

Марксизм обґрунтовує виникнення совісті лише на певному ступені розвитку людського суспільства, і тому її зміст носить історичний характер. Вона народжена потребами людського співжиття, соціальними відносинами людей у процесі їх суспільно-трудової практики. Совість як здатність людини контролювати свої дії, наповнюється конкретним змістом внаслідок не простого спілкування з іншими людьми, а внаслідок приналежності людини до певної соціальної групи, класу. Зв'язуючи природу совісті з соціальною сутністю людини, марксизм підкреслює класовий характер її змісту [2, с. 216-217].

В етиці совість розглядається як одна з наріжних категорій, як зазначає авторитетний дослідник у цій галузі знань В. Малахов, в системі моральної самосвідомості вона відіграє основоположну роль [2, с. 230], тому оминати її в дослідженнях, пов'язаних із розв'язанням моральних проблем, прийняттям адекватних професійних рішень в етичних питаннях, неможливо.

Серед різноманітності визначень і пояснень совісті, якими послуговуються науковці, простежується певна одностайність у тлумаченні цього терміну. В. Малахов описує совість як «внутрішнє духовне осмислення людиною цілісності своєї реалізації під кутом зору її принципової моральної оцінки» [2, с. 230]; Н. Вознюк тлумачить її як «здатність особистості самостійно формулювати власні моральні обов'язки та реалізувати моральний самоконтроль, вимагати від себе їх

виконання і виробляти оцінку здійснюваних вчинків» [1, с. 284].

Совість – продукт суспільного виховання, що формується разом з моральними почуттями (обов'язку, честі, добра, справедливості) та людськими соціальними прив'язками (сімейними, патріотичними, дружбою, любов'ю). У структурі світогляду совість – вищий морально-психологічний регулятор поведінки і дій особистості.

Вона як моральне поняття є виразом здатності людини критично оцінювати свої вчинки, думки, бажання, усвідомлюючи та переживаючи свою невідповідність належному. Разом із соромом, совість є регулюючим механізмом самоконтролю. Але на відміну від сорому, що зорієнтований на думку оточуючих стосовно відповідності прийнятим нормам і стандартам поведінки, совість – внутрішньо зорієнтоване самооцінювання. Це відповідальність людини перед собою, але саме тою складовою самої себе, що зорієнтована вищими універсальними цінностями.

Проте, слід пам'ятати, що зміст совісті може не відповідати тим вимогам, які висуває суспільство. Будь-яка людина повинна бути знайома з моральними нормами суспільства, в якому відбувається її життєдіяльність, та вимогами Етичного кодексу. Загалом, моральну норму трактують як елементарну форму моральної вимоги, певний взірець поведінки, що відбиває усталені потреби людського співжиття і відносин та має імперативний та категоричний характер і здатність до універсалізації [2, с. 106–107]. Цілком зрозуміло, що сукупність усіх моральних норм не є сумою рівноцінних вимог, а ієрархічною побудовою. «За всієї обов'язковості й безумовності кожної з норм вони можуть розглядатися як більш або менш важливі» [2, с. 108]. Особа не завжди буде дотримуватися вимог, які займають найвищі щаблі, «... існують обставини, зважаючи на які саме моральні міркування інколи змушують відмовлятися від виконання навіть фундаментальних норм заради таких, котрі мають більшу життєву вагу» [2, с. 108]. Проте, порушуючи норму, людина має усвідомлювати, що переступає межі моралі.

Цілком зрозуміло, що певне суспільство чи професійна спільнота (якщо говорити про професійну етику) буде мати свою систему моральних норм й очікуватиме від своїх членів дотримання цих вимог. На рівні цих спільнот обов'язковість моральних норм буде очевидною, на відміну від особистісного, суб'єктивного рівня. На індивідуальний рівень ці моральні норми потрапляють спочатку як знання і сам факт наявності знань не буде гарантією моральної поведінки. Моральні норми не можна нав'язати чи змусити їх дотримуватись, оскільки покарання за їх недотримання здійснюване лише у вигляді неформальних санкцій, які можуть залишити байдужим порушника. Щоб певне знання про

моральну поведінку перетворилося на норму, якої людина буде дотримуватися в повсякденному житті чи професійній діяльності, воно має бути переосмислене нею та перетворитися в особистісно-значуще, стати надбанням її моральної свідомості. Для цього потрібно усвідомити, що в основі моральних норм лежать домінуючі цінності соціуму чи професійної спільноти і перетворити їх на власні. Цінності не народжуються самі по собі, їхнє формування відбувається в процесі соціалізації, під впливом авторитетів індивіда, соціального оточення та на основі соціальних взаємодій, набутих знань, індивідуальної діяльності особистості тощо. Очевидно, не всі моральні цінності можуть стати надбанням конкретної особи. Кожен з нас витворює суб'єктивну, ієрархічну систему цінностей. Різні цінності мають для людини різне значення: одні цінності є більш значимими, інші – менш значимими.

Совість також можна розуміти як наше почуття обов'язку. Відповідно до цього розуміння, вона спонукає нас діяти відповідно до моральних принципів або переконань, якими ми вже володіємо. Совість у такому розумінні «встановлює загальне відчуття морального обов'язку у свідомості індивіда» [4, с. 116].

Совість як самооцінка та совість як спонука діяти морально становлять гарний приклад поглядів на совість, які не тільки узгоджуються одна з одною, але й фактично доповнюють одна одну. У Канта, наприклад, теорію совісті можна розглядати як «теорію мотивації, встановлену в контексті теорії рефлексії» [5]. Вуд інтерпретує кантіанське поняття совісті наступним чином: «совість – це відчуття задоволення або невдоволення, пов'язане зі мною самим, яке виникає, коли я дотримуюся або не дотримуюся моральних принципів, і це спонукає мене діяти в одному значенні, а не в іншому, коли почуття супроводжує роздуми про певну лінію поведінки [6, с. 183 – 184]. Таким чином, совість для Канта є не лише внутрішнім судом, але й джерелом нашого почуття обов'язку, оскільки вона сприймає вирок внутрішнього суду як спонуку діяти морально [5, с. 161].

Проведене дослідження сутності феномену совісті, її внутрішніх механізмів дозволяє констатувати, що, незважаючи на багатогранність поняття, його впливу на існування людей, різні пояснення концепту дають величезні можливості для виховання та становлення моральної особистості. Як саме розвиватиметься людина, залежить від суспільного середовища, в якому вона існує, від того, хто виховуватиме її, які зусилля вона робитиме самостійно, щоб згодом стати високоморальною особистістю.

Таким чином, за своєю роллю в моральній свідомості людини совість – це не тільки критичне судження, застереження або вирок, а й – у відповідності з етимологією – певне звіщення, засвідчення особливої

змістовної позиції, що саме в такий спосіб уходить до моральної свідомості, де й постає як основа відповідних суджень, вироків, пересторог.

Отже, як категорія етики «совість» виражає нерозривний зв'язок моралі й людської особистості, характеризує здатність здійснювати моральний самоконтроль, самостійно формулювати для себе моральні обов'язки і вимагати від себе їх виконання, оцінювати свої вчинки. Будучи формою осягнення особистістю моральних вимог суспільства й людства, совість безпосередньо виступає як обов'язок і відповідальність людини перед собою. Керуючись совістю, людина бере на себе відповідальність за свої уявлення про добро і зло, за ті критерії, послуговуючись якими, вона здійснює моральний вибір і відповідні вчинки. Тому совість часто називають моральним компасом особистості.

На закінчення відзначимо, що совість – найвищий ступінь буття. Наскільки людина буде сумлінна, залежить тільки від її поглядів та переконань. Совість – моральна якість особистості, що контролює поведінку людини за допомогою вищих правил та законів моралі. Навіть у складні періоди життя вона дозволяє зберігати гідність і з честю виходити зі складних ситуацій.

Література

1. Вознюк Н. М. Етика: навч. посіб. / Н. М. Вознюк. – К. : Центр учбової літератури, 2013. – 300 с..
2. Малахов В. Етика : Курс лекцій: Навч. посібник для вищ. навч. закл./ Віктор Малахов,; Ред. Світлана Головка (гол.), Тетяна Янголь. - 4-те вид.. -К.: Либідь, 2002. – 382 с..
3. Словарь по этике / под ред. Кона И.С. / изд. 3. М.: Политиздат, 1975.
4. Fuss, Peter, 1964, «Conscience», *Ethics*, 74(2): 111–120.
5. Kant, Immanuel, 1797, *The Metaphysic of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
6. Wood, Allen, 2008, *Kantian Ethics*, New York: Cambridge University Press, Chapter 3, 342 p..

СОВІСТЬ ЯК ОСЕРДЯ САМОСВІДОМОСТІ ЛЮДИНИ

Анотація. У статті висвітлюється питання совісті як осердя самосвідомості людини. Розкрито такі функції самосвідомості, як совість і сором, зміст поняття «совісті», «самосвідомості», виділено коло споріднених понять, проаналізовано процес самосвідомості в контексті ідентифікації особистості. Мета і завдання дослідження зумовили необхідність розуміння совісті як осердя самосвідомості людини, що є важливою складовою на шляху становлення особистості. На основі філософсько-педагогічного аналізу наукових ідей встановлено зміст визначень, понять, концептуальних положень, що розкривають особливості совісті та самосвідомості. Визначено, що поняття «совість» співвідноситься з такими популярними на сьогодні поняттями, як свідомість, самосвідомість та сором.

Ключові слова: самосвідомість, свідомість, совість, сором, совісне мислення

Функції контролю та критичного розуміння своїх моральних імперативів здійснюються насамперед через такі форми людської самосвідомості, як совість і сором. Водночас совість відіграє центральну й основоположну роль у всій системі моральної самосвідомості, і раніше її можна було описати як внутрішнє духовне розуміння людиною повноти наповнення життя з фундаментальної точки зору. Навички людської культури та наші власні почуття часто підказують нам, що не варто говорити на ті чи інші теми, які є занадто високими чи занадто інтимними. Совість потрапляє до кола таких тем, а духовна цнотливість застерігає нас від перебільшення. Варто мати на увазі, що перед нами не просто таємнича, а потаємна, внутрішня здатність людини, яку важко поєднати з гучним оприлюдненням. Найчастіше на це не зважають у своїх нескінченних апеляціях до совісті (чужої) саме ті, хто звик розпоряджатися іншими людьми, накидати їм власну волю. У той же час тим, хто хоче бути чутливим до голосу сумління, слід проявляти певну стриманість у розмовах про нього. До речі, це стосується не лише совісті, а й багатьох інших інтимних елементів людської моралі. Однак, якщо ми прагнемо скласти уявлення про свій внутрішній світ, ми повинні проаналізувати, чітко мислити і обговорити природу феномену совісті. Усвідомлення цієї необхідності знайшло своє втілення в класичних філософсько-етичних традиціях, в яких ми знаходимо багато яскравих і

глибоких думок на цю тему. Серед античних філософів першим, хто порушив питання про совість, мабуть, був Сократ, який вважав, що джерелом морального судження людини є її самопізнання. Пізніше, в IV ст. до н. е. Аристотель вживає інший термін, стверджуючи, що совість – це «правдивий суд доброї людини» («Нікомахова етика», 1143 а, 21). Відтоді концепція совісті та її судження більшою чи меншою мірою вплинула на європейську етичну думку.

Понад дві тисячі років після Аристотеля, відомий німецький філософ Кант розмірковував про «внутрішнє судилище» совісті. За Кантом, щоразу, коли людина порушує моральний закон (тобто відступає від вимог абсолютного імперативу), вона потрапляє до такого «судилища». Водночас, як стверджує філософ, людина може як завгодно лукавити, намагаючись виправдати свою аморальність, наводячи неспростовні докази власної невинності, – все це, однак, не примусить замовкнути неблаганного обвинувача на такому процесі, якщо тільки дана особа усвідомлює, що при скоєнні несправедливості вона перебувала при здоровому розумі, могла користуватися свободою совісті, таким чином, відводиться роль суворого внутрішнього прокурора, який невідступно стежить за тим, щоб людина дотримувалася загального закону обов'язку як вищого принципу своєї моральності. Проте сам Кант зіткнувся з тим фактом, що функція наглядча, описана моральним законом, далеко не вичерпує сумління. Зокрема, це підтверджує дискусія навколо реальних висновків, зроблених із формули абсолютних імперативів, запропонованої Кенігсберзькими філософами. Тож із його першої формули, «формули узагальнення», чітко випливає, що, крім усього іншого, людина ні за яких обставин не має права брехати. Цю заборону Кант вважав принциповою і, за свідченням сучасників, суворо дотримувався її у своєму житті. В одному зі своїх есе відомий французький мислитель і державний діяч Бенжамен Констан звернув увагу на парадокс, пов'язаний з абсолютизацією цього принципу: адже його неухильне виконання означає, що ми не маємо права брехати, навіть у відповідь на запитання зловмисника, чи наш друг не ховався в нашому домі, на котрого зловмисник полює. Варто зазначити, що Кант настільки серйозно поставився до цього зауваження, що написав працю «Про уявне право говорити неправду через любов до людини», тим самим спростувавши звернення Бенжамена Констати. У цій праці філософ, спираючись на доктрину абсолютних імперативів, підтверджує думку про те, що навіть у зазначених випадках неправда є злочином проти моралі. Проте є закономірне продовження розглянутого питання, припустимо, власник будинку вчинив «морально» і видав своїх гостей злочинцям. Як на це має відреагувати його совість? Відповідно до принципів етики Канта, вона повинна задовольнитися реалізацією

морального закону. Справді: суворий ригорист Кант раптом починає виправдовувати безвідповідальність. Він запевняє, що не сам господар оселі, що фігурує в даному прикладі, заподіює шкоду гостеві-невдасі, а «випадок». Виявляється навіть, що тут саме «правосуддя ні до чого причепитися не може, хоч якими б були непередбачені наслідки» такого вчинку. Веління категоричного імперативу виконане – все інше, мовляв, не в нашій владі.

На щастя, реальна людська совість є не лише наглядцем при моральному законі, а й автономною духовною інстанцією, що виходить із власних підстав. Вона дає людині змогу тверезо оцінювати реальні умови виконання загальних норм моралі в тій чи тій конкретній ситуації (що виключає «безсовісне» виконання обов'язку, приклад чого ми щойно бачили) і разом з тим – усвідомлювати власні неповторні моральні зобов'язання, що надбудовуються над «етикою закону», етикою загальних норм моральності, а в критичних випадках змушують і до того, щоб заходити з нею в суперечність. Говорити неправду аморально, але незрівнянно краще прийняти цей гріх на душу, ніж віддати безвинну людину до рук убивці. Красти теж недобре, але що робити, коли страждає від голоду дитина і нагодувати її нічим? Людська моральність ніколи не застрахована від наявності подібних «точок ризику», точок конфлікту між обов'язком людини та її власним сумлінням. Загальних рецептів для таких ситуацій, ясна річ, бути не може – крім велінь того ж обов'язку. Можна сказати тільки одне: в тому, як ми дані конфлікти вирішуємо, знаходить вияв моральна зрілість кожного з нас. Принципове значення має при цьому те, що неминучість у певних випадках подібних ризиковано-відповідальних рішень совісті сама по собі нічого не виправдує, не створює ніяких прецедентів легального (тобто узаконеного) порушення загальних норм морального обов'язку. Неправда лишається неправдою, задля яких би високих цілей ми б до неї не вдалися, крадіжка – крадіжкою, так само як убивство людини лишається найтяжчим гріхом навіть на справедливій війні. Більше того: негативне значення таких аморальних актів, якщо вони обрані совістю, навіть зростає, оскільки саме їх «совісна» реалізація створює найбільшу загрозу релятивізації моральних норм. Учинки, до яких веде подібний вимушений аморалізм, важким тягарем лягають на душу й серце порядної людини. І все ж трапляються в житті ситуації, коли вони стають для неї принаймні можливими: якою мірою – вирішує її совість.

Таким чином, за своєю роллю в моральній свідомості людини совість – це не тільки критичне судження, застереження або вирок, а й – у відповідності з етимологією – певне звіщення, засвідчення особливої змістовної позиції, що саме в такий спосіб входить до моральної свідомості, де й постає як основа відповідних суджень, вироків,

пересторог. Але ж звідки береться саме звіщуване совістю, сама її «вість»? Для релігійної свідомості, точніше, для свідомості непохитно віруючої людини, такого питання може не існувати. Совість за традицією нерідко тлумачиться безпосередньо як голос Божий, який лунає в серці людини. Проте віруючі ми чи ні, філософський характер етики вимагає раціонального пояснення моральних феноменів на основі вихідних очевидностей реального існування людини. До того ж саме відчуття совісті підказує, що в її «особі» ми маємо справу з чимось невіддільним від внутрішнього єства власне нашого Я, хоча, можливо, й таким, що виходить при цьому за його межі, навіть безмежно перевершує його. Разом з тим у філософії останніх століть, насамперед матеріалістичній і екзистенціальній, совість нерідко постає як усвідомлення людиною своєї корінної буттєвої визначеності, як звернений до неї покликання самого буття: «Стань такою (таким), якою (яким) ти є!». Відомі міркування Маркса відносно того, що в республіканця, мовляв, інша совість, ніж у рояліста, а в заможної людини – інша, ніж у незаможної, окреслюють у цьому відношенні той же, по суті, принципний підхід до проблеми совісті, що й, скажімо, філософія Гайдеггера, яка в більш рафінованій формі пов'язує совість із буттєвою покликаністю людини. Цінним у такому підході безперечно є те, що він сполучає феномен совісті з особливостями реального (і, ширше, буттєвого) становища людини у світі. Однак він залишає неосмисленими такі істотні аспекти цього феномена, як його вкоріненість у свободі людини, його зв'язок з моральними цінностями, його загальнолюдське спрямування. Справді-бо, – починаючи з останнього, – хоча конкретні вимоги совісті відбивають особливості реального становища кожної людини та її неповторну індивідуальність, усе ж сама совість при цьому постає як певне тяжіння до загальнолюдського, універсального, вона наче прокладає для нас туди шлях з точки, в якій ми перебуваємо нині. Власне про совість можливо говорити тільки тоді, коли «вість», що її подає нам наш внутрішній голос, має моральний сенс, коли вона торкається питань добра і зла, обов'язку, відповідальності тощо. Будь-які «поклики» й «заклики» буття, що мають іншу визначеність – скажімо, почуття соціальної або групової солідарності, прагнення до влади, любов тощо, – безпосередньо не є тотожними совісті (хоча те чи інше відношення остання має до всього, що відбувається у внутрішньому світі людини). Не може заступити місце совісті наша партійна чи національна причетність, тим більше не варто змішувати з нею, скажімо, жаль зловмисника, якому не вдалося довершити ретельно підготовлений злочин (явище так званої злої совісті). І, нарешті, важливо, що голос совісті, хоч яким би владним він був, завжди звертається до нашої свободи вибору, свободи волі. Вказуючи, що можна було вчинити інакше, ніж учинили або чинимо ми,

він тим самим розширює нашу свободу. Тимчасом «поклик буття» у позаморальній сфері (від елементарного голоду до творчої піднесеності митця) цю свободу нерідко обмежує, або ж і зовсім зводить її до єдино можливої адекватної відповіді на нього. Все перелічене свідчить, що буття, «покликом» і «голосом» якого постає совість, є буття особливе: воно із самого початку пов'язане з вибором як реалізацією людської свободи, й тими відносинами, в які особа завдяки цій своїй свободі вступає. У певному розумінні вся духовно-моральна проблематика людського існування загалом починається з того, що розвиток культури ставить людину перед вибором, смислові засади якого закладені в універсумі духовності. Реалізуючи свою свободу вибору, кожен з нас обирає життєвий шлях, рід діяльності, партнерів по спілкуванню, ту або іншу систему ціннісних орієнтацій тощо. При цьому, однак, кожен вибір чогось певного є водночас відмовою від чогось іншого. Вже тільки через це жоден конкретний вибір не в змозі вичерпати всю безмежність запитів, реально звернених до особи, безмежність можливостей, що становлять неповторне життєве тло її існування. Свідомість можливості іншого вибору, іншого життєвого шляху, яка складається внаслідок цього, може, певна річ, бути цілком буденною, такою, що не виходить за межі узвичаєного перебігу життя.

Георгій Панков (Харків)

СОВІСТЬ ЯК ЧИННИК ТРАНСЦЕНДУВАННЯ У ПРАВОСЛАВНІЙ ДУМЦІ

Формулювання назви цієї публікації є авторським прагненням включити роздуми про совість в екзистенційно-персоналістичний контекст, у якому розмова про совість виглядає розмовою про особистість, що трансцендує. У разі совість, будучи етичною категорією, що вказує на моральність людини, уявляється духовним чинником конституювання особистості, для якої трансцендування виступає однією з її найважливіших характеристик. Під трансцендуванням розуміється духовний процес перевершення наявного матеріального світу, що здійснюється у свідомості індивіду. К. Ясперс розглядає трансцендування як вираження незадоволення вузькими рамками існування у світі та прагнення розширити ці рамки, здійснивши стрибок до справжнього буття [21, с. 58-59, 67].

Однак трансцендування не обмежується лише філософським

мисленням, стосовно якого воно розглядалося К. Ясперсом. Цей процес також проявляється як акт релігійної свідомості у прагненні до перевершення стану буття в емпіричному світі та здійснення партиципації з нуменозним. У християнстві назване завдання позначається поняттям обоження як досягнення святості у Христі. Прагнення до здійснення названого ідеалу з боку християнина вказує на нього як на особистість, що трансцендує. Значення трансцендування не тільки належить до онтологічного діапазону іманентного / трансцендентного, але й до антропологічного, а точніше до персоналістичного контексту, у якому актуалізується необхідність трансформації «мирського індивіду» в обожену особистість. Сам процес такого прагнення, у якому здійснюється істотна ломка звичного «мирської» свідомості життя, є ряд окремих трансцендувальних актів і свідчить про трансцендуючу особистість у її заклопотаності перевершити рівень тривіального стану буття і свідомості. Істотна роль у зазначеному процесі відводиться совісті.

Совість визначається як внутрішнє усвідомлення людиною ставлення до обов'язку на предмет відповідності або невідповідності його вимогам [Див.: 2, с. 117; 4, с. 263]. Лейбніц безпосередньо вважав совість найважливішим атрибутом особистості, що забезпечує її неруйнівність [6, с. 183]. Вол. Соловйов вважає її розвитком почуття сорому на рівні осмисленої критичної самооцінки, коли «совість додає аналітичне пояснення: *зробивши це недозволене чи неналежне, ти винний у злі, гріху, у злочині*» [17, с. 133]. Філософ звертає увагу на значення гріха, в якому совість викриває людину. У разі злочин усвідомлюється не тільки порушенням зовнішнього закону, але порушенням «внутрішньої моральної правди» [18, с. 299]. Таким чином, совість пробуджує у людині моральну самосвідомість як необхідний атрибут буття особистості.

Однак специфіка християнського погляду на совість полягає у постановці її значення у суворій залежності від Божественного витоку. Совість вважається духовним творінням Бога. Вкладена в людську душу, вона покликана спонукати її до суворого розмежування добра і зла, бездоганно дотримуючись Божественної волі. «Що ж таке сумління? – порушував риторичне питання кримський архієпископ Лука (В. Ф. Войно-Ясенецький). – Совість – це тихий Божий голос, що відчувається кожним у своєму серці. Це благодатний голос, що схвалює всяке добре діло і слово, що засуджує будь-який вияв злості та ненависті, всяку брехню і неправду. Я сказав, що голос совісті ми сприймаємо своїм серцем, і це важливо вам зрозуміти» [11, с. 571]. У цьому визначенні совість представлена духовним чинником відношення між людиною і Богом у серці як осередку людської души. Совість означає внутрішнє прийняття людиною морального Божественного закону та спонукання до

неухильного його виконання. Це спонукання здійснюється совістю у двох основних форматах, на які вказує архієпископ Лука – схвалення добра та засудження зла.

У висвітленні християнсько-теїстичного погляду на совість недостатньо виведення совісті з її Божественного витоку, як це має місце в деїзмі, що емансипує феноменальний світ від регулярно діючого стосовно нього Божественного Промислу. На думку відомого православного богослова митрополита Сурозького Антонія (Блума), голос совісті є провідником влади Бога, яка здійснюється над кожною людиною протягом усього її життя. Через голос совісті їй пред'являється вимога «тої величі, яку Бог задумав, тієї величі, заради якої Він став людиною, щоб нам показати, чим ми не тільки можемо, але маємо бути» [7, с. 119]. Йдеться про Боголюдський ідеал та про наслідування Боголюдського образу Ісуса Христа. У цьому пункті чітко виражається совістологічна антропологія у її орієнтації на христологічний дискурс. Божественний фактор не тільки виглядає для совісті виток, але також її рушійною силою та завершенням того духовного шляху, до якого совість, під впливом Промислу, націлює людину.

Все викладене вище дозволяє усвідомити *трояке орієнтування свідомості людини, що здійснюється совістю – теїстичне, етичне та персоналістичне, які уявляють три напрямки – Бога, мораль і особистість*. Людина в своєму прагненні до Бога призначена трансформуватися в обожнену особистість (святого), керуючись Божественним моральним законом, до виконання якого орієнтує совість. Нижче розглянемо механізми тео-етичного та тео-персоналістичного орієнтування, що здійснюється совістю.

1. Механізм критичного показу життя. Совість справедливо сприймати дзеркалом життя кожної людини, що представляє її погляду вчинки у співвіднесеності з моральним обов'язком. Православний письменник авва Дорофей назвав совість світильником, що сяє за завісою і показує людині її темні справи і водночас нагадує їй про корисне [5, с. 63]. У наведеній ситуації совість фіксує розрив між готівковим станом життя, негідним для буття особистості, та персоналістичним обов'язком. Світло правди висвітлює темряву неправедного життя і вимагає її залишити, звернувшись до світла. Ситуація глибокого розладу між емпіричним «я» і совістю відзначалася К. Ясперсом: «Совість – це те, що *вимагає* (das Fordernde), що дозволяє у сходженні приступати до буття зі свідомістю істини. Це те, що забороняє, що встає у мене на шляху, коли я можу втратити буття. Все те, чого я не вправі робити, істинно все ж таки тільки завдяки тому, що я роблю позитивно. Совість, що говорить «ні», через яку я забороняю собі, є рука позитивної совісті. Але в забороняючій позиції совість відчутніша для нас, оскільки вона в розбраті зі мною, тоді

як у якості позитивної совісті вона робиться одним зі мною»[22, с. 273].

«Ні», яке вимовляє голос совісті, є моральним імперативом, що спонукає свідомість людини відмовитися від злих помислів та від здійснення аморальних вчинків. Авва Дорофей разом з Єфремом Сіріним назвав совість суперником кожної людини на тій підставі, що вона регулярно чинить опір злої волі і нагадує про моральний обов'язок [5, с. 63-64]. Тому *критичний показ совістю життя означає показ людині її морального обов'язку як вимоги духовного блага.*

2. Механізм викриття, яким супроводжується критичний показ совістю індивідуального життя. Совість, яка характеризується природним прагненням до Бога, відкидає недостойні для особи вчинки, почуття та думки. З цієї обставини впливає погляд на совість як на суворого та невблаганного викривача душі. Християнські отці церкви називали це викриття «лікарем», що винищує духовну неміч і відновлює духовне здоров'я: «Що ліки для ран, то викриття для гріхів», – стверджував Іван Златоуст [15, с. 37]. До таких ліків він відносив совість: «...Коли ти згрішиш, не чекай викриття з боку іншого, але перш, ніж будеш викритий, сам засуди свій вчинок, тому що, якщо інший викрие тебе, твоє виправлення є доброю справою не твого сповідання, а викриття іншого», – наставляв Іван Златоуст [15, с. 43].

Як бачимо, викриття у гріхах може здійснюватися із зовнішнього боку (з боку іншого) та з боку самотності, у свідомості якої пробуджуються почуття сорому та совісті. Викриття з боку іншого безпосередньо породжує наслідком почуття сорому, яке здатне піднятися на рівень совісті. Порівнюючи сором і совість, Вол. Соловйов зазначав: «Сором і совість говорять різною мовою і з різних приводів, але сенс того, що вони говорять, той самий: *це не добро, це не повинно, це не гідно.* Такий сенс вже полягає у соромі, проте совість додає до нього аналітичне роз'яснення про негідний вчинок зі звинуваченням у скоєному злі, гріху, злочині [17, с. 133].

Приклад переростання почуття сорому у стан совісті виявляється у сповідальній літературі. Відомий християнський подвижник Єфрем Сірін в одному зі своїх «зворушливих» слів писав про те, як він одного разу звів свої очі на небо, яке йому здалося чистим дзеркалом зі славою, що освітлює землю. Священний образ небесної чистоти та слави преп. Єфрем переніс у майбутнє пришестя Ісуса Христа. При цій думці, за словами подвижника, здригнулися його кістки і збентеження миттєво охопило тіло і душу: «Яким я, грішнику, опинюся у цей страшний час? Як я стану престолу страшного Судді? Як мені розпорошити місце з досконаліми? Чи як мені, козлищу, стати з вівцями праворуч Христа? Або як мені безплідному опинитися серед святих, котрі створили тут плід правди? Чи що мені робити, коли святі впізнають один одного в

небесному палаці? Хто мене дізнається?» [13, с. 185].

У даному випадку фігурою іншого, що викриває самотність, є не емпіричний суб'єкт, а трансцендентні фігури Христа і святих. Дивлячись на них, Єфрем Сірін критично зіставляє з їхнім праведним життям власне життя та усвідомлює його безплідним у порівнянні з благодатними плодами праведників, а себе «розсіяним» індивідом у порівнянні з досконалими святими, грішником та «козлищем» у співвіднесеності із праведними «вівцями». Як очевидно, у самих вищенаведених питаннях містяться на них відповіді, які виглядають не холодними умоглядними конструкціями, але породженням серця, яке приймає і гостро переживає зовнішні викриття, які стають внутрішнім викриттям – викриттям з боку совісті. Його результатом служить ультимативне довірення своєї душі благодаті Бога, яка дозволить грішникові, що кається, стати «праворуч», подібно до святих [13, с. 186]. Це довіра як відповідь на заклик совісті є актом духовної трансформації свідомості, а грішник, що його здійснює, розцінюється як особистість, що трансцендує.

У ряді випадків гострою реакцією на викриття служить глибоке переживання ганьби від усвідомлення негідного в духовно-християнському значенні життя. «Соромлюся я подивитись на небо, сором і ганьба мені від безлічі неправд моїх!», – вигукував Єфрем Сірін в одному з повчальних слів [14, с. 60]. Погляд на небо є поглядом на світ святості і праведне життя на землі святих, а предмет сорому височіє над якимись окремими емпіричними ситуаціями, охоплює життя у його цілісності та глибоко вражає екзистенцію в усвідомленні ганьби. Усвідомлення ганьби викликає потребу в аналітиці його причин, обставин та наслідків, яка просочується почуттям щирого переживання та керується голосом совісті. Гаряче бажання подолати стан ганьби, що збуджується совістю, звертає грішника до Бога і трансформує його в особистість, що трансцендує.

Аналогічна ситуація простежується у Великому покайному каноні Андрія Критського: «Возрех на садовную красоту и прельстихся умом: и оттуда лежу наг, и срамляюся» [1, с. 7]. «Садівна краса» – це краса ідеального життя у раю, яке втратила людина через гріхопадіння. Погляд на цю красу означає погляд на ідеал, висота якого викриває грішника і оголює його злочин («лежу наг»), що викликає сором і ганьбу. Ця ганьба глибоко вражає душу грішника, яка визнається «окаянною» разом із «окаянним життям» [1, с. 3-4]. «Окаянне», що означає уподібнення біблійному образу Каїна, слід розглядати у вигляді іконічного знаку, сенс якого вказує і на вбивство (окаянний грішник – вбивця душевної совісті [1, с. 27]), і одночасно на стан духовної ганьби. Сором, який зазнає грішник від своєї духовної наготи, обростає гострим критичним аналізом, тому він не пасивно лежить на землі, констатуючи свою наготу,

він активно її осмислює та глибоко переживає. У процесі такого осмислення і переживання у свідомості грішника прокидається голос совісті «ні» гріху, за яким слідує твердження гідного життя. Зміст розглянутого Канону насичений постійним зверненням до Бога, що означає сходження до Нього з боку души, яка кається, і вказує на трансцендуючу особистість.

3. Механізм засудження. Цей механізм духовної діяльності совісті націлений на засудження людиною самої себе у випадках порушення з її боку умов дотримання певних обов'язків. А. Швейцер вважав власний суд людини над собою найважливішим засобом боротьби зі злом та самоствердження особистості [20, с. 221]. Благоговіння перед життям, у контексті якого ним виключно осмислювалася етика, виглядає благоговінням перед особистістю, у конституюванні якої бере участь суд власної совісті.

Внутрішній суд совісті принципово відмежовується від зовнішнього правового суду. На думку Гегеля, значення суду совісті полягає у тому, що винесення вироку з кожного окремого випадку не обумовлено формальностями судочинства та об'єктивними доказами відповідно до вимог законодавства. Він ґрунтується на інтересі, присутньому в окремому випадку, та не керується необхідністю винести загальне законне рішення [3, с. 259-260].

На відміну від Гегеля, котрий визначає суд совісті правовим контекстом, богословська думка надає йому етичного та екзистенційного значення. В етичному контексті суд совісті наділяється цінністю безумовної справедливості. На відміну від зовнішніх судів, що перекручують правоту, совісті характерна непідкупність та незалежність від тиску з боку будь-яких зовнішніх сил. Тому її суд виголошує справедливий вирок на адресу грішників, які засуджують самих себе. В екзистенційному плані совість засуджує грішника неодноразово, але багаторазово протягом його життя. Через осуд совість постійно хвилює у душі грішника бурю і викликає безперервне хвилювання, так що блудник і перелюбник, за словами Івана Златоуста, не в змозі втекти і уникнути такого строго суддю [16, с. 309-310]. Тут у ідею суворості суду вкладається не звичний інституційно-правовий сенс, а значення величі безумовної справедливості, якої суворо дотримується внутрішній суд. Невипадково, що совість називають не тільки внутрішнім судом, а й судилищем, у поняття якого вкладається її високе значення у порівнянні з юридичним судом [див.: 16, с. 306].

Згідно з вченням митрополита Антонія Сурозького, Божественний Суддя ставить перед кожною людиною одне й те саме питання: «Чи був ти людиною чи ні?»; «Чи була в тобі людяність чи ні?» [7, с. 119]. Наведене запитання покликане усвідомити життя у її загальному

гуманістичному вимірі. Істотною рисою людяності православний богослов назвав співчуття щодо інших людей. «Суддя, – наголошувалося їм, – ставить питання саме про саму основну людяність: чи було в тобі співчуття? Ти знаєш, що таке співчуття, чи був у тобі співчуття до інших?» [7, с. 119]. Таким чином, *предметом суду совісті є з'ясування у людині людяності, що вказує на значення життя як арени випробування людини на людяність.*

У тих випадках, коли йдеться про християнське розуміння людяності, необхідно враховувати його христологічний дискурс, згідно з яким: «...ми носимо звання людини, як Христос назвав Себе Сином Людським», – як наголошується митрополитом Антонієм Сурозьким [7, с. 119]. З наведеної обставини випливає розуміння християнського погляду на совість у дискурсі христоцентричного гуманізму, за яким цінність справжньої людяності обумовлюється безумовною цінністю Боголюдського образу Ісуса Христа. У цьому образі здійснюється піднесення людської гідності шляхом утвердження гармонії з Божественним початком, але не в статусі емансипації від нього. У такому разі *предметом суду совісті є з'ясування у людині міри Боголюдства як основоположного критерію розмежування гідного та негідного способу життя відповідно до вимог християнського гуманізму на відміну від світського різновиду гуманістичної традиції.*

Вище зазначалося, що в християнській думці голос совісті представляється голосом Бога, котрий використовує совість у здійсненні над людиною своєї духовної влади. Аналогічно цієї ідеї, суд совісті представляється судом, що здійснюється над людьми з боку Бога. Як наголошує митрополит Антоній Сурозький, в цьому випадку не йдеться, що людина тільки колись у майбутньому постає перед Божественним судом, оскільки її душа має бути перед ним увесь час протягом усього життя. Зазначається, що суть цього суду полягає не в очікуванні зовнішнього прощення з боку Бога, а в повсякденному примиренні між його особистістю та людською душею [7, с. 120]. Таким чином, знаходження перед судом Бога є багатоактовим процесом здійснення примирення з Богом через очищення душі від пороків під впливом голосу совісті. Прагнення до такого примирення як перевершення звичного способу життя вказує на процес духовної трансформації індивіду в статус трансцендуючої особистості.

4. Механізм очищення. «Що таке – чистота? Це чеснота, протилежна блудній пристрасті; це – відчуження тіла від дійсного впадання у гріх і від усіх дій, що призводять до гріха, відчуження розуму від помислів і мрій блудних, а серця – від відчуттів і потягів блудних, потім піде і відчуження тіла від плотського пожадання», – писав Ігнатій Брянчанінов [12, с. 375]. Чистота душі означає досконалість людини, що

приводить її до Бога, а саме ця досконалість є послідовністю трансцендувальних актів, що вказують на праведника як на постать особистості, що трансцендує.

Християнська антропологія та етика душевної чистоти презентуються кордологічним дискурсом, що центрує духовне значення серця. У кордологічній антропології Макарія Єгипетського серце називається чертогом Христовим, здатним сповнюватися нечистотами із зовнішнього світу. Тому священний чертог вимагає регулярного підтримання у ньому чистоти. Для цього серце керується вказівкою совісті, яка чинить опір підкоренню гріху. «...Розум і совість, – підкреслював мислитель, – дають зрозумілість і напрями серцю і присипляють природні помисли, що в серці...» [9, с. 158-159].

У кордологічній антропології кримського архієпископа Луки (В. Ф. Войно-Ясенецького) серцю надається значення дивовижної сили, здатної на льоту схоплювати Божественну істину та правду, завдяки проживання у ньому совісті. У такому разі роль совісті визначається як духовного фактору розуміння Слова Божого у вигляді прийняття його серцем і серцевого проникнення у його священний зміст. Для того, щоб ґрунтовно перейнятися у Божественне слово, потрібно зберігати «дорогоцінні струни серця» і очищати його від усякої скверни [10, с. 113-114]. Турбота про чистоту серця передбачає щоденний огляд його духовного стану, у якому ведеться уважне відстеження осередків забруднення. У разі їх виявлення має негайно проводитися очищення сльозами покаяння [11, с. 162-163].

Очищення серця досягається через активність совісті, що спонукає душу до активної духовної діяльності. Процес духовного очищення починається тоді, коли совість викликає почуття пекучого болю серця, що сприймає порочні пристрасті. Серцева інтенція на мирські пороки супроводжується інтенцією на постать Божественного Отця та Його Сина. Пам'ять про них повинно розігрівати серце і доводити свідомість до безроздільного панування у ньому богомислення, що витісняє суєтні помисли і підносить душу.

Очищення души і серця, яке здійснюється совістю, порівнюється з зціленням хворого, яке досягає лікар, котрий дбає про свого пацієнта. Іван Златоуст назвав совість старанним лікарем, який не перестає зцілювати уражену гріхами людину. Лікар бачить, що пацієнт не слухає його рекомендацій, але він продовжує своє лікування, цим виявляючи турботу про хворого [16, с. 309]. Звертаючи увагу на значення совісті як суб'єкта піклування про людину, християнська думка спонукає людей відгукнутися на її гуманістичний заклик: «Шукаючи лікування, дбай про совість, і що вона тобі каже, роби та отримаєш користь», – наставляв Марко Подвижник [16, с. . 313].

Усі розглянуті механізми функціонування совісті становлять єдиний механізм напоумлення, який здійснюється через критичну демонстрацію картини життя людини, викриття души за порочне життя, засудження її за негідний спосіб життя та орієнтацію на очищення від гріхів. Совість напоумляє свідомість людини критично розглянути власне життя, викрити, засудити себе саму, не чекаючи зовнішнього викриття та засудження. Вона спонукає зрозуміти необхідність очищення від пороків і звернутися до праведного способу життя як до виконання священного обов'язку перед Богом. У зазначеному відношенні совість виступає у статусі вчительки та наставниці життя.

Голос совісті, що напоумлює, проявляється у багатоголоссі. На цю думку наштотує митрополит Антоній Сурозький, який звернув увагу на трояку, принаймні, маніфестацію совісті, а саме як володаря, матір та друга. У першому випадку вона проявляється у вигляді володаря, що вимагає виконання Божественної волі. У другому випадку совість уподібнюється матері, яка плаче, спостерігаючи негідне життя сина або дочки, що гублять себе. Оплакування совістю порочного життя грішника здійснюється у слізній покайній молитві. У третьому випадку совість дає дружню пораду про виправлення грішником життєвого шляху [7, с. 119]. До голосів володаря, матері та друга доцільно додати також голоси вчителя, судді та лікаря, за допомогою яких совість вчить, судить та зцілює людину. Тому *функція совісті не зводиться лише до морального суду та здійснення судової влади над кожною людською душею. Голос совісті виходить за межі голосу Бога як Судді та охоплює широку поліфонію голосів, що становлять єдиний механізм духовної трансформації людини.*

Функціонування совісті у єдності перелічених вище механізмів реалізується у процесі каяття як найважливішої форми християнської духовної практики. Відповідно Вол. Соловйову, каяття, що висловлює невдоволення собою у моральному плані, є результатом збудливої сили совісті. Воно виключає утилітаристський мотив незадоволеності як критичної оцінки вчинку з погляду раціональної невідповідності [17, с. 133-134]. Каяння як внутрішній духовний акт сприймається у вигляді поглинання свідомості совістю. Як зазначав С. М. Трубецькой, чим глибше людина входить у свою совість, тим більше вона переймається благоговінням перед ідеальним змістом Божественного закону. Поглинання свідомості людини совістю дає їй змогу глибше усвідомити зло, порушити потребу до вилуплення гріхів і досягти примирення з Вищою Правдою [19, с. 591].

Стан поглиненої совістю свідомості цікаво простежити у сповідальних текстах. Так, наприклад, Єфрем Сірін бачить світ у його тісноті, а себе – стиснутим «миром». Ситуацію мирської тісноти

становлять численні гріхи. Совість пробуджує до усвідомлення ушкодження власної душі гріхами. Фраза «моя душа пошкоджена» виражає інтегральну самооцінку, а також побоювання за фінальну долю, яка неминуче чекає кожного грішника. Прокидається розпач, який виражений у вигуку «горе мені!», передбачаючи придушення власної душі мороком [13, з. 159-160]. Гаряче бажання уникнути остаточного духовного падіння спонукає до рішучої відмови від порочного життя: «О, геть від мене це рабство змія, тому що рабство панує! О, геть від мене ця влада пристрастей, бо все поневолюється їх лестощами! Геть цей застарілий гріх, бо й набуто обернув у природу!» [13, с.165]. Як свідчить викривальна сповідь Єфрема Сіріна, імператив совісті «ні» стає значенням «геть» – позицією рішучого відкидання негідного для постаті особистості способу життя.

Занурення свідомості у совість, що розкриває «духовні гнійники», супроводжується усвідомленим самознищенням з боку особи, котра реагує на викривальні акти внутрішнього голосу. Принижене становище грішника уявляється Єфремом Сіріним у вигляді його безпорадного становища, що він лежить на землі та не в змозі піднятися під тяжким тягарем гріха. Очі духовно впалої людини, що овіяні мороком, дивляться на життя у «великому потемнінні» [13, с.171].

Самоприниження як проявлення «критичної» антропології християнства не означає занурення у песимізм, але, навпаки, відкриває шлях до антропологічного оптимізму. Такий оптимізм стимулюється твердою впевненістю звільнитися від духовних кайданів і вибратися з мирської метушні за умови повної довіри людиною своєї душі Богу, до чого націлює свідомість грішника совість. Тому не випадково, що тривалий песимістичний жанр викривального «слова» Єфрема Сіріна в його кінці поступається місцем оптимістичному настрою, у якому зазначається, що «справа Самого Бога – помилувати безнадійних і зарахувати їх до стада Свого» [13, с.172]. Зарахування до стада Христового вказує на відновлення грішника, якому вдалося відірватися від привабливої сили мирських кайданів і «повстати» від свого занепаłego становища. У цьому сенсі самоприниження розглядається духовним шляхом трансцендування індивіду.

Згідно з християнською думкою, для того, щоб совість могла виконати покладену на неї місію, вона повинна сама перебувати в стані ідеальної чистоти. Совість у своєму естві прагне до Бога як до джерела і подавця життя. Однак вона постійно піддається тиску з боку мирських гріхів, здатних проникати в її простір, затьмарюючи його і заглушаючи голос Бога. Тому від кожної людини вимагається дотримання та збереження чистоти совісті. Говорячи про досягнення духовної чистоти, Макарій Великий вважав недостатньою лише помірність від поганих

справ, але підкреслював значення досконалої чистоти совісті [15, с. 167].

Зберігання чистоти совісті розглядається по відношенню до Бога, ближнього, до речей та власної самотності. Зберігання совісті стосовно Бога означає неухильне виконання його волі. Стосовно ближнього потрібна поведінка, яка задовольняє серцеву чистоту. До речей потрібне ставлення як до дарів людині з боку Бога, а також утримання від надмірного споживання. Стосовно власної самотності наказується обов'язок зберігати себе як образу і прагнути до богоуподоблення.

Для дотримання ідеальної чистоти совісті людині пропонується напружена аскетична праця та духовна лайка. Вони впливають з ультимативного завдання домагатися підпорядкування плоті духу, протидіючи зворотному процесу підпорядкування духу інтересам плоті. Як зазначав Вол. Соловйов, аскетичний принцип передбачає вирішення подвійного завдання – захист духовного життя від захоплень плоті та підкорення духом плоті, або самозбереження духу від плоті та здійснення духу у плоті [17, с. 142]. Все це безпосередньо стосується совісті як духовного чинника.

Істотне значення у реалізації поставленого завдання надається покаянню, що знищує спокуси, якими здатна піддаватися совість, «бо спокушання бентежить совість, робиться перед нею темною хмарою і перешкоджає їй доступ до Бога», – пояснював Єфрем Сірін [14, с. 108]. Згідно з його думкою, покаєння уражає совість і знищує у ньому спокушання. Під його впливом душа, що приспана мирськими спокусами, пробуджується разом із совістю та звільняється від мороку [14, с. 108]. Крім покаєння потрібна органічна опора совісті на вчення Христа, що очищає її від лукавства з боку гріха. «Як лезо ножа наточується каменем, так совість наточується Христом: вона просвічується навчанням і витончується виконанням євангельських заповідей. Освічена і витончена Євангелієм совість докладно і ясно показує людині її гріхи – і найменші», – стверджував Ігнатій Брянчанінов [12, с. 418].

Згідно з думкою відомого фундатора персоналістичної філософії Е. Муньє, особистість знаходить себе лише остільки, оскільки присвячує себе вищій спільноті, поклик якої вона почула і яка об'єднує у собі окремі особистості [8, с. 60]. У ціннісній шкалі християнства такою спільнотою вважається світ святих у Царстві Бога. Вся християнська культура є демонстрацією поклику святості, а совісті надається роль її транслятору. Совість закликає особистість здійснити трансцендування до зазначеного ідеалу через критичне ставлення до порочного способу життя у цілому, а не лише до окремих подій, які ганьблять особистість. Совість вказує на розрив між християнським обов'язком прагнення до ідеалу і способом життя, що ухиляється від цього обов'язку. Її голос попереджає про

загрозу втрати людиною справжнього буття і показує картину антропологічної ганьби. Ця демонстрація супроводжується викриттям, засудженням та очищенням людської самотності, які у сукупності складають єдиний *механізм екзистенційного напоумлення*.

Совісне напоумлення наполягає на тому, щоб людина звернула серйозну увагу на власне життя, усвідомивши свою антропологічну ганьбу і духовну хворобу. Викриваючи і засуджуючи негідний спосіб життя, совість спонукає її до самовикриття та самоосудження. Вказуючи на «духовні гнійники», совість загострює увагу над ними свідомість людини і спонукає зайнятися практикою духовного зцілення. Імператив совісті «ні» ганьбі» супроводжується імперативом «геть» щодо життєвих актів, які ганьблять особистість. Голос совісті, що напоумлює, містить у собі поліфонію різноманітних голосів, серед яких виділяються голоси володаря, матері, друга, вчителя, судді та лікаря, за допомогою яких совість вчить, викриває, судить та зцілює людину. Їхній взаємозв'язок утворює єдиний механізм спонукання до духовної практики трансформації людини в обожену особистість як вираження тео- і христоцентричного трансцендування.

Християнська думка наділяє совість священним значенням тим, що визначає її божественною дією щодо людини контекстом діалектики анабазису і катабазису: у першому випадку Бог сходить до людини, впливаючи на неї через совість, а в другому випадку людина підноситься до Бога, шлях до якого розчищає совість. У такому разі від людини потрібна регулярна робота щодо забезпечення *духовної чистоти совісті як священного чинника персоналізації*.

Погляд на трансцендування не має зводитися до механічного перевершення емпіричного буття у бік ідеалу. Трансцендувальний акт є перетворенням життя людини відповідно до ідеалу, до чого спонукає совість. У християнстві духовне піднесення як процес персоналізації набуває сакрального сенсу: Бог закликає до праведного життя та приймає праведника, піднімаючи його природу у статус святого. Однак шлях до обожнювання пролягає через самознищення особистості, яке проявляється у стані гострої та глибокої критичної самосвідомості, інтенція до якої визначається совістю. Таким чином, трансцендування у християнській культурі слід розцінювати в контексті турботи про особистість в її теїстичній парадигмі, а совість – як суттєве духовне знаряддя її здійснення.

Література

1. Великий покаянный канон преподобного Андрея Критского. — К.: Изд. Киево-Печерской лавры, 2010. — 99 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии: в 2 т. — Т.1 / Пер. с нем. М. И. Левиной. — М.: Мысль, 1976. С. 203–530.
 3. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Д. А. Керимова и В. С. Нерсесянц. — М.: Мысль, 1990. С. 44–483.
 4. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика: Учебник. — М.: Гардарика, 1998. 472 с.
 5. Дорофей Палестинский. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонуфия Великого и Иоанна Пророка / авва Дорофей; Укр. православная церковь, Полтав. епархия, Спасо-Преображ. Мгарский монастырь. — Краматорск: ЗАО «Тираж-51», 2008. — 336 с.
 6. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Пер. с фр. и лат. К. Истомина и Ф. Смирнова. — М.: Мысль, 1989. С. 49–497.
 7. Митрополит Антоний Сурожский. Человек перед Богом. — К.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012. 348 с.
 8. Мунье Э. Персоналистическая и общественная революция // Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. И. С. Вдовиной и В. М. Володина. — М.: Республика, 1999. С. 13–266.
 9. Преподобного отца нашего Макария Египетского исполненные весьма великой пользы духовные беседы (о совершенстве, к какому обязаны и о каком должны стараться христиане) // Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. С. 33–371.
 10. Проповеди архиепископа Луки. 1946–1948 гг. Изд. Симфепропольской и Крымской епархии, 2007. 377 с.
 11. Свт. Лука исповедник (Войно-Ясенецкий). Избранные воскресные проповеди и проповеди на разные случаи. — М.: Лепта Книга, 2010. С. 501–592.
 12. Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Черноморский и Кавказский. Аскетические опыты // Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Черноморский и Кавказский // Сочинения: в 5 т. Т. 1. — Украинская православная церковь. Полтав. епархия. Мгарский монастырь. 2001. С. 87–670.
 13. Святой преподобный Ефрем Сирий. Творения: в 4 т. Т. 1. — Московский патриархат, Молдавская митрополия, 2002. 639 с.
 14. Святой преподобный Ефрем Сирий. Творения: в 4 т. Т. 2. —

Московский патриархат, Молдавская митрополия, 2002. 608 с.

15. Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли: в 12 т. Т. VII. – Изд. Моск. духовной академии и Введенской Оптиной пустыни, 2005. 655 с.

16. Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли: в 12 т. Т. X. – Изд. Моск. духовной академии и Введенской Оптиной пустыни, 2008. 575 с.

17. Соловьев Вл. Оправдание добра. Нравственная философия // Вл. Соловьев. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Сост. А. Ф. Лосев и А. В. Гулыга. - М. : Мысль, 1988. С. 47–580.

18. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С.. Сочинения: в 2. Т. 2. / Сост. А. Ф. Лосев и А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1988. - С. 289–323.

19. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения / Сост. П. П. Гайденко – М.: Мысль, 1994. С. 481–592.

20. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры // Благоговение перед жизнью / Пер. с нем. / Сост. А.А. Гусейнов. – М.: Прогресс, 1992. С. 41–237.

21. Ясперс К. Философия: в 3 кн. Кн.1. Философское ориентирование в мире / Пер. А. К. Судакова. – М.: «Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. С. 22–383 с.

22. Ясперс К. Философия: в 3 кн. Кн. 2. Просветление экзистенции / Пер. А. К. Судакова. – М.: «Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 447 с.

Віра Лімонченко (Дрогобич)

БЕЛЛЬ ЯК «СОВІСТЬ НАЦІЇ»

Первинно тема звучала «Чому Генріха Белля вважають ‘совістю нації?’», але прислівник «чому» вказує на причину, отже передбачає відповідь на питання, я не думаю, що можу дати відповідь, я лише спробую розгорнути деякі аспекти життєвої ситуації Белля, які можна співвіднести з цією тезою. Отже, тема отримує більш слабку форму: Белль як «совість нації». Відразу слід внести деяке уточнення – феномен совісті стосуються особистісних вимірів людської самосвідомості і тому говорити про совість по відношенню до етнічних, національних, державних спільнот некоректно, але ця теза достатньо розповсюджена і тому я звернула на неї увагу. Таке формулювання не має теоретико-рефлексивного характеру і використовується у контексті

морально забарвлених роздумів, але можливо розглянути особливості життєвої і творчої ситуації, які надали засади для такого іменування.

Це формулювання я зустріла у нотатках з приводу 100-ї річниці з дня народження Белля і контекст був такий: німцям пощастило, що у найважчий момент історії серед них виявилася людина, на чії моральні оцінки вони могли покластися. Така постановка питання виникає у переламні важкі моменти історії на зламі звичних установок і я не могла не зупинитися на цьому. Які підстави для такого судження? Опрацьовуючи різноманітний матеріал по творчості Белля, я достатньо часто наштовхувалась на те, що загальна оцінка його творчості співвіднесена з феноменом совісті. Отже, життєвий шлях Белля і його творчість виявились засадою для осмислення теми, яка для мене постала у світлі формулювання «важка проблема совісті» як парафраз на відоме формулювання «важка проблема свідомості», яке вказує на онтологічну несумісність двох вимірів – якщо визнати органом свідомості мозок, виникає питання: як фізичні процеси у мозку викликають суб'єктивні переживання. Подібний апорійний ступор наявний і при осмисленні совісті: совість є принципово особистісним феноменом, але пов'язана з присутністю в самій людині інших, отже – голос совісті є особистісним голосом чи голосом інших у мені?

Спочатку дуже коротко про самого Генріха Белля. Відомим він став після війни як один із свідків воєнної та післявоєнної дійсності. Призваний в армію в 1939 році, він пройшов всю війну і в 1945 році потрапив в американський полон, пізніше продовжив навчання в Кельнському університеті, вивчав там філологію, потім працював столяром у майстерні батька, в міському бюро демографічної статистики та інших установах. Саме у післявоєнній Німеччині відточувалися його погляди: дуже чуйний до будь-яких форм урапатріотизму, він почув у закликах повоєнної пропаганди до відродження економічної могутності та добробуту ноти небезпечної ідеології, які на хвилі відстоювання ліберальних цінностей формували *суспільство неявного тоталітаризму*, що стало темою багатьох його творів. Цей аспект його творчості заслуговує спеціальної уваги і особливо загострений для нас сьогодні – християнська проблематика розпізнання духів особливо значуща у ситуації збудженої акцентуваної свідомості, коли піднесені ідеї часто приховують реальну мотивацію, яка призводить до маніпуляцій свідомістю.

Часом зустрічається теза, що популярність творчості Белля у Радянському Союзі була навіть більшою ніж у Німеччині і знов питання: що лежить у засадах цієї популярності? Перше, що помічається легко, це його критичне ставлення до післявоєнної західної Німеччини і на цьому ґрунті виникає пояснення політико-ідеологічного характеру. У Радянському Союзі перекладалося все чи майже все, що він писав. Книги Белля виходили великими тиражами, причому його книги виходили набагато більшими тиражами, ніж у ФРН. Було розпродано кілька мільйонів екземплярів його

творів. Письменник неодноразово бував у СРСР (1962, 1965, 1966, 1970, 1972, 1975, 1979). Але він був відомий і як критик радянського режиму. Приймав у себе А. Солженіцина та Лева Копелева, вигнаних із СРСР. Белль нелегально вивозив рукописи Солженіцина на Захід, де вони були опубліковані. Пізніше твори Белля було заборонено до публікації у Радянському Союзі, у тексті секретаря правління Спілки письменників СРСР Озерова висловлена рекомендація усім радянським організаціям у відносинах з Беллем виявляти холодність й критично висловлюватися про його недружню поведінку. За цією зміною ставлення до Белля в Радянському Союзі легко побачити ситуацію, коли спільнота, здобувши перемогу в боротьбі, цю перемогу занастала, не зуміла стати врівень із завданням протистояти «причастю буйвола», говорячи словами Белля. Крізь ці події моменти вимальовується проблема діалектики поразки та перемоги, своєрідне формулювання якої можна знайти у Белля у відомому «Листі моїм синам»: «Ви завжди зможете розрізняти німців по тому, як вони називають 8 травня: днем поразки або днем визволення» [4, с. 335]. Упереджене ставлення до Белля було усунуте лише в середині 1980-х років з початком перебудови.

Але увага до творчості Белля не може бути пояснена офіційно-державною ідеологією і пропагандою – прихильність офіційних інститутів тільки зовнішня умова, яка певною мірою зробила можливим широке знайомство радянських читачів з творчістю Белля, але засади зацікавленості глибші. Скоріше всього, за увагою до нього стоять спільні проблеми, які можна виразити словами з «Франкфуртських лекцій»: «Занадто багато вбивць відкрито і нахабно розгулюють цією країною, і ніхто не доведе, що вони вбивці. Вина, каяття, покаєння, прозріння так і не стали категоріями суспільними, особливо – політичними» [7, с. 42]. Останнім часом для мене особливо загострена тема свідчення, яка найбільш виразно, на мій погляд, представлена саме у мистецтві, тим більше такому, що стало популярним. У академічній філології можна побачити деякий аналог такої установки, пов'язаної з іменами Ауербаха і Курціуса і названої «історичною топологією»: з нею ототожнюється пошук і виявлення таких виразних форм, які розглядаються не у контексті чистої філології, а у зв'язку з питанням про співвідношення цих форм із дійсністю, і це приводить до формули «над-філогія» [9]. Тобто практикується сприймання феноменів свідомості за Д.Віко: філологія є свідченням про історію, але не як низку фактів минулого, а як простір світоглядів, що розкривають не просто «об'єктивні» факти, а саме людське буття, за Віко – «світ народів», що іноді називають вслід за Гегелем «дух часу». Яким був «дух» 50-60-х часів у Радянському Союзі, але і у світі також?

Серед великої кількості різноманітних подій можна виділити по-перше, переоцінку минулого – як довоєнної дійсності часів акцентованої напруженої соціальності з її нехтуванням низовою повсякденністю людського буття, що

вилалося у прямий терор по відношенню до нього, так і війни, у сприйманні якої з'явилися ноти людяності, посуваючи героїчний пафос ненависті до ворогу. Ставлення до війни можна виразити надіями одного з німецьких поетів доби Тридцятирічної війни:

*Хмель побед кровавых
Доныне бродит в нас.
Мы, в муках задыхаясь.
Страдали поделом,
Но, исступленно каясь,
Мы одержимы злом
И на зверей похожи,
Во всем себе верны.
Так помоги нам, боже,
Избыть соблазн войны!*

Бажання позбутися спокуси війни – характерний для радянських шістдесятників настрій, звичайно, він не був масовим, але якщо судити з оточення мого дитинства, зовсім не інтелігентського та дисидентського, воно був поширений. І у цьому Белль близький багатьом: він уникнув спокуси героїзації будь-якої війни і свідчення цього і у його творчості, і у особистих листах з фронту, сповнених як будь-які солдатські листи відомостей про повсякденний побут, тугу по мирному життю, визнання у страху смерті, бажанні жити. Але не раз зустрічаються загально-принципові судження щодо самого феномену війни: «війна – це жорстока і дурманлива для свідомості гра сильних світу цього, ми в ній тільки пішаки, яким просто не судилося випробувати її насолоду і захоплення нею; ми просто поодинокі, маленькі і навіть зовсім крихітні фігурки, без яких ця гра неможлива, але загалом які зневажаються цими гравцями» [3]. Він схвально наводить слова з книги, яку читав: «Той, хто хоче розповісти про війну і говорить лише про ураганний вогонь і снаряди, той просто дурень; хто хоче розповісти про кохання, а говорить лише про поцілунки, той дурень; війна, мій хлопчик, війна – це коли ми більше не маємо ні батьківщини, ні матері і коли наші серця порожні...» [3]. Його розривають суперечливі чуття і думки: «Події під Сталінградом воістину до жаху скорботні, я можу їх собі тільки приблизно уявити, на мою думку, можна просто з глузду з'їхати ось так днями і тижнями постійно дивитися в обличчя смерті, як звірові, який підходить все ближче, стаючи все більше і грізніше. Я здаюся собі справді жалюгідним зі своїми болячками, з вічно хворим тілом і слабкою душею, і мені дійсно соромно, що завтра через якісь дрібниці в голові і очах я заляжу в госпіталь... Дай Боже, щоб ця божевільна війна закінчилася і щоб Німеччина перемогла; французи вигадали нову підлість, яка, тільки-но я її почув, як громом вразила мене! Щоправда, ефект приголомшливий; вони просто пишуть на стінах комбінацію цифр: 1918 – без будь-яких коментарів, звичайне маленьке сумне число... Ах, я не

вірю в те, що може повторитися 1918 рік, абсолютно точно: він не повториться. Якщо для нас війна скінчиться погано, то це станеться інакше... Ні, Німеччина ніколи не помре, навіть якщо ми програємо війну, що цілком може статися. Я не став іншим... я, як і раніше, ненавиджу негідну людини прусську воєнщину, ненавиджу, як ніщо інше на світі, але я хотів би, щоб Німеччина перемогла...» [3]. Можна вважати, що Белль розділяє масові німецькі настрої і наївний у своїх бажаннях перемоги, але на мій погляд, справа у тому, що ним засуджується війна як така, але не Німеччина і не німці. Отже, перемога Німеччини – це не військова перемога, це відновлення гідного людини порядку життя. І не випадково згадується 1918 рік – рік підписання образливого принизливого для Німеччини миру, який створив засади для позитивного сприймання нацизму пересічним німцем – приниження народжує бажання помсти і це порочне коло має бути розірване. Чорно-білий світ залишає чорноту зла присутньою у світі, холодна війна ворожнечі і розподілу на своїх і чужих обов'язково переростає у гарячу. Існує православна ікона Георгія Переможця, на якій переможений змії не вбитий, але приручений – його Георгій веде за собою на ланцюжку і лише тоді зло зникає. Белль хворобливо сприймає зневажливе ставлення до німців, яке є дискримінацією за національною ознакою, отже може вважатися неявним тоталітаризмом – тільки з ліберальних засад: «Бути німцем – у паризькому готелі це означає: тебе можуть образити просто тому, що ти німець; але ось, повертаючись назад, ти опиняєшся в купе поруч із молодим фашистом, він у захваті від послідовності, з якою у тебе в країні насаджувався антисемітизм; бути німцем – це означає: ти позбавлений права втрутитися в розмову, яку французи ведуть між собою про війну в Алжирі; не виключено, що право висловитись ти отримаєш лише тоді, коли в Алжирі знищать стільки ж людей, скільки в Європі, що знаходилася під німецьким пануванням в 1933 – 1945 роках. Хто виставляє ці таємничі рахунки націям? Хто регулює ціну людського життя? Бути може, хоч завтра ми зможемо розібратися в цьому? Таємна біржа, що диктує свій зловісний курс, адже хтось наводить її на рух? Образа в паризькому готелі може випасти на долю саме того німця, що приніс жменю картоплі єврею, що приховується, а англійський митник тонкими своїми пальцями гидливо, немов довідку прокаженого, візьме паспорт як раз того чоловіка, що не послав далі донос. Якби в нас у країні намітилися хоча б перші підходи до постановки проблеми колективної провини [6, с. 37]. Проблематика вини не припускає абстрактної постановки у формі колективної відповідальності – як це практикується до наших днів.

Іноді при розгляді антивоєнної теми акцент робиться на несправедливій війні Німеччини, що суттєво редукує антивоєнну інтонацію Белля – так часом критикуючи ідеологію комунізму або фашизму акцент робиться на тому, що це «неправильна» ідеологія, а ось є правильна і вона має бути поставлена на місце неправильної. Будь-яка війна – це поразка людства, коли починають

працювати смерть і ненависть. Виправдана ненависть не до людей, навіть якщо вони стоять перед тобою як ворожа сторона, а до самого насильства та війни як убивчого засобу вирішення проблем. Вбиває війна не тільки фізично – вона руйнує в людині тендітну тканину людського, свідченням чого стають повоєнні психози та невміння жити мирним життям тих, хто пройшов війну та впустив її у себе.

Варто згадати знамениту метафору Белля «причастя буйвола», яку найчастіше пов'язують з фашизмом і це безсумнівно у ній є: «причастя буйвола» означає прихильність ідеям агресії і насильства, національної переваги, готовності залити світ кров'ю, низинну своєкорисливість, нехтування законами совісті, безсоромне зневажання людських життів і душ, чому протиставлено «причастя ягня» – любов, співчуття. Белль говорить прямо і просто: «Я виходжу з переконання, що людину робить людиною мова, любов, причетність; це вони пов'язують її із самою собою, з іншими людьми, з Богом – монолог, діалог, молитва» [7, с. 45]. Але у романі немає простої чорно-білої оптики – Отто, що прийняв фашистську ідею і загинув під Києвом, названий поруч з жертвами нацизму: старий архітектор Фемель говорить, що «Я віддав би двісті абатств за те, щоб повернути Едіт, Отто чи незнайомого хлопчика...» [1, с. 477]. При тому, що протистояння безсумнівно є, простір його дії не у зовнішньому розподілі ворогуючих армій, а у самій людині. Згадуючи Достоевського, про якого часто говорить у листах з фронту Белль, називаючи його королем усіх бідних і страждаючих і люблячих, головне поле битви добра і зла – серце людини. А серце Белль називає поруч з совістю [6, с. 35]. «Причастя буйвола» стосується не стільки соціально-політичного ладу, скільки особистісного виміру – того, наскільки людина стала функцією суспільних порядків, протистояння цьому потребує вироблення зв'язків морально-етичного характеру, духовних за своєю природою, і на це вказує слово з церковного побуту – причастя як приймання в себе того, що стає для тебе «останньою перлиною». Не пускати зло в самого себе – важке завдання.

Найвиразніше антифашистським вважається роман Белля «Більярд о пів на десяту», де і вводиться вищеназвана метафора, але мова у ньому йде про сімейство Фемелів – за сюжетом це сімейний роман, якоюсь мірою – роман виховання, оповідей про військові дії і героїчну боротьбу у ньому немає: у центрі уваги – родина архітекторів, яка проти своєї волі втягнена у події, що роблять людські справи абсурдними, позбавленими смислу – син старого Фемеля, який вибудував абатство, теж архітектор, але він руйнує створене батьком, архітектор онук відмовляється його відновляти. Війна знищує смисл звичайної людської праці – молоде покоління Фемелів нічого не створює, на їх долю випадає гірке відчуття марності усього, фашизм руйнує тканину повсякденності, саме життя людини. Вже у післявоєнний період Йоганна Фемель стріляє у боннського міністра М., на спорідненість якого з

нацистською владою вказує замітка – у нього «морда, як у буйвола». Але цей акт приводить лише до того, що її поміщують у лікарню для душевнохворих, певною мірою «причастя буйвола» продовжує ставати на перешкоді життя і у післявоєнний період.

Показова рання повість «Поїзд точно за розкладом», наскрізним відчуттям якої є рефрен «я помру в неділю рано між Львовом і Чернівцями» [5, с. 56], що і відбувається, але Андреас проговорює найсуттєвіше: «я не хочу вмирати ... я не хочу розлучатися з усім цим... ніхто не змусить мене сісти в поїзд, який їде в ... » [5, с. 125]. Жадоба жити (яка у Белля майже завжди отримує модус любові) домінує і над ненавистю – мешканка львівського борделю полька Оліна визнається, що у неї немає ненависті до Андреаса, солдата ворожої армії, і у цьому бажанні жити і любити зникає їх вороже протиставлення. «Причастю буйвола» протистоїть любов.

І тут можна згадати фільм «*Летят журавли*» М. Калатозова й ті інтонації при зверненні до воєнної теми, що з'явилися у радянських письменників у 60-ті. Показовою є доля цього фільму. В основу сценарію було покладено п'єсу Віктора Розова «Вічно живі», але у центрі подій не героїзм людини на війні, а людська спрага до життя, чуття і пристрасті, насиченість ними буття, в якому неодмінно є честь, зрада, смерть. Добре відома реакція Микити Хрущова, який обізвав головну героїню «патлатою повією», обурювався її розпущеним волоссям і тим, що вона ходить босоніж. Хоча офіційні установи кваліфікували фільм як ідеологічно неправильний, він був посланий у Канни і здобув Золоту пальмову гілку – і це не тільки визнання художньої якості фільму, але свідчення втоми від галасливої риторики військових дій і акцентованої соціальності подієвої історії. Зміну відношення до людини можна виразити за Гайдеггером: людина історична у собі самій, безвідносно до зміни періодів та епох суспільного розвитку. Одиничний індивід не є персонажем у всесвітньо-історичній драмі, драмою є життя кожного одиничного індивіда, незалежно від того, чи вносить він якийсь внесок у всесвітньо-історичний рух і зіграти драму свого життя, зробити свою власну історію, не виведену ні з яких суспільних тенденцій, потреб і колізій, – така, згідно з Гайдеггером, справжня місія будь-якого людського індивіда, що з'явився на світ.

При тому, що творчість Белля сповнена соціально актуальною для його часу тематикою – війна і фашизм, достовірно звучить думка Д. Затонського, що Белль цікавився не фашизмом, скоріше запоганеними фашизмом душами [10, с. 23] (і цьому співзвучні слова з повісті, яка згадувалась раніше – «За душами полює тільки диявол» [5, с. 123]). Звідси специфічний розподіл героїв на «чорних» і «білих»: виразно «чорними» постають конформісти, душі яких мінливі, здатні пристосуватись до будь-яких обставин, через що насильство і фашизм неможливо усунути прямим знищенням. П. Флоренський, розкриваючи діалектику лиця-лику-личини, звертає увагу, що диявол часто

бачиться здатним опанувати різні форми так, що вони стають личинами – оманливими і пустими, такими, що не мають ніякого відношення до виходу за межі себе, який передбачається у події переродження. Конформізм – це самовпевнене ствердження самого себе у будь-який спосіб.

Згадується оповідання 1955 р. «Мовчання доктора Мурке», у центрі сюжету якого поміщено феномен конформізму, введений образом Бур-Малотке – автора книжок критико-філософсько-релігійно-історико-культурного змісту, співробітника трьох журналів і двох газет, головного редактора найбільшого в країні видавництва, який вів на радіо довгезелзні передачі етичного спрямування. Дія рухається навколо цих передач: у відповідності до мейнстрімних настроїв часу їх треба було редагувати, змінити їх мову. Пересповнений поваги до своїх промов, які, як він впевнений, будуть прослуховуватися і після його смерті – отже тому їх треба належним чином підправити, Бур-Малотке не має свого лиця і є функцією соціальних обставин – це і є не завжди видимою дією зла. Молодий журналіст Мурке, який до цього не знав що таке ненависть, взяв на собі дію цього чуття саме споглядаючи Бур-Малотке: Мурке був примушений до багатогодинного прослуховування передачі, у якій мав вирізати слово «Бог» і замінити його на «та піднесена істота, якій ми вхилиємось» [2]. Ситуація сповнена жовчної іронії, у ній прочитується відсилання до післявоєнної Західної Німеччини і об'єднання молодих письменників у «Групу 47», до якої входив і Белль. Члени цього об'єднання насторожено і навіть войовничо ставилися до затертих гітлерівською пропагандою понять «народ», «нація», «батьківщина», у чому вони продовжують традицію письменників «загубленого покоління», які у частому використанні слів «обов'язок», «честь», «подвиг», «окопне братерство» бачили спекуляцію, що знецінила їх. Скептично сприймаючи виступи ідеологів «холодної війни», вони відмежовуються навіть від традицій німецької антифашистської літератури, яка здавалася їм надмірно ідеологізованою, захопленою активістською позицією боротьби. Будь-які войовничо орієнтовані форми ідеологічного протистояння визнавалися неприйнятними. Письменники «Групи 47» звертаються до простої і ясної мови, не приймаючи високопарний стиль нацистського режиму. Але саме нацистська пишномовність і балакучість продовжує жити у ліберальних промовах Бур-Малотке – на противагу якому Мурке збирає «мовчання», тобто вирізанні з інтерв'ю паузи...

Тут спадає на думку проблематика совісті, розгорнена Гайдеггером. Повсякденна ситуація Dasein відбувається на тлі проговореності, балакучості, чуток, базікання – що виразно амбівалентне: через мову реалізується людська присутність, але це ж призводить до падіння у несправжність, до втрати себе у безликій масі. За Гайдеггером до справжньої самої себе людину кличе совість, але: «Поклик не повідомляє жодних обставин, він і кличе без жодного озвучення. Поклик говорить у тривожному модусі мовчання. І цим способом

лише тому, що поклик кличе не в публічні толки людей, але від них назад до умовчання екзистуючого вміння бути» [11, с. 277]. Мовчання, яке збирає Мурке, значуще для нього як прояв внутрішньої роботи совісті, як повернення до буттєвої повсякденності справжнього життя від мороку лихоманкової активності подієвої історії. Внутрішня свобода споріднена з совістю в тому, що поклик совісті йде не від когось іншого, але цей інший – модус мене самого. Гайдеггер вказує на цей парадокс, кажучи, що «поклик йде від мене і все ж таки понад мене» [11, с. 275]. Але індивідуалістська інтерпретація, відповідно якої «я сам собі совість» або «в етиці я спираюся тільки на самого себе» не бачиться адекватною – мова йде про присутність в самому собі іншого, звертаючись до понятійного нюансування С. Трубецького – моє Я соборне, збірне, зрощене і тому в дискурсі індивідуалізму робота совісті невидима, тут її опізнати важко, навіть неможливо.

Більше того, робота совісті у людині прирікає її на те, щоб виламуватися за рамки загальноприйнятої поведінки, бути нонконформістом, але й не ступати на шлях боротьби. У цьому аспекті показовим є роман «Груповий портрет з дамою». Лені Груйтен – головна героїня цього роману, виданого 1971 року, – виглядає досить дивакуватою і думка оточуючих її людей про неї скоріше негативного плану, оскільки її поведінка їм незрозуміла – вона не вписується у мейнстрімні моральні норми. Її нонконформізм не має жодного героїчного забарвлення і стосується побутових поведінкових форм – у 70-ті роки дотримується моди 40-х, доношуючи свій старий одяг, не дуже слідкує за своєю зовнішністю, у монастирському пансіонаті мала славу поганої учениці, вирішальну роль для її життя мали дві людини – ексцентричного нраву і зацікавлені монахиня і радянський юнак, полонений, у якого вона – дівчина, що у конкурсі на звання «найчистокровнішої німецької дівчини міста» зайняла друге місце – покохала з першого погляду і народила від нього сина. Згадуючи знамените формулювання Ф. Ніцше, її нонконформістська поведінка «по той бік добра і зла», тобто не викликана ніякою *боротьбою* зі злом, яке просто ніяк не входить у неї, залишаючись зовнішньою силою, не допущеною у її життя. Основний для неї життєвий принцип можна побачити у поясненні нею життєвої ситуації: вона погоджується вийти заміж за турецького заробітчанина, бо «не виносить, коли перед нею стоять на колінах» – за цим прочитується неприймання ніяких форм приниження людини. Так і опір Белля нацистському режиму мав пасивний характер і про це говорив він сам: «Моя не переборна (і донині не переборна) антипатія до нацистів не була опором, вони чинили опір мені у всіх сферах мого існування... Я просто-таки не міг вступити до гітлерюгенда, то й не вступив, і край» [10, с. 7-8]. Ситуація совісті мовчазна і не вимагає активної зовнішньої дії більше того – саме активна діяльність пригашує докори совісті – свідченням послаблення нестерпимих докорів хворої совісті можна вважати середньовічний рух публічного каяття флагелантів.

Герої Белля не чинять активний опір – і коли цей опір з’являється, він носить амбівалентний характер, отримуючи форму насильства, яке Белль не визнає, показовою є повна назва роману «Втрачена честь Катарини Блум, або як виникає насильство і до чого воно може призвести». Якщо дати стислу відповідь – за допомогою цькування людини суспільством, яке згуртувалося навколо деякої ідеї, і при цьому несуттєвий зміст її: ідея вільної преси і висловлювання своєї думки також стає інструментом цькування. До написання роману Белль привів особистий досвід, коли його виступи за адекватне розслідування смерті членів німецької ліворадикальної організації РАФ стали приводом до нападів на письменника в західнонімецьких ЗМІ, де його назвали «натхненником» терористів. Слід зазначити, що Белль не тільки не був членом організації, але й не поділяв погляди її, визнаючи їх спорідненими з фашизмом, при цьому вимагав розслідування смерті ув’язнених. Центральна проблема «Втраченої честі Катарини Блум», як і проблема всіх пізніх творів Белля, – вторгнення держави та преси у особисте життя людини.

Белль не вдається у роздуми виправдання чи засудження тероризму – його цікавить інше: як можна засобами газетної публічності і поліцейського стеження довести мирну людину до злочину. Поліція і ЗМІ у своїй боротьбі з тероризмом вдаються до будь-яких засобів: оперують плітками, розташовують «сенсаційний» матеріал про заколот терористів, називаючи мирну Катарину «кремлівською тіткою», «червоним щуром», не жаліють її хвору мати. Цей потік брехні перериває постріл Катарини у брудного журналіста, але ховають його як героя – захисника свободи преси.

Про небезпеку нагляду держави за своїми громадянами розповідають і останні твори Белля «Дбайлива облога» (1979) та «Образ, Бонн, боннський» (1981). 1979 року опубліковано роман «Під конвоєм турботи», написаний ще 1972 року, коли преса була переповнена матеріалами про терористичну групу «Фракція Червоної армії» Баадера і Майнхоф. У романі описуються руйнівні соціальні наслідки, які виникають через необхідність посилювати заходи безпеки під час масового насильства. РАФ був революційним авангардом всередині опозиції державній владі, члени організації вважали себе покликаними здійснити світову революцію. Своє завдання група бачила у веденні збройної боротьби з американським імперіалізмом, зокрема й у Європі. Висловлюються ідеї, що після кінця війни Німеччина нічого не виграла: навпаки – після 1945 року становище німецького народу швидше погіршилося, оскільки американська окупаційна влада заволоділа Західною Німеччиною як колонією. Йшлося про те, щоб після психологічного впливу техніками придушення виховати в німцях демократію – тобто змінити культуру і, насамперед, не лише змінити, а й зламати історичне розуміння, свідомість історичного існування та німецької ідентичності. Про це Белль говорить прямо: «Найболючіша сцена – “болісна” видається мені тут

доречним виразом, війна закінчилася, і я відчував себе вільним, вже не просто по нужді перевдягнутим, а цілком цивільним – найболючіша сцена на моїй пам'яті це деякі мої товариші по полону, підтягнуті і з завзяттям відгукуються на перший заклик в американському таборі для військовополонених: лише через кілька годин після того, як вони проповідували стійкість і смерть, вони заявляли тепер про свою готовність вчитися впровадженню демократичної ідеї. Підтягнуті, сповнені запопадливості, раболіпні – без сліду естетики та поезії; серед цілої півсотні значень дієслова *roiein* значення «підкорятися» ні в перехідному, ні в неперехідному сенсі не знайти. Поезія з пронизливою виразністю була присутня в цьому моменті: ти звільнений – і все одно в полоні, насилу, ледь залишившись живим; розв'язність американського полковника, який – справді вірячи в це і вірячи також, що обіцяє нам тим самим свободу і щастя, – обіцяв нам пиво та сосиски, і дивне передчуття, що, ледь відчувши себе навіть не вільним, а лише звільненим, ти скоро потрапиш в полон до підтягнутих, сповнених завзяття, раболепних, і вони почнуть робити з тебе те, чим ти від народження і за походженням уже був: демократа [7, с. 57]. Післявоєнний споживацький конформізм породжує у 60-ті роки молодіжні бунти і навіть несуттєво проти чого: важливо неприйняття позиції батьків, оцінюваних як конформістів стосовно домінуючих соціально-політичних систем. Але парадоксально, що й подібний критичний настрій, стаючи масовою свідомістю, може бути підставою для неявного тоталітаризму, як тільки знаходяться люди готові бадьоро підхоплювати і хором повторювати готові слова; які це слова – не так важливо, вони можуть бути взяті з бездоганно ліберального набору. Тоталітарною виявляється будь-яка система міркувань, коли вона стає некритичною стосовно себе. Критицизм у першу чергу передбачає тверезий погляд на себе.

Отже, другий момент: совість як голос звернена до самої себе – звернення до іншого і заклик до його совісті не є дією совісті. На мій погляд, ситуація совісті забороняє наставництво, тобто інший говорить у тобі, але не наставляє і ти сам не наставляєш іншого. Уточнити цей відтінок можна на прикладі дружби як найпоширенішої співприсутності Я та Іншого: серед множинних форм виокремлю дружбу-наставництво, коли Інший цікавий і значущий тим, наскільки можливо опікуватися-наставляти його – і це не хибна, а дійсна опіка, що відкриває благодатну жертву, але віддавати легше, ніж приймати – ти знаєш, що втрачаєш, але прийняття повне невідомістю – отож є дружби без настанови, вони в чомусь бідні та наївні, нехитрі й безоглядні, без перехідності на Іншого. У Льва Шестова є зіставлення двох форм висловлювання – сповідь і проповідь, за всієї важливості проповідництва, воно вибухонебезпечне у тому сенсі, що здатне зруйнувати собою те, що викликає благоговіння. Карл Ясперс наставляв німецьку націю, у Белля повна відсутність наставництва, але другого, а не першого, назвали совістю нації. Ернст Роберт Курціус говорив про негативні наслідки педагогічної претензії

Ясперс діяти наставником Німеччини, який нарешті всіх виховає і все поставить на свої місця, і помічав, що не зовсім сумісне з подоланням нацизму ділити народи на «хороші» та «погані», причому знаходити гідними співчуття лише перших. Коли Ясперс в 1949 році виступив з ідеєю про те, що безмірне схиляння перед Гете нагадує принципи політичного вождизму і що «німці більше не мають права будь-кого обожнювати», Курціус відреагував жорстко і болісно – хоча він був затятим антифашистом, проте не приймав перенесення політичних оцінок до філології.

Якщо звернутися до художньої мови Белля, то і тут фіксується парадокс: хоча для нього характерна проста, майже документальна манера письма, що відповідає його увазі до людини в її зануреності у буденність, він схильний до гротеску, фантастичного гумору та ліричної моральної патетики, на чому побудований його роман «Очима клоуна», в якому введений специфічний для Белля тип аутсайдера-нонкоформіста – тобто не просто «маленької людини» у своїй повсякденності, але людини, для якої неможливе узгоджене з світом благополуччя, водночас безсмысленим є й протистояння: на долю випадає трагічна клоунада. Тема керованості людиною отримує форму питання: що може людина протиставити насильству держави?

Якщо Катарина Блюм не витримує глумливого безстидного тиску і стає на шлях насильства, що якоюсь мірою співвіднесене і з дією РАФ, і з молодіжними бунтами 60-х, то Ганс Шнір приймає позицію блазня, клоуна – цим заперечується не тільки можливість прийняти правила життя у брехливому світі споживацтва і конформізму, але й бунт проти цього світу – він усвідомлюється як трагічна клоунада. Звучить тема непричетності до насильства, прагнення зберегти свою індивідуальність та «невинність душі» – Шнір стає осторонь, не бажаючи пристосовуватися, дивиться на світ очима сумного клоуна.

Специфіку такого гумору Белль розкриває при зіставленні Вільгельма Буша і Жана Поля: він вважає національним лихом вибір гумору зловтіхи і хамства, який вважає антилюдським. Такий гумор є спекуляцією «на огидному сміху обивателя, для якого немає нічого, нічого святого і в якого не вистачає навіть розуму помітити, що своїм страшним сміхом він розсміює себе в ніщо. Це – дух непомітності. Довгий час гумор бачили в тому, щоб стягнути з ходуль високе або те, що видавало і брало себе за таке» [7, с. 91]. Йому протиставляється інший гумор: «Якщо гумор ще може мати виправдання в літературі, його людяність полягає лише в тому, щоб зображати височину речей, що відправляються суспільством у відходи» [7, с. 91]. Белль звертається до визначення визначення Жан Поля: «Гумор як високе навпаки знищує не одиничне, а кінцеве, протиставляючи його ідеї. Для нього не існує ані одиничної дурості, ані дурнів, лише дурість і божевільний світ» [7, с. 92]. Для пояснення цієї думки Белль згадує роман «Вище крокви, теслі» Дж. Д. Селінджера і наводить слова героя про

вигаданого ним брата: «Я пам'ятаю ще, як одного разу, коли ми були маленькі, Симор у страшному збудженні підняв мене серед ночі – тільки його жовті піжамні штани світилися в темряві. Він був у своєму стані 'еврика', як це називав мій брат Уолтер; йому треба було будь-що розповісти мені, що, здається, він нарешті абсолютно точно зрозумів, чому Христос сказав, що нікого не можна називати божевільним, – Христос, як обов'язково мав повідомити мене Симор, так сказав тому, що божевільних взагалі немає» [7, с. 92]. Якщо для Жан-Поля значущий кожний, у Буша відбувається, навпаки, знищення одиничної людини. Отже, домінує гумор хамства, зловтіхи, який взагалі відмовляє людині у будь-якій величі. Белль підкреслює, що для нього важливо «вказувати на височину того, що суспільство оголосило покидьками, визнало мотлохом. Тут мені доводиться повернутися до того, що я говорив у своїй першій лекції: суспільство, що заплуталося, естетично і морально заплуталося, не те що змушує нас вважати себе дурнями, але дурить нас; йому бракує величі, тому письменник знаходить великий предмет свого гумору лише у тому, кого оголосило мотлохом, кого відправило у покидьки суспільство; у тому, кому безперервний обстріл, ураганний вогонь реклами нав'язує як зразок 'великий світ'; у тому, хто не належить до цього 'великого суспільства'» [7, с. 92].

Белль затягує у себе і відтінки думки у нього нескінченні, але час зробити деякі висновки, спробувати звести в єдиний лад життя Белля, що включає у себе і творчу спадщину, і феномен совісті. Перше, що вважаю необхідним підкреслити, це виявлення такої засади совісті як свобода, що засвідчує своєю творчістю Белль, і що – і це важливо підкреслити – він визнає і підкреслює, називаючи совість тою єдиною інстанцією, яка виносить рішення щодо слави і почесей [8, с. 640]. Він пов'язує це з своєю професійною діяльністю і як письменник говорить про мову як оплот свободи, нагадуючи про вибухонебезпечну природу слова – «те, що тішить одного, може смертельно поранити іншого» [8, с. 642]. Тобто вважає необхідним співвідносити проговорене з тим, як це може зачепити інших – і це вважаю сутнісним моментом для совісті як етичної інстанції: справа не у каятті з приводу власних провин або нищівному викритті чийось негідних дій, а у утриманні себе від заподіювання шкоди іншому, оберігання його гідності. При тому, що дія совісті опізнається всередині самої людини, але стосується вона не виправдання або звинувачення себе, а відстоювання гідності іншого. Совість може розглядатись мірою присутності у собі самому голосу і прав інших, звідси неприймання Беллем і державної цензури, оскільки заборона книг, газет, журналів засвідчує терор держави [8, с. 642], і конформістського слідування «мові» тих, хто взяв гору. Поруч з тортурами і побоями, шляхом на ешафот він говорить, що «найгіршим способом мені видається той, який як повільна хвороба

опановує мій дух і може змусити мене вимовити або написати фразу, що не витримає випробування у тій інстанції, про яку я вам уже казав: інстанція ця – совість вільного письменника, який винен в оманах і недбалості і буде винен у них і надалі, який у тиші своєї келії, куди він не зможе ввести вас, повинен розібратися у своєму мистецтві, мистецтві писати чорним по білому» [8, с. 644-645]. Слід підкреслити слова «мені», у чому я бачу сутнісний момент інстанції совісті – не говорити від імені іншого, тим більше загалу, і «вільного» – не можна говорити про совість у ситуації суспільного цькування за непогодження з офіційною позицією більшості. Вся творчість Белля захищає право людини жити, і у цьому він лишається послідовним прибічником миру.

Література

1. Белль Г. Більярд о пів на десяту // Белль Генріх. Твори: в 2-х тт. Т. 1. К.: Дніпро, 1989. С. 381-614.
2. Белль Г. Мовчання доктора Мурке // Белль Генріх. Твори: в 2-х тт. Т. 1. К.: Дніпро, 1989. С. 654-674.
3. Бёлль Г. Письма с войны. URL: <https://predanie.ru/book/219755-pisma-s-voyny/>
4. Бёлль Г. Письмо моим сыновьям, или Четыре велосипеда // Бёлль Г. Каждый день умирает частица свободы. М.: Прогресс, 1989. С. 323-342.
5. Белль Г. Поїзд точно за розкладом // Белль Генріх. Твори: в 2-х тт. Т. 1. К.: Дніпро, 1989. С. 39-134.
6. Бёлль Г. У нас в стране // Бёлль Г. Каждый день умирает частица свободы. М.: Прогресс, 1989. С. 29-38.
7. Бёлль Г. Франкфуртские лекции // Бёлль Г. Каждый день умирает частица свободы. М.: Прогресс, 1989. С. 42-96.
8. Бёлль Г. Язык – оплот свободы // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3. М.: Художественная литература, 1996. С. 640-645.
9. Задача гуманиста – не в осмыслении зла. URL: <https://gorky.media/intervyu/zadacha-gumanista-ne-v-osmyslenii-zla/>
10. Затонський Д. «...Я просто-таки не міг вступити до гітлерюгенду». Про Генріха Белля – людину і письменника // Белль Г. Твори в двох томах. Т. 1. К.: Дніпро, 1989. С. 5-38.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

РОЗУМ, ЧЕСТЬ І СОВІСТЬ

Найперше, на що звертають увагу дослідники совісті — це те, що слово совість у більшості європейських мов походить від слова знання. Причому це не індивідуальне знання, а спільне. Українською мовою, можна, мабуть, сказати навіть — суспільне, тобто історичне. А це означає, що воно є одночасно і загальним, і особливим, і навіть індивідуальним. Тобто це знання загального в його конкретній індивідуальній формі. Зрозуміло, що таке знання загального в індивідуальній формі ніколи не може бути повним, і навіть просто більш чи менш чітким. Його всезагальність виражається скоріше у здатності постійно виходити за межі індивідуальності і нескінченно перетворюватися, в тому числі і мається на увазі перетворення істинного знання у хибне і, що найцікавіше, хибного в істинне.

Так само і з совістю. Адже нечиста совість — це теж совість.

І багато в чому історія осягнення цього суспільного факту, (а це в першу чергу саме суспільний, причому цілком історичний факт, адже він має місце далеко не на всіх етапах історії) зводилося до знаходження способів очищення совісті. На цій базі розвинулася ціла індустрія з «очищення совісті». Чого варта, скажімо, торгівля індульгенціями, незадоволення якою в середовищі як широких мас, так і духовенства багато в чому привело до Реформації!

Церква совість чистила, чистила – виходило в результаті тільки фарисейство.

Мораль чистила, чистила – виходило, що від совісті нічого не залишилося, одна толерантність.

Коли совість «очистити» правильно, по-розумному, то сам розум і залишиться, але не як набір правил, не як інструкція про те, як себе вести, щоб досягти успіху, а як знання і розуміння того, як організувати людське життя так, щоб не було потреби в «очищенні совісті». Саме до цього прагнула завжди і античність, і християнство, в тій мірі, в якій воно успадкувало ідеї античності.

Насправді, саме християнство по-справжньому відкрило совість, але воно ж її і «закрило». Якщо бути точним, то совість відкрило не просто християнство, а та лінія в християнстві, яку можна назвати умовно сократичною. Власне, ця лінія повністю пов'язана з відкриттям совісті. Совість фактично і є богом для представників цієї лінії в християнстві. Точно так само, як і Сократа, цю лінію в християнстві постійно переслідували, в першу чергу — церква. І переслідували за те ж саме, за що переслідували Сократа — за спробу шукати бога в собі, тобто в душі,

а не десь зовні, в зовнішніх предметах — статуях, іконах, книжках. Сократів даймоніон одночасно виявляється і богом, за поклоніння якому його і засудили, і зародком того, що потім стане совістю.

Бруно Бауер говорить, що Філон Олександрійський є батьком християнства, а Сенека — дядьком. Це якщо мова йде про духовну історію християнства. І, зауважте, що обидва цих філософи знаходилися під величезним впливом ідей Сократа.

Але була і церковна історія християнства. І «батьками християнства» за цією лінією були ті, хто судив Сократа. Саме такі самі люди потім судили і Ісуса Христа. Вони ж боролися з ересями, здійснювали контрреформацію. Причому, треба сказати, що контрреформація, якщо брати її в широкому сенсі, перемогла — адже насправді змінилися тільки форми надання послуг з очищення совісті - зараз уже дійсно ніхто не торгує індульгенціями - сама ж суть діяльності церкви в цій сфері залишається незмінною, такою, як її описав Гегель у «Лекціях з історії філософії»:

«Як з точки зору культу церкви належить в порядку зовнішнього володіння право роздачі засобів благодаті, так вона здійснює і моральну оцінку дій індивіда, володіє совістю, а так само і віданням взагалі, так що самі внутрішні переживання людини, її совість переходить у чужі руки, до іншої особи, і суб'єкт позбавлений самості до найглибших його глибин».

Але сам факт того, що такі очевидно безсовісні послуги з очищення совісті дуже довгий час користувалися широким попитом, свідчить про те, що совість — це зовсім не химера, не вигадка, а цілком об'єктивний факт, який людина не може ігнорувати. Фактом є також і те, що совість з'являється завжди саме як нечиста совість. «Немає гріха — нема і розкаяння» насправді означає: немає знання про те, що щось є гріхом — немає і потреби у розкаянні.

Тобто суть гріха не у тім, що саме робить людина, а в усвідомленні того, що вона робить не те, що мала б робити. Цей факт зафіксований уже у біблійній легенді про те, що Адам і Єва ходили голими в раю, але не соромилися цього і були безгрішними. Тільки покуштувавши плода із дерева пізнання вони почали соромитися того, чим раніше вони тільки захоплювалися — тобто краси свого тіла.

Але так може здатися, що совість — це саме вигадка. Адже хіба може бути природне потворним? Навіть з точки зору релігії, це означало б, що найкраще із того, що створив Бог, насправді виявляється чимось таким, на що і дивитися сором.

Насправді совість — ніскільки не вигадка, а тільки відображення внутрішньої суперечності загального і індивідуального у його конкретно-історичній формі, а саме — для того періоду, коли розпочинається епоха

відчуження людини. Виходить, що розпочинається воно у найпростішій формі – у формі відчуження від свого власного тіла, яке починає розглядатися не як своє власне тіло, а як зовнішній предмет, а саме потенційний предмет продажу, через що його треба ховати і показувати тільки частково — в першу чергу для того, щоб ще більше розпалити інтерес до нього. Совість на цьому етапі виступає просто як сором.

Точно так як і малі діти, давні греки спочатку анітрохи не соромилися голого людського тіла, а згодом взагалі перетворили його у ідеал, в тому числі, і ідеал світобудови. Не кажучи про те, що людське тіло у них виступає взірцем для мистецтва у всіх його проявах. Правда, треба завжди пам'ятати, що в реальності, а не в мистецтві, греки класичної не соромилися тільки голого чоловічого тіла, а жіноче тіло почали ховати по мірі того, як жінка втрачала характерну для родового суспільства свободу і попадала в повну залежність від чоловіка майже на рівні з рабами.

Але якщо мова йде про совість, то давні греки взагалі не мали в ній потреби, оскільки вони ще не вміли відокремлювати тілесну і духовну красу людини. Калокагатія — це не поєднання тілесної і духовної досконалості — це, навпаки, їх повна нерозчленованість. Характерно, що протилежністю калокагатії Сократ (наприклад, у діалозі «Бенкет») вважає ганебне, соромне, що очевидно свідчить про зв'язок між калокагатією і тим, що пізніше буде виражене у феномені совісті.

Так само як греки не розділяють фізичної і духовної краси людини, вони ще не вміють розділити слово і діло. Тому вони чинять так, як говорять, а говорять так, як думають. І так тривало до тих пір, доки грецька культура розвивалася. Поява софістів, які вчили говорити те, що вигідно, а не те що відповідає істині, стала сигналом, що щось у грецькому житті пішло не так. З іншого боку, поява Сократа, який виступив проти софістів, і не просто словами, а ціною свого власного життя доводить, що індивідуалізм, навіть якщо він груповий, і навіть якщо він виступає від імені суспільства, безсилий перед дійсним всезагальним, якщо воно знаходить своє хоча би більш чи менш адекватне індивідуальне втілення, говорила про те, що грецька культура зуміла виробити щось таке, що виходило далеко за межі самої грецької культури і що очевидно не мірялося мірою не тільки окремої людини (а саме на тому, що окремий індивід, його інтерес, його точка зору, є альфою і омегою, відправною точкою і метою всякого філософствування, наполягали софісти, висуваючи дуже привабливий лозунгом «Людина — міра всіх речей»), але і мірою інтересів полісу в цілому.

Сьогодні ми розуміємо, що грецька культура відкриває не що інше, як об'єктивність ідеального. Але тоді цього не розумів ні Сократ, який тільки відчував цю об'єктивність у звичній на той час містичній формі

даймоніона, «внутрішнього голосу», ні, зрештою, Платон, якого, попри це його нерозуміння, цілком заслужено вважають «батьком філософського ідеалізму», не зважаючи на те, що Ідею, яку він вважає основою всього сущого, він насправді не відкриває, а припускає. Наприклад, у діалозі «Тімей», Платон виводить ідею, чи, інакше, розум, під іменем деміурга. Але ж деміург у Давній Греції — це просто ремісник, зазвичай, публічний ремісник, в тому числі і той, кого б пізніше назвали художником, а в ширшому розумінні «той, що щось робить, створює». Іншими словами, із того, що предмети культури створюють ремісники, деміурги, Платон робить висновок про те, що природні предмети теж створені якимось верховним деміургом. Висновок, прямо скажемо, не дуже переконливий.

Але проблема полягала не в тому, що Сократ чи Платон були недостатньо розумними, а в тому, що і розуміти ще поки що було нічого, оскільки в ті часи ідеальне ще не набуло адекватної форми. Даймоніон, як і деміург - це радше напівміфологічні образи, ніж строго визначенні поняття. Але саме через те, що це ще не строго визначені поняття, а тільки «туманні образи», у цій «первісній туманності» спокійно співіснують у зародковій формі бога (а і даймоніон, і деміург трактуються греками як образи бога) як совість, так і розум, які пізніше, і навіть ще до цього часу нерідко сприймаються як протилежності. Совість відносять до чуттєвого, а розум до раціонального. Таке розрізнення і протиставлення совісті і розуму відбулося через те, що вся ця сократично-платоновська проблематика із грецької перекочує у християнство, в рамках якого відбуваються процеси, протилежні тим, в результаті яких народилася філософія як окрема суспільна форма свідомості. Е.В. Ільєнков у статті «Антична діалектика як форма думки» пише, що народилася вона в «полемічному діалозі з системою релігійно міфологічних поглядів на світ і життя».

Так от, виникнення християнства — можна і варто трактувати і як своєрідний період реакції у розвитку раціонального мислення, зокрема, філософії — релігійний світогляд як би відвойовує у неї втрачені в період античності позиції. Але це зовсім не повернення до тих релігійно-міфологічних поглядів, які філософія в свій час поборолася. Християнство — релігійне і дуже часто навіть міфологічне за формою, але виникло воно уже на базі філософії, а саме тієї самої сократівсько-платонівської традиції мислення, яка і втілила в ідеї бога своє відкриття об'єктивності ідеального. Причому християнство навіть робить крок вперед в розробці ідеї бога — те, що у Сократа і Платона було тільки туманним недиференційованим образом, який поперемінно виявляє себе то як розум (нус), що творить світ, то як совість (даймоніон), що виконує людську індивідуальність, здатну протистояти цьому світу як творче

(божественне) начало, а не розчиняється в ньому нарівні з усіма іншими творіннями, то у християнстві бог знаходить собі цілком адекватну форму — форму, якщо говорити спрощено, «боголюдини». Правда, заплатило християнство за цей крок вперед у розумінні бога втратою цілісності його первинного образу, а часто навіть і відмовою від визнання за богом розумного начала і зведенням його діяльності до примітивного чудотворства. Власне, це не специфіка християнства, точно так само, як розуміння бога як розуму, і як совісті не було монополією християнства, а розроблялося в рамках усіх релігій, які зазнали впливу неоплатонізму взагалі і тої традиції мислення, яку ми називаємо сократичною, зокрема. Мало того, ця сама сократична традиція мислення у християнстві була досить скоро втрачена і повернулася до нього тільки через вплив ісламу і іудаїзму. В першу чергу це стосується якраз розуміння бога як розуму, і як совісті. Перша з них розроблялася активно у ісламі, зокрема Ібн-Рушдом, і саме через його вчення проникла в середньовічну католицьку теологію, а категорія совісті активно починає розроблятися у кабалістиці і саме з неї, в основному через сефардів, потім приходять спочатку у схоластику, а потім і у вчення еретичних і протестантських християнських мислителів.

Що стосується представників схоластики, то попри всі їх спроби зрозуміти, що таке бог, розум і совість, стосовно результатів їх роботи мусимо визнати повну справедливість оцінки, яку дав їм Гегель: «Якими б величними не були предмети їх дослідження, які б не були серед них благородні, глибокодумні, вчені особи, все ж таки в цілому схоластика являє собою варварську філософію розсудку, позбавлену всякого реального змісту... Бо, хоча її матеріалом служить релігія, все ж таки думка отримала таку хитромудру розробку, що ця форма пустопорожнього розсудку крутиться лише в безпідставних поєднаннях категорій». (Гегель. Лекції з історії філософії. Книга третя).

На превеликий жаль, вплив цієї «варварської філософії» на подальший розвиток науки і навіть філософії дуже недооцінений. Представники епохи Просвітництва чомусь вирішили, що відкинувши релігію, вони цим самим позбавилися і від схоластичного способу мислення. Насправді ж, сталося так, що втрачена була тільки «величність» самого предмета розгляду, наслідком чого стало те, що якими б насправді величними не були ті предмети, які попадали в поле зору «постсхоластичної» науки, вона тут же старалася перетворити їх в черговий привід для жонглювання категоріями, а точніше, псевдонауковою (чи псевдофілософською) термінологією з однією-однісінькою метою — зробити ці предмети доступними уявленню, так званому здоровому глузду.

Чи варто дивуватися, що завжди виходило одне і те ж — софістика. Тобто мірилом для найвеличніших предметів — будь то бог, розум чи совість — виявлялася людина, під якою завжди розуміли окремого індивіда, тобто зрештою себе самого. Виходила повна релігійна, етична і розумова сваволя, принцип якої абсолютно точно виражений відомою формулою «Я начальник — ти дурень, ти начальник — я дурень».

Але ми будемо абсолютно несправедливі, якщо не зазначимо, що практично вся історія середніх віків — це історія боротьби проти цього принципу, яка носила неймовірно масовий і вкрай гострий характер. Мова йде про єретичні рухи, які часом охоплювали мільйони людей і зрештою конституювалися в формі протестантизму. Інша річ, що дуже швидко виявилось, що протестантизм може скинути «начальників», але не може усунути сам принцип, оскільки він виявляється за своїм змістом не просто релігійним принципом. Релігійна чи навіть етична у нього була тільки форма. А зміст лежав значно глибше. А це означало, що боротьбу з середньовічною схоластиком в питанні розуміння того, що таке бог, що таке розум, і що таке совість, треба було розпочинати заново. Причому в умовах, коли перша спроба закінчилася не просто поразкою, а чимось значно гіршим — такою перемогою, коли переможці просто перейняли принципи переможених і перетворили їх із принципів панівного класу у справді панівні принципи. Продаж індульгенцій усіх обурював, але коли честь, совість, любов продаються наліво і направо — це називається особистою свободою. Виходить, що обурювала не торгівля прощенням гріхів, а тільки монополія католицької церкви на цю торгівлю. Коли Людовік XIV казав «Держава — це я», це обурювало будь-яку волелюбну людину, але коли державою, як циган сонцем, починають крутити пройдисвіти, котрі знаходяться на службі у місцевих чи транснаціональних олігархів, це називається демократією.

Так от, на нову боротьбу проти старих принципів піднімається Бенедикт Спіноза. Піднімається тому, що його обурювали самі принципи, а не просто те, що хтось ними нечесно користується. Про Спінозу переказують байку, буцім-то квартирний господар, з яким він любив грати в шахи, якось запитав його, чому він радіє не тільки тоді, коли виграє, а і тоді коли програє. На що Спіноза відповів, що його серце республіканця радіє, коли ставлять мат будь-якому королю. З цієї ж причини Спінозу не задовольняв Бог як цар небесний. Бог Спінози — не старозавітний задрісний і жорстокий нероба-цар, а скоріше античний ремісник деміург, що втілює в собі одночасно і нус-розум, і даймоніон-совість, яка не дозволяє чинити щось, що суперечить розуму. Цей бог одночасно і «розчиняється» у природі, завдяки чому вона перетворюється із звичного не тільки для схоластики, але і для сучасної науки, об'єкта на «субстанцію-суб'єкт», і втілюється у будь-якій окремій людині, яка

вирішила жити «по уму і по совісті». Характерно, що свою книгу про Бога Спіноза називає «Етика». Це очевидно свідчить про те, що він добре розумів, що за образом бога криється не тільки розум, але також і совість. Але вкрай цікаво те, що слово «совість» в спінозівській «Етиці» не зустрічається зовсім. Він всю її без залишку зводить до причинності. Але зовсім не до тієї причинності, яку може уявити собі розсудок. Мова зовсім не про найближчі причини, які перетворюють людину у раба обставин, а про ті причини, які тяжіють до першопричини, які не досягаються ні за допомогою органів відчуттів, ні за допомогою дедукції із уже відомих суджень чи складання конструкцій із термінів. Осягаються ці причини, каже Спіноза, через «інтелектуальну любов до бога». Саме так мислить собі Спіноза науку. Відповідно і предметом науки, так само як і предметом етики, на його думку є «спосіб, чи шлях, який веде до свободи».

Тобто, совість не щезає з поля зору Спінози, вона просто перетворюється у добросовісність, тобто сумлінне досягнення природи, на шляху до якого треба вміти подолати будь-які перешкоди.

Найголовнішою такою перешкодою на шляху досягнення бога Спіноза вважав церкву. Нічого оригінального у такому погляді, звичайно, не було. Особливо, після Реформації.

Оригінальність Спінози полягала тільки в тому, що він вважав богопротивною не просто католицьку чи якусь іншу церкву, а церкву як інституцію в цілому. В першу чергу тому, що церква вимагає відмови від особистого — як від тілесного, так і, головним чином, від власної думки. Він вважав, що кожна людина мусить сама, без будь-яких посередників, постати перед богом, єдиним і вичерпним образом якого є нескінченна природа і з'єднатися з ним саме як особистість через уже названу інтелектуальну любов до нього, тобто через пізнання бога у образі природи, а не просто через сліпе поклоніння тому чи іншому створеному людиною образу бога чи бездумну віру в авторитети. Тобто церкву має замінити освіта, яка несе індивіду «благодать» розуму і тим самим і перетворює його у особистість. Звичайно, мова йде не про будь-яку освіту, а про ту, яку Гегель у «Лекціях з історії філософії» пов'язує з античними *studia humaniora*, в яких, як він каже, «людина отримала визнання у своїх інтересах та діяннях». І продовжує:

«Ці інтереси та справи, хоча їх спочатку і протиставляли божественному, насправді самі є божественним, але божественним, що живе в дійсності духу. Та обставина, що люди, взяті такими, як вони є, щось являють собою, надало їм інтересу в очах людей, які як такі собою щось являли».

Коли ми розуміємо, що божественне живе у дійсності у людських інтересах та діяннях, то стає ясно і те, що такого роду освіту у цьому

процесі єднання індивідуальності з богом не може замінити ніщо. В тому числі, виходить, і совість. Бо совість невігласа, тобто неосвіченої (під освіченістю мається на увазі, звичайно, не просто атестат про середню освіту чи диплом, а те, що Вільгельм Гумбольдт називав духом науковості) людини — це демон, страшнішого за якого і придумати важко. Особливо, коли вона при цьому ще і фанатично віруюча, а отже позбавлена будь-яких сумнівів у тому, що все, що приверзеться її варварському розсудку, є не чим іншим, як гласом божим. І треба зауважити, що в цьому сенсі немає ніякої різниці між тими, хто вірує в бога, і тими, хто вірує в науку. А про тих, хто вірує у якусь політичну доктрину, і казати нічого. Немає такого злочину, який би не виправдала совість такого роду людини.

Коли ми маємо справу з тими, хто вірує в науку, беконовська формула «Знання — це сила» перетворюється у трохи іншу «Знання — це страшна руйнівна сила». Причому в таких умовах знання руйнує не тільки екологію чи винаходить дуже ефективні засоби знищення людей, воно руйнує і душу людини. І останнє, що може цьому запобігти — це моралізаторство, тобто апеляція до совісті. Якщо знання — це сила, то моралізаторство — це констатація безсилля. Адже в основі моралізаторства лежить ідея того, що щось «має бути», на противагу тому, що є. З цього приводу дуже добре сказано у Гегеля в «Малій логіці», що ідея «... не настільки безсила, щоб тільки мусити бути, а і насправді бути». Звичайно, що ідея стає матеріальною силою, коли оволодіває масами. Але коли масами оволодіває безсила ідея (ідея того, що щось «має бути», хоча насправді його немає і бути не може), то це значить, що масами оволодіває безсилля.

Добре! Але проблема в тім, що всім цим — перетворенням сили в безсилля, науки в осередок войовничого невігластва, релігії чи моралізаторства в засіб безсовісного обману людей з метою наживи і т.д. і т.п. нікого нині не здивуєш.

Більше цікавить інше — як цього уникнути. Де взяти сили, щоб зберегти розум, честь і совість у умовах, коли «Каїн закликає каятися, а син гріха молитися», коли вчених менше всього цікавить істина, а філософи прямо говорять, що це поняття не має ніякого сенсу і в кожного своя істина, коли той, хто апелює до моралі, совісті, справедливості, патріотизму чи інших благородних почуттів, майже стовідсотково виявляється або шахраєм і пройдисвітом?

Та й взагалі — до чого тут честь, коли навіть розум і совість сьогодні знаходяться під величезною підозрою?

І треба сказати, що честь і справді є поняттям очевидно застарілим. Навіть якщо відволіктися, що як честь, так і совість, і навіть розум сьогодні легко подаються і купуються, погодьтеся, що людину, яка б

намірилася вбити на дуелі когось, хто її ненароком штовхнув у тролейбусі чи недостатньо чемно висловився про когось із родичів, сьогодні ніхто не зрозуміє. Або, скажімо, уявіть собі, що сусіди після першої шлюбної ночі прийшли вимагати вивісити постільну білизну на доказ того, що молода зберегла дівочу честь. Важко уявити? Отож!

Мабуть поняття честі тут просто недоречне, коли ми говоримо про такі серйозні речі, як розум і совість. Скоріше варто говорити про людську гідність. Якщо навіть сьогодні її теж не дуже часто зустрінеш, це зовсім не значить, що потреба в ній уже відпала, як у понятті «лицарської честі» чи то «дівочої честі».

Адже гідне життя — це повний синонім власне людського життя. Це якраз те, що насправді відрізняє людину від тварини. Так, і розум теж відрізняє, але розум сам по собі ще не робить людське життя людським. Адже можна бути дуже розумною «скотинякою» (цей термін призабутого нині політичного діяча в даному випадку дуже доречний).

Якщо ми будемо шукати у давніх греків якийсь аналог поняттю гідності, то мабуть найкраще підійде «арете». Саме арете найкраще характеризувала калокагатію як ідеал людини. Причому, це був цілком практичний ідеал — до нього мав прагнути кожен. Інша річ, що кожен — це тільки кожен вільний грек. Адже раби — не люди.

Якщо ми повернемося до християнства, то і там ми побачимо свій ідеал людини — це, безперечно, Ісус Христос. І цей ідеал, зауважте, має зовсім протилежну «цільову групу». Християнство недаремно називали релігією рабів і вільновідпущеників.

Який же із цих ідеалів є істинно людським ідеалом — ідеал фізично і духовної сили, свободи і боротьби чи ідеал смирення перед «божим промыслом», тобто необхідністю?

Спіноза пропонує синтез цих протилежних моментів, визначаючи свободу як пізнану необхідність, яка означає не що інше як ту саму інтелектуальну любов до Бога, тобто нескінченний процес пізнання природи, включаючи і пізнання духу як атрибута природи. Тут, як і у всякій іншій любові, не добереш, де рабство, а де свобода, адже ці моменти просто щезають у самому процесі любові, який зазвичай іменується щастям.

І до цього, власне, майже нічого додати.

Хіба що тільки те, що людське життя може бути визнане гідним тільки тоді, коли будуть забезпечені умови для гідного життя — тобто для життя «по уму і по совісті» абсолютно всім людям, а не просто «обраним».

Оскільки в останньому випадку ми будемо мати справу просто з черговою формою «негідництва», незалежно від того, за якою ознакою хтось себе вважає «обраним» — за релігійною, національною, за рівнем

освіченості, культурності в цілому чи просто за наявністю паспорта однієї з «обраних» країн.

Валентина Дротенко (Дрогобич)

ПАРАДОКСИ СОВІСТІ

Базові теоретичні засади гуманізму, людяності та інших універсальних культурних упорядкованих як система взаємозв'язків категорій мислення, художньо-естетичних ідеалів та морально-етичних цінностей.

Аналіз філософії моралі (етичних учень, теорій, поглядів) в історії філософії дає можливість конкретизувати змістовну різноманітність терміну «совість» з погляду мінливості соціокультурних уявлень про добро і зло, обов'язок і справедливість, про свободу, культуру і цивілізацію.

Так, на думку Аристотеля, все може бути і так, й інакше; одне міститься у самому предметі, інше ж – у нас самих. Етика й політика в системі Аристотеля утворюють цілісну «філософію про людське», предметом якої є практична діяльність і поведінка: «Етична краса продовжує сяяти всякий раз, коли людина легко зносить численні і великі нещастя – і не від нечутливості, а по властивому їй благородству і величчю душі» [1, с. 89]. Згідно з етичними учнями Аристотеля, сенс життя у добродійності, у здійсненні вимог розуму на шляху до блага. Тому головною категорією етики Античності є *справедливість*. Категорія совісті відсутня. Натомість Аристотель зазначає, що істинно чеснотлива і розсудлива людина вміло переносить всю мінливість долі і завжди здійснює найпрекрасніші з можливих у цьому випадку вчинків. «Але на осуд заслуговує не той, хто ледь відійде від досконалості, у бік більшого чи меншого, а той, хто відходить далеко, бо таке не залишається непоміченим. Не легко дати визначення тому, до якої межі і до якого ступеню [порушення міри] заслуговує на осуд, і це стосується всього, що належить до того, що почуттєво сприймається; а все це – окремі випадки, і судять про них, керуючись почуттями» [там само]. Умовно *сором* міг би бути критерієм порядності: адже якщо порядна людина здійснила ганебний вчинок, вона буде цього соромитися, але до добродійності це не має відношення. Втім «про сором не личить говорити як про певну добродійність, тому що він більше нагадує пристрасть, ніж склад [душі].

Принаймні, його визначають як свого роду страх неслави і він доходить майже до такої сили, як страх перед жахливим» [1, с. 185]. Отже, виникає питання визначення *логіки совісті* і *логіки сорому*.

Гегель у трактаті «Основи філософії права» [3] розглядає добро як нескінченну для себе суцю суб'єктивність, а совість як внутрішнє визначення добра. У «Філософії духа» окреслює випадковість того, як узгоджується зовнішня об'єктивність із суб'єктивними цілями: чи реалізується у ній добро і чи знищується у ній зло; чи знаходить у ній суб'єкт своє благо, чи щасливий у ній добрий суб'єкт і чи робиться нещасним злий [2, с. 338].

Чи існує можливість здійснитися суттєвому? Совість – воля добра. Визначеність волі існує частково як розум волі, як дещо моральне, частково як наявне буття, що виявляється у подіях і відносинах. Принцип моральної совісті – вільний дух, який знає себе у своїй розумності та істині [2, с. 381].

У «Феноменології духа» [4] Гегель розлого аналізує проблему совісті з погляду моральності істинного духу, якому властива достовірність себе самого. Вихідна ідея в контексті роздумів: дійсність існує тільки як знання. Те, чого свідомість не знає, не може бути для неї силою (отже, знання – це сила). Свідомість знає свою свободу, і саме це знання власної свободи є метою та єдиним її змістом. Відповідно гіпотезою є: моральна свідомість дійсна і діяльна у своїй дійсності і діяльності щодо виконання обов'язку.

Для самосвідомості *обов'язок* – абсолютна сутність, тому *обов'язок* не може набувати відчуженої форми. Разом з цим як умова для індивідуальної моральної самосвідомості існує *свобода і випадковість* вчиняти *вчинок*, або ні. Індивідуальне переконання і знання забезпечують гармонію моральності, зумовлюють мету і перетворення її на дійсність так, щоб виконаний *обов'язок* був моральним *вчинком* і реалізацією індивідуальності.

Гармонія моральності – це необхідно суще, що виражає необхідність буття. Для свідомості її чуттєвість у формах виявлення волі, спонукань та уподобань має власну мету. *Конфлікт розуму і чуттєвості* розв'язується внаслідок самоусвідомлення дійсності моральності. Отже, *гармонія моральності і свободи* – мета всезагальна; *гармонія моральності і чуттєвої волі* – мета самосвідомості; їх поєднання забезпечує здійснення дійсних *вчинків*. Моральна свідомість сама свідомо створює свій предмет, виявляє предметну сутність, відповідно усвідомлює себе як діяльність по створенню себе, і тим самим усвідомлює внутрішнє протиріччя морального світогляду.

Вчинок для свідомості – це наявність єдності мети і дійсності. Свідомість у вчинку перетворює себе на дійсність моральної мети, що містить таку форму дійсності, якій властиві насолода і щастя.

Постулат гармонії між *моральністю і дійсністю* свідчить про те, що коли здійснення моральних вчинків є абсолютною метою, то абсолютна мета полягає у тому, щоб моральних вчинків не було зовсім. Отже, для свідомості моральність і дійсність не перебувають у гармонії, оскільки гармонія полягає в одиничному вчинку. Постулат гармонії між метою і дійсністю робить гармонію недійсною.

Моральна самосвідомість ставить мету як незалежну від уподобань і спонукань так, щоб ця мета знищила мету чуттєвості і призвела до відповідності розумові. Самоусвідомлена чуттєвість – модус свідомості для перетворення її на дійсність. Вчинок – це гармонія між спонуканням і моральністю.

Логіку обов'язку і вчинку Гегель розкриває з позиції антиномії морального світогляду: *моральна свідомість існує ∨ моральна свідомість не існує*. Отже, значимість обов'язку знаходиться *по ту сторону* свідомості і, навпаки: не-моральне вважається моральним.

Совість – свобода самості у собі самій. Самість свободи – достовірно знаючий себе дух як абсолютну істину і буття. Його цілісність та істинність – істина моральності, що володіє *значимістю* єдності одиничного і всезагального та *визнанням* всезагальності волі і знання.

Совість – дійсність обов'язку. Вчинок – безпосередня конкретна моральна форма, модус розв'язання протиріччя *обов'язку* як мети і *дійсності* як чуттєвості.

Здійснення вчинків – форма волі, перетворення випадку на *діяльну* дійсність, простого *предметного* знання на модус знання про *дійсність*, спосіб творення свідомості. Тобто, совість – це здійснення моральних вчинків, у які перейшла свідомість моральності. Совісті не притаманна невпевненість свідомості, оскільки я вчиняю морально тоді, коли усвідомлюю, що виконую певний обов'язок, коли усвідомлюю дещо «інше» дійсності – певну мету.

Отже, совість – це узгоджене з обов'язком здійснення вчинку, яке знає й здійснює конкретну гідну справу. Совість – це стихія, в якій *дія* має стійке існування й дійсність, визнання з боку інших. Суттєва *дійсність* совісті – самість, тобто наявне буття, що усвідомлює себе. *Дієвість* совісті – це переведення власного одичного змісту у предметну стихію, де змістом є всезагальне й визнане, що й робить вчинок дійсністю.

Філософська традиція від Спінози до Гегеля щодо свободи і необхідності етичну проблему *свободи волі* розуміє як здатність осмислити власну дієвість відповідно до всезагальної необхідності.

Розуміння власного обов'язку наближає індивіда до поняття свободи як умови його виконання. Отже, свобода волі спрямована на встановлення *відповідальності* за вибір певної позиції, за прийняття рішення.

Слід зазначити, що подальший хід філософської думки стосовно парадоксів совісті розгортається переважно саме довкола проблеми *свободи волі* як здатності людини бути вільною від насильства власної волі, але адекватно обирати цінності, формуючи власне дієве «Я». Проблема свободи волі не торкається можливості реалізації самої дії суб'єкта на підставі наявного волевиявлення; йдеться лише про внутрішні підстави цього волевиявлення. Здебільшого совість осмислюється як «вибір себе», як «неспокій», що зумовлює суб'єктність індивіда.

З позицій світоглядних цінностей буття людини виникає поняття *свободи совісті* як правової категорії щодо визначеності людського буття, яка відображає здатність незалежного суб'єкта за велінням власної совісті до вільного самовизначення в духовній (релігійній) сфері.

С. К'єркегор характеризує свободу вибору на рівні естетичному як ситуативну реакцію індивіда; на етичному рівні як страх і тремтіння; на релігійному – як теологічне зречення етичного. Ф. Ніцше пропонує «переоцінку цінностей» та удосконалення людини на підставі здатності самозречення, самотворення і сприйняття трагічності буття. Ж.-П. Сартр вважає, що людина засуджена до свободи, а совість – це екзистенційна форма відповідальності «Я» за творчість, осмислення і визначення світу. З. Фрейд аналізує конфлікт підсвідомості і табу як прояв «Над-Я» і зосереджується на (1) психологічному поясненні психопатичних розладів особистості, а також на (2) етико-теоретичному осмисленні асоціальної поведінки як у свідомих так і несвідомих формах. А. Швейцер, на зразок ідей А. Шопенгауера, вважає, що подолання страждань можливе через вільне й усвідомлене волевиявлення особистості; етика є критерієм культури, а носієм етичних цінностей – індивід: «чиста совість є винахід диявола», отже, совість виявляється зайвим поняттям?

Совість – співчуття іншому через себе (емпатія): особливий досвід відчування почуттів іншої людини, співвідчуття, співпереживання, зумовлена *єдністю когнітивного та емоційного* аспектів пізнання й творчості, що передбачає уміння моделювати певну комунікативну соціокультурну стратегію. Чи можливо совісті навчити? Чи потрібно вчитися соромитися самого себе? Здебільшого вважають, що сором – це негативна і хвороблива емоція, що руйнує зв'язок людини з соціумом. Разом з тим сором як емоція схвалюється соціумом, оскільки людині стає соромно, коли її вчинки виходять за рамки загальноприйнятих правил. Як специфічна форма сорому зміст концепту «совість» визначається

індивідуально, але у контексті культурно-історичної мінливості.

У процесі породження сорому у людини точкою відліку можна вважати страх. Згадаємо «Страх і тремтіння» С. К'еркегора [6]. Логіку поняття «страх» К'еркегор окреслює так: об'єктивний та суб'єктивний страх (страх перебуває всередині сорому і породжується ним), страх бездуховності, страх і ніщо (як діалектичне визначення долі і провини), страх перед злом (мужність відмовитися від страху без страху), страх перед добром (демонічне як несвобода).

Модерн з позицій критики антропоцентризму в етиці на основі «евристики страху» (Г. Йонас. Принцип відповідальності. Спроба етики технічної цивілізації) пропонує усвідомити сутність обмежень людської активності. Г. Йонас зауважує [5], що людині простіше дізнатися, що є зло, оскільки щодо нього менше розбіжностей у думках. Моральна філософія має усвідомити наші страхи раніше, ніж наші бажання, щоб встановити, що ми справді цінуємо. Автор підкреслює евристичну здатність страху: оцінюючи можливі наслідки будь-якої дії, слід брати до уваги не так ті блага, до яких він може призвести, як те зло, яке він може спричинити. Страх має застерегти людство від необачних кроків та орієнтувати насамперед на негативні прогнози можливих наслідків наших дій.

Етична стратегія стосовно страху була укладена Аристотелем і через стоїків транслиувалася аж до Канта. Роль страху була суто негативна: страх це те, з чим слід боротися, те, що заважає тверезо мислити і тверезо оцінювати ситуацію. Г. Йонас, зберігаючи негативну роль страху, надає їй іншого змісту: страх дозволяє відсікати все те, що здатне загрожувати самозбереженню людства. Продовжуючи традицію екзистенційного тлумачення страху, що йде від К'еркегора і Гайдегера, Йонас запроваджує новий вид страху: екзистенційний страх перед ніщо, що є джерелом здатності буття людини до можливої свободи, разом з тим страх перед чимось конкретним. Логіка страху промовляє: смерть – ніщо, страх, перед яким по-справжньому усвідомлюється цінність життя. З позиції логіки страху, смерть – це те, що можна запобігти.

Висновок. У сфері моралі як форми суспільної свідомості категорія «совість» обіймає певний історико-культурний контекст та філософський зміст, що відображений логічною послідовністю взаємозв'язків таких понять як Добро і Зло, Обов'язок і Совість, Свобода та Відповідальність, Честь і Гідність, Сенс життя, Любов, Щастя, що концептуально визначають Совість як Свободу, засновану на пізнанні протиріччя Необхідності й Випадковості, Можливості та Дійсності та інших атрибутів суспільної діяльності.

У сфері моральної самосвідомості індивіда совість виявляє себе як емоційне чуттєве начало, як така чуттєвість індивіда, якій властиві

самоконтроль, самооцінка, критичний перегляд суб'єктивних уподобань і спонукань. Як спосіб ситуативної особистісної індивідуалізації загальних моральних принципів совість постає як *свобода волі і добросовісна свідомість*. Саме тут (1) відбувається набуття або втрата індивідом відчуття добра і зла, обов'язку та відповідальності, честі й гідності та (2) здійснюється пошук сенсу життя, повноти почуттів, глибокого задоволення й радості.

Література

1. Аристотель. Нікомахова етика / Переклав з давньогрецької Віктор Ставнюк. К.: «Аквілон-Плюс», 2002. 480 с.
http://am.history.univ.kiev.ua/Nikomakhova_etyka.pdf
2. Гегель Г,В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3: Философия духа. Р.2. Объективный дух. С. 236-381.
<https://www.goodreads.com/book/show/21878569-3>
3. Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. — К.: Юніверс, 2000. — 336 с. С.103-143.
https://hromadalib.files.wordpress.com/2015/12/hegel_2000_grundlinie_n.pdf
4. Гегель, Г. В. Ф. Феноменологія духу / 3 нім. пер. П. Тарашук; Наук ред. пер. Ю. Кушаков. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с. С. 301-460.
http://aps-m.org/wp-content/uploads/2017/03/Fenomenologia_Dukhu-1.pdf
5. Jonas, Hans. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. 2003. <https://www.amazon.com/Prinzip-Verantwortung-Versuch-technologische-Zivilisation/dp/3518399926>
6. Кьекегор, Серен. Страх и трепет / пер. с дат. М.: Республика, 1993. 383с.

Наталія Годзь (Харків)

СУМЛІННЯ ЧИ СОВІСТЬ? ДО ПИТАНЬ ТЛУМАЧЕННЯ СЕНСУ ТА ЗМІСТУ ПОНЯТЬ

Науковий дискурс, як простір в якому ми з вами працюємо, має окрім традиційних площин та методів їх дослідження й такі елементи, які за

ознаками є цілком науковими, але за предметом дослідження все-таки ще продовжують створювати той світлий і, сподіваємося, все такий же невичерпний обсяг незвичного та яскравого ракурсу дослідження та бачення реальності природнього та духовного буття, дослідження, які, дякувати Богу, ще не формалізовано у традиційних схоластичних методах аналізу та опису. Взагалі, наука, на нашу думку, має право продовжувати вивчати оточуючий природній світ, як і духовний простір не лише з позицій корисності, але й виходячи з позицій насолоди мистецтвом аналізу та розгляду і вивчення заради етичного та естетичного задоволення інтелектуально-дієвої потреби людини. Дивування та здивування поряд з можливостями совісті, як критичного вищого стандарту, який повсякчасно дає можливість оцінювати власну поведінку та поведінку інших ніколи не дозволить науковцям схибити та підмінити результати та матеріали будь-якого дослідження та експерименту: будь-то емпіричного або логічно-раціонального, тощо.

Дуже добре, що є такі моменти, коли науковець насолоджується самою тематикою дослідження, яка йому запропонована до розгляду. От саме такою насолодою і став цей простір, в якому ми зараз пишемо (до речі під час війни) філософськи розмисли стосовно розуміння феномену совісті (сумління). Тематика начебто стосується етичних питань, але ні, простір дослідження впевнено нас виведе далеко-далеко за простір лише етичних питань у семантику, семіотику, філософську антропологію та етнологію... Яке щастя і дяка всім, хто створив цю відповідну тематичну площину наукового дослідження та спілкування.

З чого розпочати? Конференції мають можливість іншим чином створити діалог науковців – тут ширше місце для дискусій і тут все ще є місце для творчості, для мистецтва створення певного наративу... З одного боку це стандартний науковий простір для доповідей різного масштабу та скерованості відповідно до предмету дослідження та обговорення, обмін досвідом та інформацією. З іншого боку – це майданчик для не просто інтелектуальної, а інтелектуально-мистецької творчості, насолоди від комунікації та презентації Знання як такого. От саме тому, у звичайному просторі найбільш яскравим та приємним для науковця постає той момент, коли раптово під час аналізу та дослідження незвичне постає у досі начебто звичному та буденному. Тобто раптово та яскраво ми бачимо новий шлях розмислів та їх можливостей до створення нових знань. Під час підготовки та пошуку теми, яку б цікаво було запропонувати колегам на конференції під час виступу (це, до речі, один з самих складних моментів початку наукового пошуку та відповідної праці), раптово увагу вдалося звернути на той факт, який на разі особисто не фіксувався, бо потреби в цьому не поставало, що «Совість» в нашій мові існує через два простори: простір слова «Совість» та простір слова «Сумління» і от тут, почалося саме цікаве, бо мова не зважаючи на її спільні механізми дії та збережені в ній поняття, метафори, тощо для її

носіїв ніколи не буває однаково транскрибованою для нас з вами. Мовний простір повсякчасно насичується з оточуючого середовища, підсилюється архаїчними та модерновими впливами. Мову вчать усе життя і втрачають також (от про це особливо слід не забувати) протягом не тільки декількох поколінь, але й за досить невеликий проміжок навіть власного життя в силу надзвичайно різних обставин. Коли навіть і індивіда неможливо у цьому винити у повному обсязі, бо дещо не залежить і від нього. Методи дослідження лінгвокультурних концептів, їх наповненість, площина дії, механізми впливу потребують від науковців великої майстерності у порівняльно-зіставляльного аналізу та знання, або взаємодії, спеціалістів різних галузей та величезного знання наукового та обробки й зберігання величезного за обсягом емпіричного фактажу. Мабуть, причини та ознаки використання пріоритету слова «сумління» перед словом «совість» у повсякденній мові реципієнтів також має право до дослідження, але зараз ми з вами міркуємо про інше – це подібні і разом з тим досить різні за наповненням та можливостями поняття. Взагалі цікаво, що в українській мові є багато відмінних понять, які подаються за допомогою декількох різних слів (ті ж «кохання» та «любов», наприклад).

Отже, раптово стало цікаво яким чином концепт «совість» та «сумління» поєднані і відмінні поміж собою, бо у просторах індивідуальної або спільної свідомості та просторах мови марно у різних народів той самий феномен може існувати у декількох формах. Кожне слово, таким чином, барвисто висвітлює закодоване у ньому поняття та створює національне бачення світу та людини. Знову повторимося, що ті концепти любові та кохання за можливостями і подібні, і відмінні водночас... Один народ на все про все створює та користується одним словом, у когось їх два, у когось і чотирьох замало (от як перекладати платонічне? – це платонічне кохання, чи платонічна любов?). Пригадалося, що у корейців, здається, червоному кольору відповідні декілька десятків слів, а у в'єтнамців, наприклад, після певного часу, на людей похилого віку вже не кажуть «старий» та «стара» (відповідно гендерна належність «він» та «вона») а просто використовують одне слово для обох статей, досить віддалений, мабуть, аналог якого у нас можна підібрати як «літня людина». Отже, така галузь знань, як етнічна лінгвокультурологія має нагоду знайти дотичні місця у дослідженні світової або національної культури як на суспільному, так і індивідуальних рівнях на прикладі окремих особистостей, або і на прикладі їх та нашої особливості у мовленні та міркуванні, уявленні.

Слово «Сумління», як ми маємо нагоду побачити у тому ж дослідженні першодруків у В.П. Боднар, наприклад того ж «Трактату про діалог розуму та сумління» Матвія Краківського [1] у поданому випадку, мабуть, створює специфічне тлумачення як більш вагомої перед совістю ознаки. Якщо розглядати совість як властивість, то це насамперед певний механізм за яким

індивід має нагоду критично оцінювати себе у порівнянні з еталоном і, відповідно бачити власну недосконалість та саме таким чином вмотивовувати себе до руху до ідеальної поведінки, як у свій час зазначив Р.Г. Апресян, бо дійсно совість та сумління це самоконтроль індивідуальної свідомості відповідності до стандартів «правильного» та загальнолюдського.

Совість емоційно переживається людиною, сумління, мабуть, утримує у собі ще механізм більшого та поглибленого власного шляху до досконалості, це настанова до дії, дія. Пригадуючи такі феномени як Цінність і Благо (аксіологія та агатологія) ми можемо також сказати, що совість незалежна від мотивації корисності і є цінністю сама по собі. Совість автономна і означає відповідальність людини та певну її сором'язливість. Р.Г. Апресян згадував у свій час, що релігійний аспект совісті багато значить у християнстві через розуміння одкровення Христа і совість тоді розуміється як показних моральнісного обов'язку перед Богом. У практичному ж житті совість (а більше – сумління) пов'язано з відповідальністю та обов'язком. Таким чином знов-таки повертаючись до особливостей української мови та лінгвокультурологічного аспекту при аналізі «совісті» та «сумління» ми бачимо нагоду дослідити досі важливі проблеми як загального формування мовної особистості як носія культурної інформації, так і особливості цих механізмів у сьогоденні, коли людина залишається здебільшого сам на сам з власним «я» та сумлінням / совістю у сучасному світі усамітнення через війну та епідемію, які досить часто дистанціюють людей від їх звичного оточення. Аналізуючи специфіку сприйняття, та відповідно, дії механізмів реалізації лінгвокультурологічних принципів у означених вище двох концептах ми у першу чергу робимо крок до саморозуміння та самоаналізу власної психології.

Совість, повторимося це у першу чергу властивість людини до критичної самооцінки, але у культурах поряд з нею антитезою присутня Безсовісність... Сумління ж не лише совість, а й певне «старання», намагання діяти у певній векторній площині антитезою до нього буде просто констатація «не сумлінної» людини, несумлінної певної дії, тощо, тобто недосконалої, байдужого, невідповідального або риси характеру. Чому ж тоді саме «сумління» краще й частіше пишеться й зустрічається у релігійних текстах, як ми бачимо це через аналізи проведені у працях В.І. Кононенко [8], Н.П. Бондар [1], Л.М. Довгої [7]? До речі, Л.М. Довга також пропонувала проводити аналіз через вивчення опозицій теза – антитеза. Але Совість і Безсовісність стали не просто метафорами, але й певними образами, може тому Совість має «родові ознаки» (як, до речі, і Безсовісність) а от сумління – воно ж бо середнього роду. Л. Тарнашинська [9] також навіть у класичній літературі знаходить місце для аналізу питання розуміння дії феномену совісті. При дослідженні культурних стереотипів описуючи їх механізми дії, структуру та градації ми також торкалися питання мовних, мовно-гендерних

етнічних культурних стереотипів [2], [3], [4], [5], [6] а також питання етноспецифічного розуміння і совісті, та от чомусь її «роздвоєння» та існування і через інший варіант, а саме «сумління» чомусь пройшов тоді повз наш розгляд. Совість має парний антагоністичний конструкт, як ми вже писали, та от з сумлінням, думається так просто не вийде – опозиція сумлінний-несумлінний це просто констатація певного факту, певної відсутності властивості, незавершеності чи недосконалості... З антагоністом Совісті, а саме Безсовістості так не вийде. Це ще окрема самостійна величина з власним міфологічним простором. Порівняти можна з казковими образами тих же антагоністів «Правда»-«Кривда»: також абсолютно самостійні і наповнені власними нарративами поняття, які, хоча і співіснують в одному дискурсі, але не обов'язково як просто констатація протилежності. До речі, вдалося знайти досить ґрунтовну та цікаву дипломну роботу Індре Станеліте, з порівняльного мовознавства, та той час студентки, а саме: «Поняття совість в литовській та англійській мовах» з досить цікавим порівняльним аналізом та відповідно стимулюючими до подальшої наукової праці висновками [10]. І. Станеліте у висновках написала, що практична частина у її роботі була розроблена саме для концептуального аналізу метафор за напрямками походження власне концептуальних метафор: совість-людина, совість-тварина, совість-річ, совість-явище, совість-рослина. Нею було проведено лексикографічні та концептуальні визначення совісті у відповідність до метафор англійської та литовських мов і проведено аналіз комунікативного значення метафор совісті, власне досліді дозволили їй зробити висновки, що можна зробити висновки, що вираження концепту «совість» є значно продуктивнішим її рідною литовською, ніж англійською. І. Станеліте пише, що поняття «совість» у литовців займає більш значне місце і є більш культурно специфічним порівняно з її відповідним аналогом в англійській мові [10]. Що для нас також є цікавим мотиватором до продовження низки нових досліджень та розмислів.

Наприкінці нашого невеличкого екскурсу до дослідження ще раз додамо, що мову людина вчить все своє життя і не лише у комунікативному просторі спілкування, а і у саморефлексії та діалогах з текстами и у діалогах наодинці з своєю свідомістю (і, до речі, з власними сумлінням та совістю). Тому нічого не може бути дивним, що у різні часи, наше розуміння та саморозуміння через мову може давати різні результати та рефлексії.

Література

1. Бондар Н.П. Першодруки Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського / Н.П. Бондар // Бібл. вісн. – 1999. – № 1. – С. 23-29.

2. Годзь Н.Б. Значення української народної казки у формуванні світогляду та освіти дитини / Н.Б. Годзь // Науковий вісник. Серія : Філософія. – Вип. 5. № 11. – Харків, 2000. – С. 47-50.
3. Годзь Н.Б. Бытовое поведение и стереотипы в украинских народных сказках как один из компонентов, отображающих менталитет народа / Н.Б. Годзь // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: Актуальні проблеми сучасної науки в дослідженнях молодих вчених м. Харкова. – № 506, Ч. 1. – Харків : 2001. С. 51-59.
4. Годзь Н.Б. Функція мовних стереотипів у казці з погляду нарративної семантики / Н.Б. Годзь // Науковий вісник. Серія : «Філософія» вип. 14. – Харків: «ОВС» 2003. – 95 с., С. 45 – 51.
5. Годзь Н.Б. Культурні стереотипи в українській народній казці : текст. дис. канд.. філос.. наук : 09.00.04 філософська антропологія, філософія культури / Н.Б. Годзь. – Харків : Харківський Національний університет ім. В.Н. Каразіна, 2003. – 199 с.
6. Годзь Н.Б. Екологія совісті / Н.Б. Годзь // Ідея соціальної справедливості в контексті сучасних цивілізаційно-культурних змін: матеріали Меморіальних читань, присвячених 90-річчю від дня народження першого завідувача кафедри філософії і політології ХНДАДУ Володимира Петровича Шерстнюка, 20 листопада 2008 р. – Харків: Видавництво ХНАДУ, 2008, С. 61–62.
7. Довга Л.М. Система цінностей в українській культурі другої половини XVII століття (на матеріалі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля) : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 26.00.01 / Л.М. Довга; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 2013. – 31 с.
8. Кононенко В.І. Мова у контексті культури / В.І. Кононенко; Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. – Київ; Івано-Франківськ : Плай, 2008. - 389 с. - Бібліогр.: с. 366-381. – укр.
9. Тарнашинська Л. Філософія війни і миру: антропоцентрична дихотомія любові/ненависті як мотивація героїзму (за «Листами до німецького друга» Альбера Камю) / Л. Тарнашинська // Слово і Час. – 2019. – № 4. – С. 3-14. – Бібліогр.: 8 назв. - укр.
10. Stanelytė Indrė Studijų programos Gretinamoji kalbotyra II kurso studentė SAŽINĖS KONCEPTAS LIETUVIŲ IR ANGLŲ KALBOSE / Indrė Stanelytė Šiauliai, 2015, Šiauliai, 55 p. Електронний ресурс: Режим доступу <https://talpykla.elaba.lt/elaba-fedora/objects/elaba:8646574/datastreams/MAIN/content>

СОВІСТЬ ТА СВОБОДА ВИБОРУ В БУТТІ ОСОБИСТОСТІ

Буття кожної людини є унікальним та неповторним. Існує народний вислів: «Життя прожити – не поле перейти». І унікальність життя полягає в тому, що життя людини – це своєрідний шлях, на якому є безліч перехресть та ситуацій вибору.

В філософській повісті «Перехрестя» В. Чепового та Г. Ясної [5] вдало показується на прикладі головного героя, що життя – це зміна доленосних перехресть, на яких людина робить свій вибір та які наслідки мають ці вибори на подальшу долю людини. В результаті вибору головного героя на життєвих перехрестях у минулому залишилися любов, дружба, а натомість з'явилися зрада, самотність. Авторам повісті вдалося описати на прикладі життя головного героя його доленосні перехрестя, розуміння героєм їх наслідків та показати як могло би скластися життя героя при здійсненні інших виборів на цих перехрестях життя.

Важливою складовою буття людини є міжособистісні ситуації, в яких людина час від часу опиняється та в яких вона може реалізувати свободу вибору щодо вектору їх вирішення. Людина наділена здатністю відчувати «як треба», відчувати вірність вибору. І таким внутрішнім індикатором в ситуації вибору, в оцінці власних вчинків у людини є совість.

В науковій літературі поширеними є розгляд совісті як феномену індивідуальної свідомості. Як відомо, етимологія поняття «совість» пов'язана у слов'янських та багатьох європейських мовах зі значенням «спільне знання», «свідомість» [1, с. 591]. Отже совість – це своєрідний контакт людини з «вістю» (знанням про добро, про те як треба вчиняти з позиції добра та про те як не треба). Совість – це соціально обумовлений феномен, бо під «спільним знанням» маються на увазі моральні знання, які прийняті у суспільстві.

В міркуваннях філософів щодо ролі совісті в бутті людини здавна відзначаються як негативні, так й позитивні аспекти. Коли про совість говорять в негативному аспекті, то акцент робиться, перш за все, на стані переживань особистості, пов'язаних із совістю (наприклад, «муки» совісті). В цьому сенсі совість тлумачиться як негативний моральний феномен: як якийсь «тягар» душі, джерело страждань людини. Негативний характер совісті обумовлений ситуацією вибору вчинків, які були здійснені людиною не по совісті. Певна ситуація вже відбулася (наприклад, багато років тому) і внутрішня відповідь щодо того як потрібно було вчинити є, вона людиною усвідомлена, але досі присутне

переживання тієї ситуації («угризіння» совісті), бо оцінка цього вчинку залишилася не схвальною з боку самої людини, її совістю і з'явилося відчуття провини. Так в повісті «Перехрестя» головний герой, зіткнувшись з невиліковною хворобою та відчуваючи, що він на межі між життям та смертю, згадує, аналізує й осмислює перехрестя власного життя та розуміє, що він завжди «трощив, тиснув, ламав, зраджував і відкидав...» [5, с. 97]. «Дивись, дивися, – прорвався внутрішній голос, – ось вони, твої перехрестя...» [там само, с. 97]. І далі: «Згадай, скільки разів ти не хотів його чути! <... > Скільки ще втрат буде спливати з минулого внаслідок його грубих помилок на Перехрестях? Скільки ще людей – близьких та випадкових – він зачепив мимоходом? А як? Про це знає лише його Янгол-Охоронець та Совість...» [5, с. 183, с. 196].

Якщо поглянути на феномен совісті з іншого боку, а саме в позитивному значенні цього морального феномену, то совість як внутрішній голос людини може бути розглянута в якості своєрідного внутрішнього «помічника» людини, «орієнтиру» в її існуванні. Совість в ситуації вибору може дати своєрідний сигнал щодо того, що людиною планується бути здійснено, як несхвальне для можливості змінити вчинок та жити по совісті. Отже, совість в позитивному сенсі – це важливий орієнтир для людини як жити у злагоді з собою, як зберігати стан душевного спокою, як жити усвідомлено, з відчуттям внутрішньої схвальності власних здійснених вчинків та таким чином реалізовувати особливе за якістю існування. Усвідомлення власного існування та слідування голосу совісті здатне привносити в буття людини особливу його якість. Стосовно якості існування, то це питання справжнього та несправжнього існування.

Осмислення справжнього та несправжнього існування людини, а також «екзистенційно-онтологічні засади совісті» представлені М. Гайдеггером в роботі «Буття та час» [4]. За М. Гайдеггером совість проявляє себе у «способі присутності бути» [там само, с. 302-339]. Філософ розглядає «закликаючий характер совісті» і «совість як заклик турботи». Закликаючий характер совісті розуміється як те, що совість завжди утримує людину в ситуації вибору: «...заклик, в якості якого ми характеризуємо совість, є закликання людино-самості в її самості; як це закликання він закликає самість до її здатності бути...» [4, с. 308]. Заклик, за М. Гайдеггером, – це спонукання до буття людини стати справжнім. «У цьому феномені, однак, лежить те шукане екзистентне обрання вибору бути самим собою, яке ми, відповідно до його екзистенційної структури, називаємо рішучістю» [там само, с. 305].

М. Гайдеггер пише, що «совість виявляє себе як заклик турботи» [4, с. 140]. Заклик пробуджує слухання. Почути заклик та прислухатися до нього – це є завданням для людини. «Розуміння виклику розкривається

як воля мати совість» [там само, с. 305]. На думку М. Гайдеггера: «Повне сумлінне переживання дає осмислити себе лише з розуміння поклику і разом із ним. Якщо закликаючий та покликаний завжди разом є суть своя присутність, то у всякому прослуханні заклику, у всякій недочутності лежить певний буттєвий спосіб присутності [4, с. 314].

Отже, проявом совісті згідно М. Гайдеггера служить так званий «голос», який спонукає людину до здійснення певних вчинків. «Голос» совісті М. Гайдеггер називає «закликом», який йде від самої людини і «дає їй щось зрозуміти» [4, с. 306]. Совість як «голос» включає досвід можливості того, що ситуація може розвиватися тим чи іншим чином. Совість завжди говорить з приводу певного вчинку, який вже було здійснено чи який лише намічений і дає зрозуміти, якщо людина винна.

Тому, щоб не стати винною людина має можливість робити вчинки, які є правильними з погляду її совісті, тобто має чинити «по совісті». Совість, таким чином, виступає як внутрішній регулятор поведінки людини, що спонукає її чинити як слід. Вчинки людини знаходяться під контролем совісті, яка містить сукупність знань про ті форми поведінки та ті вчинки, які вважаються правильними з точки зору самої особистості, оскільки вчиняються відповідно до заклику совісті.

Згідно М. Гайдеггеру, який аналізує повсякденність, несправжнє існування (das Man) – це знеособлене існування, це здійснення можливості втратити себе у світі, зануритися в нього і ототожнити себе з ним, жити «як усі». Людина, яка так живе, не приймає осмислених рішень і не несе ні за що відповідальності. В цьому існуванні має місце страх людини вчинити на власний розсуд, як підказує їй совість, бо розум може обґрунтувати чому треба зробити не по совісті, а так, як буде краще для інших, для соціуму тощо. І це буде призводити до розчинення існування людини в світі повсякденності. Людина відмовляється від своєї свободи і перестає бути самою собою, стає «як усі».

Вирватися зі світу несправжнього існування можна завдяки совісті, яка закликає людину до власної здатності бути собою справжнім. Справжнє існування людини – це усвідомлене існування, це спосіб буття, коли людина перебуває на контакті із собою, із власною совістю, що обумовлює усвідомлений людиною вибір «як вчиняти», спираючись на внутрішнє відчуття того що є «добром», що є вірним в конкретній ситуації. Таке існування надає людині відчуття внутрішнього спокою, внутрішньої гармонії, бо в ньому є співпадіння між тим, що людина відчуває, що вона думає, що вона говорить та як вона вчиняє.

Робити як підказує совість – це і є реалізовувати справжнє існування, усвідомлювати, схвально оцінювати власні дії та їх наслідки. А несправжнє існування – це життя «на автоматі», «життя за течією», в якому немає місця контакту з собою, з власною совістю. Іноді людина

може стосовно конкретної ситуації думати одне, а говорити та вчиняти – зовсім інше. Бути освіченою й вихованою людиною – це ще не означає, що людина реалізує справжнє існування, бо в цьому існуванні можливо бракує усвідомлених вчинків на контакті із совістю; вчинків, «авторство» яких належить саме цій людині, а не нав'язано зовні обставинами та інтересами світу повсякденності.

Ми розділяємо думку, що «тільки автентична особистість має сутнісні характеристики самості», що «бути «я» – означає досягнути рішучості, автономії, індивідуальності, відповідальності, лояльності та зберегти прихильність своїм автентичним проектам, залишитися вірним собі до кінця» [2, с. 120]. Близька ідея простежується у повісті «Перехрестя» стосовно значення життєвих виборів, де головному герою пояснюється: «Твій єдиний обов'язок в цьому житті – бути вірним самому собі, а не будь-кому» [5, с. 143]. Отже, відповідальність людини перед собою за власні вчинки має онтологічний вимір, вона є основою для справжнього, автентичного буття людини.

Совість пов'язана з особистісним вибором, людина може бути «як усі», вчиняти як вчиняє більшість, а може у вирішенні власної ситуації бути собою, проявити свою сутність. Тобто в основі совісті лежить завжди вибір – моральний вибір. «Тільки совість може узгодити «вічний», загальний моральний закон із конкретною ситуацією конкретної людини. Життя по совісті – це завжди абсолютно індивідуально-особисте життя відповідно до абсолютно конкретної ситуації, з усім тим, що може визначати наше унікальне та неповторне буття. Совість завжди враховує конкретність мого особистого буття» [3, с. 98].

Чути совість, приймати рішення та вчиняти по совісті, залишатися вірним собі – це все є реалізацією усвідомленого вибору людини, який визначає важливу якість її присутності у бутті – його справжність. І в цьому існуванні реалізується свобода вибору людини як вибір бути собою, а також відповідальність перед собою за вірність собі.

Совість як голос, як «заклик» лише спонукає особистість до реалізації вірного за відчуттям вчинку. Вчинок по совісті – це вчинок, правильність якого вимірюється самою людиною відповідно до внутрішнього відчуття, яке відчувається як істинне.

Совість – це моральний феномен, який розкривається на екзистенційному рівні буття людини, тобто совість в цьому аспекті – це самовираження сутності людини. Дослухання голосу совісті дає можливість людині проявитися у бутті, проявити власну самість, а вчинок по совісті дозволяє людині відчути особливий душевний стан. Совість сприяє єдності існування та сутності, бо бути у злагоді з власною совістю – це дає можливість людині здійснити себе, проявити власну

сутність. В. Франкл зазначає, що совість дає людині свободу, яка є необхідною, щоб піднятися на найвищий рівень духовності [там само, с. 93-129].

Совість рухає людину завжди у напрямку добра та сприяє розкриттю її самості. Розмірковуючи про совість, В. Франкл пише, що «мова йде про щось абсолютно індивідуальне, про індивідуальне зобов'язання, яке не охоплюється жодним загальним «моральним законом» [3, с. 98].

Таким чином, питання вибору є одним із вічних та важливим в житті кожної людини. Вибором пронизані усі вчинки людини. Свобода не була би свободою, якби людина не мала можливості обирати серед варіантів: вчиняти по совісті чи не по совісті. Свобода вибору людини полягає в тому, що завжди є вибір: робити як говорить совість чи не робити й обрати інший/хибний шлях, не слухати совість або почути й відгукнутися на її заклик. Людина має свободу вибору і кожен вибір людини завжди має наслідки, впливаючи на якість її існування.

Совість перебуває у тісному зв'язку з такими категоріями як свобода та відповідальність. Відповідальність лежить в основі совісті. Людина несе відповідальність перед собою, перед власною совістю за вибір, за проявленість чи не проявленість самості. Підставою свободи з боку екзистенційного підходу є те, що людина відповідальна за все, що робить в житті. Проживаючи життя, людина постійно бере відповідальність, вирішує ким стати в кожний наступний момент часу. Реалізація вибору досягається людиною завдяки внутрішній свободі, для якої людині треба бути готовою задля автентичності власного буття.

Література

1. Єфименко В. Совість // Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. – К. : Абрис (Бібліотека Державного фонду фундаментальних досліджень). Г. С. Сковороди; редкол.: В.І. Шинкарук. 2002. 742 с. – С. 591-592.
2. М'ясникова Н. О. Відповідальність як основний елемент автентичного життя людини / Н. О. М'ясникова // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. - 2013. - Вип. 6(3). – С. 119-124. - Режим доступу: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2013_6\(3\)_28](http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2013_6(3)_28).
3. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990. — 368с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.

Тетяна Разводова (Харків)

ТРАНСФОРМАЦІЯ РОЗУМІННЯ СОВІСТІ: ВІД ЕТИКИ Б. СПІНОЗИ ДО «ТІЛА БЕЗ ОРГАНІВ» Ж. ДЕЛЬОЗА

Актуальність. Совість є однією з актуальних тем життя людини. Совість – основа морального буття людини. Як етична категорія совість характеризує здатність на основі сформованих моральних обов'язків здійснювати моральний самоконтроль та самооцінку. Отже, совість виступає як внутрішній контрольний механізм свідомості. Глибинний зміст поняття «совість» означає спільне бачення, можливість подивитись на свої вчинки очима інших людей або з позиції найвищих моральних імперативів.

Мета. Дослідити підґрунтя трансформації розуміння совісті від етики Б. Спінози до «тіла без органів» Ж. Дельоза Проаналізувати та показати складність розуміння совісті у житті людини.

Мода є соціальним феноменом. Головне призначення модних речей – задовольняти естетичні потреби і сигналізувати (свідчити) про соціальний статус їх власника. До кінця ХІХ століття індустрія моди була відсутня, хоча сама мода відома з античних часів. Мода є механізмом соціальної регуляції.

Німецький філософ Г. Гегель писав: «...розумність моди варто вбачати в тому, що вона реалізує право знову й знову змінювати мінливе й тимчасове» [1]. У феномені моди особистість виявляє себе у двох планах: мода виявляє відношення людини до суспільства, до навколишнього світу і разом з тим відношення до самого себе. З одного боку, людина хоче зберегти і виявити свою індивідуальність, з іншого боку – прагне бути схожою на інших членів суспільства. Сховане бажання підкоритися моді бореться із прагненням бути незалежним від неї, не наслідувати іншим, а відрізнятись від них.

Основними рушійними силами, якими мода може впливати на поведінку людей є деякі її механізми, а саме: спрощення і стереотипізація.

Спрощення відбувається за рахунок подання інформації про ті чи інші віяння моди, в будь-якій галузі життя, лише обмежено, під певним, потрібним кутом. Цим досягається те, що люди розуміють ситуацію

спрощено, орієнтуються на емоції і під впливом емоційного запалу біжать до магазину – купувати останні новинки. Лише одиниці можуть докласти сил, щоб розібратися сповна в ситуації та зрозуміти чи необхідно діяти так, як їх закликає реклама, ЗМІ чи інші агенти моди. Більшість сприймає інформацію, орієнтуючись на те, що подається для них уже в готовому, спрощеному вигляді.

Стереотипізація моди формує єдине розуміння того, що є правильним і до чого всі мають прагнути. З одного боку – це служить ланкою для об'єднання суспільства, що є позитивним наслідком, з іншого - це створює стале розуміння, що потрібно чинити саме так, а не інакше, адже так роблять всі. Тут видно яскраву особливість феномену моди – прагнення бути індивідуальним та прагнення бути таким як всі. Завдяки цьому мода постійно змінюється та носить циклічний характер.

В наш час масова культура характеризується розповсюдженням стереотипізованих образів, які по суті є трансформацією стереотипів попередніх епох. Водночас, суспільство частково відмовляється від традиційних модних інструментів гендерної ідентифікації. Мода візуалізує нові образи. Зникають кордони між статями. Мода звільняється від стереотипів фемінності і маскулінності, прагнучи відображати внутрішній стан особистості.

Розвиток ідей фемінізму, відмова від традиційних гендерних ролей, ослаблення гендерних стереотипів виражається в тенденції пошуку і створення власної ідентичності, не завжди збігається з біологічною статтю, і, як наслідок, мода приймає все більше фізіологічної і гендерної різноманітності, а значить зникає необхідність позначати статеву приналежність за допомогою традиційних візуальних кодів. Це в свою чергу, призводить до того, що функція гендерної диференціації через одяг поступово замінюється уніфікацією та перед нами постає етична проблема відносно статі людини.

В цілому проблема взаємовідношення і систематизації категорій етики ще потребує свого ретельного вивчення та вирішення. При всій заманливості побудувати систему етичних категорій на історичній основі (почати з тієї, яка виникла раніше, прослідкувати характер її зв'язку з наступною і т.д.), як тільки ми беремося за таку справу, відразу ж лавиною навалюються питання, одне складніше за інше. Скажімо, відомо, що «совість» як етична категорія має пізні походження, але значна кількість етнографічного матеріалу свідчить, що первісна людина відчувала те, що пізніше було названо «муки совісті», але вона ще не вміла виокремити це явище з-поміж інших, не вміла про це сказати, це назвати і визначити. У процесі історичного розвитку моралі, моральної свідомості поступово починає формуватись поняття совісті, але щоб стати етичною категорією, воно повинне набути певного теоретичного

узагальнення.

Як стверджував Б. Спіноза, для людини немає нічого кориснішого, ніж людина.

Новий час породив раціоналістичну течію у філософії, причому, не тільки в гносеології, а й у етиці. Вже у Б. Спінози ми знаходимо міркування про совість та її прояви в рамках розробленої голландським філософом «теорії афектів». Спіноза розуміє дію совісті наступним чином: докори совісті та каяття «виникають тільки від поспішності, бо докори совісті походять тільки від того, що ми робимо щось, сумніваючись, добре воно чи погано, і каяття від того, що ми зробили щось погане» [5, с. 101]. Ці «афекти», пов'язані із совістю, Спіноза визначає як «шкідливі» та «погані». Таке трактування впливає із двох положень його філософії. По-перше, Спіноза, цілком у дусі класичного евідемонізму розмірковуючи про задоволення і страждання, пов'язує їх із переживаннями, відповідно, радості та смутку. По-друге, найважливішим критерієм щасливого (радісного) життя Спіноза вважає розумність: «Той, хто правильно користується своїм розумом, повинен спочатку пізнати Бога, який є вищим благом і сукупністю всіх благ. Звідси незаперечно випливає, що той, хто правильно користується своїм розумом, не може впасти в смуток» [5, с. 96]. Отже, совість у Спінози - це щось на зразок «індикатора» розумності: вона «спалахує» тоді, коли людина у своїх вчинках відступає від розуму. Уникати невдоволення означає зберігати вірність розумності.

Лише тоді, коли людина виходить із своїх власних внутрішніх переконань щодо добра і зла, її вибір буде справді моральним. В цьому міркуванні простежується бажання зв'язати моральність із совістю та внутрішнім прийняттям або неприйняттям чогось.

Уся сфера моральності виправдовує себе лише тоді та тою мірою, коли та якою мірою настанови моральної свідомості, епічні поняття та доведення переходять у внутрішні правила, орієнтири, характеристики людини. Як вже зазначалось, саме внутрішнє відношення до будь-яких явищ життя відрізняє моральність від інших форм регулювання людської життєдіяльності. Серед таких моральних характеристик людини, що позначаються відповідними категоріями етики, на першому плані перебуває совість.

Б. Спіноза зводить специфічний зміст моральних понять до того, що складає природу і розум людини, тобто виявляє раціонально-натуралістичні погляди на людину. Філософ доводить оцінний характер таких понять як «добро, зло, обов'язок, совість, справедливість, неподобство і т.д.» [6, с. 53].

Самий факт існування таких категорій як добро і зло, обов'язок, совість, справедливість та ін. свідчить не лише про певну позитивну

спрямованість людської свідомості, але і про її прагнення підвестись до морально вищого. Усі категорії етики тільки тоді набувають усталеного та виправданого змісту, коли вони складають цілісну взаємопов'язану систему, в якій кожна включена в необхідні зв'язки і не замінюється іншими. Звідси випливає висновок: якщо ми бажаємо виважено міркувати про щось в етичному плані, ми повинні пройти через систему категоріальних визначень. Проте інколи здається, що ситуацію можна вирішити простіше, звівши її до окремої категорії. Звідси стає зрозумілим, чому в історії етики були неодноразові способи виділення вихідної, основної етичної категорії.

Совість треба розуміти як таку категорію етики, що характеризує здатність особистості здійснювати моральний самоконтроль, самостійно формулювати свої моральні обов'язки, вимагати від себе їх виконання і виробляти самооцінку своїх вчинків; одних з виразів моральної самосвідомості особистості. Вона проявляється як у формі раціонального усвідомлення морального значення скоєних дій, так і у формі емоційних переживань.

Якщо ми звернемо свою увагу на мистецтво, то зможемо побачити у творах Френсіса Бекона гострий гротеск, різкий контраст, гіперболізацію образу, пластичні трансформації. Однак художник розмірковує не про деформації плоті, фізичні муки або потворність. Він зображує трагічність існування, метання душі, біль втрати. Живопис Бекона вражає своїм драматизмом, напруженим виразом жаху, страху й відчаю. Картини майстра мають величезну екзистенціальну силу, потужне емоційне напруження. Уособлюючи розвержений крик, вони матеріалізують смерть, горе й страждання.

«Фігури Бекона, — проникливо зауважує французький філософ Жиль Дельоз, — здаються однією з кращих в історії живопису відповідей на питання про те, як зробити видимими невидимі сили» [1, с. 70]. Це можливо завдяки протиставленню двох сил: активної та реактивної.

Фактично, «...Бекон зображує не рух, а гру сил, що деформують об'єкт» [1, с. 56]. З одного боку, домінуюча сила стверджує волю до життя, або навіть, як сказав би Ніцше, волю до влади. З іншого боку, пасивний стан описує підпорядкування долі й обставинам, відсутність боротьби, бунту, опору.

«Хоча живопис Бекона знає приклади сильного нестримного руху, воно, врешті-решт, зводиться до руху на місці, до спазму, який вказує на зовсім іншу проблему — проблему впливу на тіло невидимих сил (саме цією глибшою причиною обумовлені тілесні трансформації)» [1, с. 56].

Таким чином, споглядаючи «Три етюди до фігур біля підніжжя Розп'яття», ми стаємо прямими свідками того страшного, жахливого насильства, яке руйнує фігури. Саме воно, як диявольська *goût le néant*,

пристрасть до небуття, служить головним сюжетом твору.

Пильний погляд на картину виявляє, що Бекон не стільки деформує тіла, скільки звільнює їх від плоти. Фігури Бекона нагадують дивний симбіоз людини й тварини. «Замість формальних відповідностей живопис Бекона вводить зону нерозрізненності, або, точніше, нерозв'язності між людиною й твариною» [3, с. 38]. «Людські та тваринні елементи, з яких складаються фігури, передаються двозначно» [7, с. 14]. In stricto sensu, вони не належать ні людині, ні тварині, а показують магічне перетворення одного в інше. Це апофеоз естетики потворного в її найбільш чистому, рафінованому вигляді.

Поняття «тіло без органів» вводять у сучасну філософську думку Ж. Дельоз і Ф. Гватарі. «Тіло без органів» існує поза анатомічною реальністю тіла, не є образом тіла чи тілом-об'єктом.

У межах парадигми деконструкції, що розриває взаємозв'язок структури і функції, Дельоз і Гватарі зазначають, що настає момент, коли тіло, перенаситившись органами, намагається їх скинути і в результаті втрачає їх. У цілому, «тіло без органів» протиставляється організму, як стабільній системі органів із диференційованими функціями. Основною ознакою «тіла без органів» є не відсутність органів, а «тимчасова і мінуща присутність певних органів» [2, с. 831]. Це так зване пусте тіло є тілом, відкритим для варіативного самоконфігурування. Тут семантична структура «пустих тіл» корелюється із семантичною структурою «пустого знака» у постмодерністській текстології, що розглядає текст як відкритий варіативним нараціям, усуваючи цим самим можливість так званої правильної інтерпретації тексту.

Ще одним варіантом тематизації тілесності Дельозом і Гватарі є дослідження проблеми лица, лицевості та олицетворіння. На думку філософів, лице є такою нервовою пластиною, яка виражає різного роду мікрорухи, що, зазвичай, тілом приховуються. У цьому контексті лице не є головою як частиною тіла, а «проступає лише тоді, коли голова перестає бути частиною тіла, коли вона перестає кодуватися тілом...» [4, с. 329]. Відповідно, голова є частиною тіла, а лице – ні. Лице не обмежується лише головою, воно покриває й інші частини тіла, а також інші об'єкти, тому ми можемо сказати про певний об'єкт, що він є «олицетворіння...», тобто втілення того чи іншого явища, події тощо. Лице є чимось нелюдським в людині, тим що дистанціонує нас від Іншого. З цього приводу В. Подорога пише: «Лице – це перш за все дистанція, тобто візуальний образ, що утримується нами перед собою...» [4, с. 335].

Висновки. Мода початку ХХІ ст. – це зухвале порушення тих правил і тенденцій у стилі, які сформувалися протягом попереднього часу. Розширюються межі допустимого, дозволяється поєднувати непоєднуване. А від знань й усього способу життя людини залежить

совість. Людина переживає муки совісті, що виникають, коли суб'єктивні бажання людини повстають проти об'єктивних поглядів її власного розуму. Саме внутрішнє відношення до будь-яких явищ життя відрізняє моральність від інших форм регулювання людської життєдіяльності.

Література

1. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4 т. Москва, 1971. Т. 3. С. 136–144.
2. Грицанов А. А. Энциклопедия постмодернизма [Электронный ресурс] / А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Режим доступа : <http://eurasianland.ru/txt/post/menu.htm>
3. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: логика ощущения. М.: Machina, 2011. 176 с.
4. Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию : материалы лекционных курсов 1992–1994 годов / В. А. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 340 с.
5. Спиноза Б. Короткий трактат про Бога, людину та її щастя // Етика. М., 2007.
6. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстет. аксиологии. – М.: Республика, 1994.
7. Фикаччи Л. Фрэнсис Бэкон. М.: Арт-родник, 2008. 96 с.

Жабайхан Абдильдин (Астана, Республика Казахстан)

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ «ЧЕЛОВЕК» В ТВОРЧЕСТВЕ А.М. ГОРЬКОГО

1. Общее понятие о человеке

Великий русский писатель Л.Н. Толстой утверждал, что смысл жизни человека – служить человеку. Об этом писал А.М. Горький в своих воспоминаниях о встрече с великим писателем и в своих художественных произведениях. Толстой оказал огромное влияние не только на Горького, но и на Чехова, Бунина и других литераторов и деятелей искусства.

Говоря о понятии «человек» у Максима Горького, надо отметить, что писатель прошел три этапа в его трактовке. На первом этапе он, как и Толстой, ставит вопрос о человеке в общей форме. На втором этапе человек понимается Горьким как субъект деятельности, как командир производства. В этом отношении подход Горького аналогичен подходу Чехова. На третьем этапе пролетарский писатель рассматривает человека

как революционера, показывает его отличие от мелкобуржуазной личности. В заключение Горький глубоко анализирует деятельность великой личности, вождя пролетарской революции – того, кто бесконечно верит в освобождение трудового человека от эксплуатации капиталом.

Бросим взгляд на первый этап трактовки Горьким понятия «человек» на конкретных примерах его произведений, прежде всего – «Старухи Изергиль». Максим Горький пишет, что в Бессарабии он встретился со старухой Изергиль, пожилой цыганкой. Что касается румынских юношей и девушек, они днем работали, а вечером веселились, пели песни и танцевали. Молодому Горькому не хотелось участвовать в их веселье. Когда старуха Изергиль спросила его: почему он не идет веселиться с ними, Горький отвечал, что у него нет охоты. Старуха рассказывает ему старое цыганское предание.

Некогда жил на земле самостоятельный народ. Он вел трудовую жизнь, сам себя обеспечивал. Среди дочерей этого народа была очень красивая девушка. И как-то на глазах людей девушку унес огромный орел. Люди ничего не могли поделать: они искали девушку, но так и не нашли. Через двадцать лет в эти места пришла женщина с красивым взрослым сыном. Это была та самая девушка, а ее сын был сыном того орла. Юноша мало общался с людьми. Однажды ему понравилась местная красавица. Он хотел с ней подружиться, но она отвергла его. Тогда он свалил ее на землю и наступил на нее так, что у девушки изо рта хлынула кровь. Народ возмутился, юношу решили наказать за убийство, придумывали самые различные формы возмездия. Самый мудрый человек среди них сказал, что юношу надо отпустить, но пусть никто не будет с ним общаться. Так и сделали. И через некоторое время юноша сам умер в мучениях и страданиях: он не мог вынести одиночества. Человеку необходим человек, общение с человеком.

В этом ключе написаны и многие рассказы Горького.

В одном из них речь идет о милосердии, о желании помочь женщине в трудное для нее время, когда она рожает в степи.

В другом рассказе изображена бригада рабочих строителей, которые поначалу с уважением относятся к девушке, работавшей рядом с ними, верят в ее нравственную чистоту. Но когда один молодой рабочий на спор со своими коллегами овладел этой девушкой, рабочие были оскорблены в своих чувствах: девушка перестала соответствовать их восприятию и представлению.

В третьем сюжете показано, как во время переправы через реку во время ледохода член бригады Осип в момент смертельной опасности вдруг словно вырос. Голос его изменился, Осип взял на себя командование остальными членами бригады. И все они безоговорочно

слушали его. После благополучной переправы на другую сторону реки Осип постепенно стал входить в свое прежнее, обычное состояние.

Здесь великий писатель подмечает, что выдающиеся личности рождаются в опасное время. Вся история свидетельствует: когда народ выступает за свои права, за свою жизнь против эксплуататоров, то из его среды рождаются великие личности.

Еще одно произведение Горького, в котором в общей форме ставится вопрос о человеке, это рассказ «Страсти-мордасти». В провинциальном городе молодой торговец видит гулящую, пьяную женщину, она стоит в луже, разбрызгивая грязь ногами. Молодой человек решает ей помочь и ведет ее к ней домой. Она жила в тяжелых условиях, в грязном подвале. У нее был сын с больными ногами, у которого в качестве игрушек были всевозможные коробки с мухами, пауками, тараканами, жуками. Каждому насекомому он давал человеческое имя: муха – Чиновник, паук – Барабанщик, жук – дядя Никодим и т.д. И все время сидел в этой каморке; никогда не был на улице, не видел белого света. Мальчик сетовал, что у него нет бабочки. А молодой торговец был настолько добрым, что приносил мальчику сладости, печенья – и бабочек. Мальчик был исключительно благодарен ему.

В этом рассказе М. Горького речь идет о доброте, милосердии и о том, что человек должен всегда помогать другому человеку. Именно в оказании помощи другому человеку заключается смысл человеческого существования.

Понятие «человек» раскрывается в общей форме и в пьесе «На дне».

Действие происходит в ночлежке, хозяином которой является Михаил Костылев и его жена Василиса. В ночлежке живут слесарь Клещ, его больная жена Анна, а также каторжник Пепел, спившийся актер, Барон – бывший аристократ, его сожительница Настя, нищий Сатин, странник Лука, сестра Василисы Наташа. Бесконечной добротой отличается странник Лука, каждому человеку он пытается помочь нужным словом. Смертельно больную Анну он успокаивает тем, что если она сильно страдала в этом мире, то за это ей будет доброе воздаяние на том свете. Актеру Лука говорит: есть город, где бесплатно лечат алкоголиков и возвращают их к прежней жизни. Насте, которая говорит, что у нее была большая любовь, чему не верит Барон, Лука отвечает: если она так говорит, значит, у нее действительно была большая любовь. Точно так же, когда Настя отрицает, что Барон был когда-то аристократом, богатым барином, Лука возражает: если Барон так говорит, то это правда.

Как видим, добрый человек Лука для каждого находит добрые слова, пытается помочь. Он уважает и любит человека.

2. Человек деятельный

Начну с рассказа «Челкаш».

Челкаш – городской житель, босяк. Высокого роста, горбоносый, одет как попало. Он встретился с молодым крестьянином Гаврилой, который приехал в город заработать денег для поправки своего хозяйства. Челкаш приглашает Гаврилу пообедать в трактире. Внешний вид Челкаша не внушает доверия, но Гаврила замечает, что хозяева трактира относятся к Челкашу с уважением, доверием, выполняют его заказы, дают водку в долг.

После обеда Челкаш предложил Гавриле поработать с ним ночью: тогда Гаврила сможет заработать определенную сумму денег. В порту у пристани стояло много пароходов, баржа и лодки. Когда стемнело, Челкаш с Гаврилой приступили к выполнению своей задачи. Они бесшумно двигались к стоящему пароходу; там им выдали некий груз. Так же бесшумно они приблизились к другому пароходу. Там их ожидал человек, который принял этот груз. Челкаш и Гаврила бесшумно двинулись к берегу. Челкаш дал Гавриле за работу хорошую сумму денег. Однако Гаврила подумал, зачем босяку-пьянице деньги – и решил его убить и забрать все деньги для лучшего употребления в своем хозяйстве. Гаврила ударил Челкаша камнем, но сам испугался своего поступка. Челкаш встал и дал Гавриле дополнительно денег.

В этом рассказе Горький показывает, что Челкаш, хотя он и босяк, но добрый человек. Вместо того чтобы наказать Гаврилу за его неблагоприятный поступок, он пожалел молодого крестьянина.

Понятие о деловом, деятельном человеке дается Горьким в романе «Дело Артамоновых». В небольшом уездном городе появляется некто Илья Артамонов, крупного телосложения, хорошо одетый. Он – бывший крепостной, который, накопив денег, откупился от своего помещика. В этом провинциальном городе он купил землю, поставил на ней свою фабрику и стал немедленно набирать рабочих.

У Артамонова было три сына: Петр – старший, Никодим – средний, калека-горбун – младший. Во время установки тяжелого котла Илья Артамонов получил серьезную травму и умер. Полноценным хозяином фабрики стал его сын Петр. При жизни Илья Артамонов женил Петра на дочери предводителя дворянства уездного города Наталье.

Петр Артамонов оказался хорошим хозяином, подобно своему деятельному отцу. Он значительно расширил хозяйство, принял на работу много людей. Для рабочих он построил длинные бараки.

У Петра родился сын, его назвали Яков. В Якове Петр видел своего наследника. Он послал его на учебу в большой город, так как понимал веление времени: будущие хозяева заводов и фабрик должны быть

хорошо образованы.

Но в семье возникла проблема. Яков, который получил хорошее образование, не пожелал быть наследником, не захотел работать на фабрике. Таким образом, он нарушил планы и надежды своего отца. Кроме того, в эти годы в больших городах начались выступления рабочих против хозяев заводов и фабрик, а также против помещиков и сельской аристократии. На фабриках Петра Артамонова начались трудные дни. Люди бросили работу, фабрика вынуждена была остановиться.

В произведении Горького «Фома Гордеев» рассказывается о деловом и богатом человеке, командире производства.

Сильный человек Игнат Матвеевич Гордеев который имел несколько пароходов, сухогрузов и баржи, в которых перевозил пшеницу и другие злаки в то место, где люди крайне в них нуждались. В результате такой операции Игнат Гордеев заработал многомиллионные средства, одним словом, стал очень богат.

Илья был высокого роста, у него были длинные руки. Со своими работниками, капитанами кораблей, боцманами, матросами он бывал очень строг, выгонял за малейшую провинность. Два раза женился. Вторая жена, высокая блондинка, умерла при родах, но мальчик остался жив. Его называли Фомой.

Его выкормила и воспитала жена его крестного со своей дочерью Любой. Здесь, у крестного, мальчик воспитывался до шести лет. Он рос здоровым и сильным. Когда ему исполнилось шесть лет, отец решил забрать его к себе. Воспитанием мальчика занималась сестра Игната Гордеева Анфиса, высокая женщина с крупным носом. Вначале мальчик боялся тети, но потом полюбил ее. Анфиса рассказывала ему сказки о разбойниках, о героях, о смелых богатырях, которые защищали людей от разбойников.

Мальчика вначале обучали дома, и он делал успехи. Это обстоятельство радовало Анфису и отца. Когда Фоме исполнилось тринадцать лет, его отдали в училище. Там вместе с ним училась Люба. В училище он вел себя точно так же, как другие дети. После занятий они озорничали, воровали яблоки в чужих садах. Однажды Фома даже попался. Об этом сообщили его отцу. Мальчик боялся отца, однако тот не наказал его, но предупредил: если ты повторно совершишь некрасивый поступок, буду тебя строго наказывать.

После учебы отец стал брать сына с собой в плавание. Он объяснил Фоме все премудрости работы на пароходе. Он говорил: «Я – хозяин, от меня зависят все, начиная с капитана, лоцмана и заканчивая матросами. С ними надо быть строгим. Ты являешься будущим хозяином всего этого».

Фоме нравился бизнес отца, его методы руководства. Однажды отец

решил отправить сына одного в плавание с грузом на Каму двумя пароходами. К месту назначения груз благополучно прибыл в мае. На берегу толпилось множество крестьян, которые хотели купить зерно. Фома Гордеев проявил себя самостоятельным и щедрым. Он уступил в цене покупателям, за что они благодарили его. Во время плавания он также познал любовь к тридцатилетней замужней женщине. Правда, его отношение к женщинам было глубоко уважительным. Во время плавания Фома показал свою власть, продемонстрировал, что он является подлинным хозяином парохода. Во время плавания возник спор по одному вопросу, и капитан, пользуясь тем, что Фома молод, заявил, что решать все вопросы – в его, капитана, компетенции. Здесь Фома проявил свой подлинный характер. Он решительно и строго сказал капитану: «Я – хозяин парохода, если нужно, могу освободить вас от должности. Доплыву до дома с помощью лоцмана». Капитан вынужден был уступить ему. Когда Фома благополучно вернулся домой, Игнат попросил рассказать о результате плавания. Фома рассказал обо всех расходах, и отец в целом одобрил его плавание. Отцу и крестному понравилось то, что Фома возмужал, обрел самостоятельность, что у него проявился характер.

Однажды ночью Фому разбудил отец. Он сказал сыну, что очень плохо себя чувствует и просил пригласить священника. От врача он отказался. Чтобы подышать свежим воздухом, отец с сыном вышли в сад. Отец сказал, что ему осталось жить недолго, и хозяином всего остается Фома. «Ты еще молод, – говорил отец, – не слишком доверяй людям, бережно сохраняй свое богатство. Многие хотят поживиться за чужой счет, могут обмануть. Во всем полагайся на крестного». После этих наказов отец Фомы умер на его руках. Фома стал единоличным владельцем огромного богатства. Он продолжил дело отца и подражал ему в управлении хозяйством.

3. Человек борющийся

Максим Горький создал образ человека, который решительно борется за свои права против притеснения, против эксплуатации капиталом и помещиками. Понятие человека делового уже имело место до Горького, в частности, в произведениях А.П. Чехова. Таким был образ Варламова в чеховской «Степи», Лопахина в пьесе «Вишневый сад», Астрова в «Дяде Ване». Но понятие человека, борющегося за свои права, это новая идея, настоящее ноу-хау Горького.

Вот перед нами замечательное произведение Горького «Песня о Буревестнике».

Над седой равниной моря ветер тучи собирает. Между тучами

и морем гордо реет Буревестник, черной молнии подобный.

То крылом волны касаясь, то стрелой взмывая к тучам, он кричит, и – тучи слышат радость в смелом крике птицы.

В этом крике – жажда бури! Силу гнева, пламя страсти и уверенность в победе слышат тучи в этом крике.

Чайки стонут перед бурей, – стонут, мечутся над морем и на дно его готовы спрятать ужас свой пред бурей.

И гагары тоже стонут, – им, гагарам, недоступно наслаждение битвой жизни: гром ударов их пугает.

Глупый пингвин робко прячет тело жирное в утесах... Только гордый Буревестник реет смело и свободно над седым от пены морем!

Все мрачней и ниже тучи опускаются над морем, и поют, и рвутся волны к высоте навстречу грому.

Гром грохочет. В пене гнева стонут волны, с ветром споря. Вот охватывает ветер стаи волн объятые крепким и бросает их с размаху в дикой злобе на утесы, разбивая в пыль и брызги изумрудные громады.

Буревестник с криком реет, черной молнии подобный, как стрела пронзает тучи, пену волн крылом срывает.

Эти чувства и мысли Горький продолжает в «Песне о Соколе».

Сокол мечтал о небе. Пытаясь взлететь, он разбился и был изранен, крыло его было сломано. Это увидел уж, лежавший на берегу. Он подумал: почему птицы мечтают о небе? И тоже захотел подняться высоко. Но упал, хотя и не разбился. Писатель заключает: рожденный ползать летать не может. Есть храбрецы, рожденные для того, чтобы обрести смысл жизни в борьбе. В противоположность этим борцам, подлинным героям, существуют те, кого пугает всякая буря, всякая попытка бороться с существующей несправедливостью.

Крупным замечательным произведением А.М. Горького, в котором речь идет о борьбе против существующей системы с ее несправедливостью и эксплуатацией является его роман «Жизнь Клима Самгина».

В конце 80-х годов XIX века Россия переживала кризис самодержавия. Разные слои общества видели сложное состояние страны, тяжелую жизнь народа, рабочих, крестьян и разночинцев. Против самодержавия стали выступать и студенты, преподаватели, интеллигенция в Москве, Петербурге и других больших городах. В борьбу вступила также мелкая буржуазия, пролетарии и революционеры. Об этом и написана «Жизнь Клима Самгина».

Самгин – типичный мелкий буржуа. Он тоже участвовал в борьбе вместе со своими сверстниками, студентами. Горький показывает, как различные слои общества участвовали в этой борьбе. Мелкобуржуазные революционеры, мелкобуржуазные интеллигенты в своей борьбе

непоследовательны. В отличие от них, пролетарские революционеры решительны, они четко знают свою цель, задачу своей борьбы. В эти годы в России в борьбе против самодержавия были созданы кадетская партия во главе с Милюковым, октябристская партия, эсеры (социал-революционеры). В это же время было организовано социал-демократическое движение под руководством Г.В. Плеханова и П.Б. Аксельрода.

Понятие человека, в душе которого рождается подлинный революционер, и у которого в процессе участия в революционной борьбе раскрывается самосознание, в художественной форме представлено Горьким в романе «Мать».

Михаил Власов работал на заводе, где тяжелый труд продолжался в течение одиннадцати часов. Рабочие страшно уставали и, чтобы как-то прийти в себя, шли в трактир пить водку. После этого часто дрались. Михаил Власов был крупный, сильный мужчина. Он участвовал в этих драках, а придя домой в пьяном виде, избивал жену Пелагею. Их сын Павел рос крепким и здоровым, отец его не трогал. В скором времени Михаил Власов умер. Павел же стал участвовать в революционной борьбе рабочих. Он был человек умный, целеустремленный, решительный и в скором времени стал одним из руководителей рабочей организации на заводе. Они распространяли среди рабочих брошюры и книжки с революционным содержанием, потому что прекрасно понимали: для успеха революции необходимо просветить рабочих.

Хозяин завода и полиция боролись против распространителей революционных идей, арестовывали активных участников; при входе на завод строго проверяли каждого рабочего, чтобы он не приносил каких-нибудь агитационных материалов.

Мать Павла, Пелагея, темная, необразованная, доселе забитая женщина решила участвовать в благородном деле своего сына и его товарищей. Она устроилась на завод поваром. Каждый день, идя на работу, она брала с собой листовки, брошюры, книги революционного содержания и распространяла их среди рабочих. В ходе своего участия в этом опасном и нужном деле Пелагея обрела самосознание, характер, осознала свое достоинство. Кроме того, стала учиться грамоте.

В этом замечательном произведении Горький показал, что человек растет, зреет только в реальной борьбе, сопряженной с большой ответственностью.

Под занавес своей творческой работы Максим Горький разработал понятие выдающего, гениального человека, вождя пролетарской революции, который потряс мир. В своем очерке о Ленине писатель подчеркнул, что Ленин был великим человеком, и его трудно сравнивать с кем-нибудь другим. Он рожден для революции, для

социального преобразования мира. Ленин, отмечает писатель, бесконечно верил в то, что рабочий класс, трудовой народ сначала в России, а затем во всем мире возьмет власть в свои руки, создаст такой мир, в котором не будет эксплуатации человека человеком, прекратятся войны. Целью человека будет не богатство, а развитие человека, его самосознания, его индивидуальности. В новом обществе будут раскрыты все потенциальные возможности, таящиеся в недрах человека.

Новая грань понятия «человек» рассмотрена Горьким в его работе «Город желтого дьявола». Писателя, выросшего в стране, где девяносто процентов населения составляли крестьяне, где старые традиции были еще живы, поразила Нью-Йорк. В этой цитадели мирового империализма все решало золото. Целью и смыслом жизни было умножать капитал. Человек был подчинен именно этой цели, он был средством для умножения капитала. В Нью-Йорке возвышаются высочайшие здания, в 60, 70, 80 этажей. Есть даже здания в 104 этажа. В городе с утра до вечера грохочут различные виды транспорта, всюду яркий электрический свет; люди постоянно куда-то бегут. Когда смотришь из окна высотного здания, люди на улицах кажутся муравьями.

По убеждению Горького, при всем своем могуществе Америка и ее главные города служат капиталу и не ведут к подлинному счастью. Они не могут сравниться с той целью, которую ставили Ленин и марксисты – создать общество без войн и эксплуатации. Целью же империализма является, как писал Ленин, дальнейшая эксплуатация человека человеком, а следствием этого – эпоха войн и революций.

Мысли Ленина оказались пророческими. С начала XX века и до сих пор происходят бесконечные войны. Была не только Первая мировая война, но и Вторая мировая, которая унесла 50 миллионов человеческих жизней. Ядерное оружие было применено Америкой в городах Японии Хиросиме и Нагасаки. В настоящее время ядерные вооружения имеются у многих стран. Люди опасаются возможности новой мировой войны, которая может привести к прекращению существования человечества и всего живого.

Марина Савельева, Валерій Павлов (Київ)

СПІВВІДНОШЕННЯ ІСТОРИЧНОГО ТА ЕТИЧНОГО У ХРОНІКАХ У. ШЕКСПІРА

Цінність і новаторство хронік Шекспіра, звичайно ж, не в історичній складовій, — вона місцями досить сумнівна, — а в тому, що драматург

не обмежувався поетичним викладом відомих подій минулого, а подавав їх крізь призму особистої драми персонажів. Інакше кажучи, драма — не лише жанр літератури та мистецтва, а й спосіб, у який історія стає частиною світу людини та суспільства, їхньою світоглядною складовою. Суть цієї драми — марність спроб подолання індивідами суперечності суб'єктивності власних дій та об'єктивного ходу історичного процесу. Шекспіру вдалося успішно вирішити двоєдине завдання: не маючи можливості (або навіть не бажаючи) зберегти та передати нащадкам історичну достовірність, він компенсував це переконливістю та психологічною неоднозначністю ставлення до неї своїх персонажів. Завдяки вірно знайденому художньому прийому винесення автора п'єси в основу історії, він один з перших зміг не просто показати зв'язні події за допомогою гри, але практично відразу ж з перших п'єс створити алгоритм типажів персонажів з відповідними моделями поведінки. Тим самим, хроніка, трансформуючись із документальної на сценічну дію, виконувала не лише пізнавальні, а й виховні функції, а художня форма подання історії наповнювала видовищність та розважальність роботою мислення глядачів. Історичний аспект художнього твору врівноважувався етичним аспектом, що було особливо актуально на межі XVI–XVII століть, коли абсолютний статус релігійної підстави буття людини все частіше ставився під питання і людина починала шукати для себе виправдання. Оскільки християнське підґрунтя, на якому раніше розгортався історичний процес, було піддано реформації, людина втратила опору в Бутті Божому. Цю метафізичну прірву слід було чимось заповнити, і на місце божественного абсолютного розуму став претендувати розум людський.

Найбільш сприйнятливою до цих світоглядних нововведень виявилася сфера художньої діяльності, бо тут панувала ілюзія свободи на підставі божественного натхнення, і людина своїми здібностями намагалася максимально наблизитися до Божественної креативної сутності та власною творчістю відобразити Творіння та наслідувати його. Саме так Шекспір у якийсь момент затвердив за собою право безумовної авторської присутності в хроніці як незримий оповідач-суддя.

Цікаво, що шлях драматурга Шекспір почав не з фантазій, а з історичних хронік. Перш ніж на перший план висунулася суб'єктивність уяви, драматург звернувся до реальних подій минулого свого народу, щоб показати, як історія здійснюється конкретними людьми і що відбувається з ними, коли вони прагнуть перевиконати свою місію, поширити наданий їм у походженні вплив або ж сформувати свій авторитет з нуля. Драматург не просто відновлював у пам'яті, переказував події, а досліджував, як в індивідуальному досвіді всім відомих людей поєднуються вибір та його відсутність, свобода мислити

та необхідність діяти, усвідомленість свого призначення та пошуки сенсу власного існування, спонтанність та планомірність поведінки. Це було дуже нелегке, але природним чином поставлене перед ним завдання — сформувати нову, етичну основу здійснення людської історії, що втратила єдність основи релігійної і впритул наблизилася до оволодіння основами фундаментальної науки.

Як відомо, висновок, зроблений зрештою Шекспіром з приводу етичної основи людського буття у відриві від Буття Божого, був невтішний. Скоріше, це був вирок, винесений 1601 року не історичним, а сценічним суб'єктом, якого найбільше інших драматичних персонажів співвідносять з особистістю самого Шекспіра:

*Коли, бува, позначає людину
Природний гандж (у тім вона не винна,
Як у своїм народженні — єство
Саме собі не добирає роду),
Або якась надмірна риса вдачі,
Що зносить геть вали й загати глузду,
Чи звичка, що переступає межі
Подобства й чемності, — то та людина,
Тавро своєї вади несучи,
Як знак фортуни чи як дар єства,
Свої чесноти всі, — хай їх без ліку
І хай вони чистіші за святиню, —
Згубила тим однісіньким пороком
Перед судом загалу. Крихта зла
Все благородство здатна очорнити
На сором добрим людям.
(Гамлет, I, 4. — Пер. Л. Гребінки).*

Але цього песимістичного висновку драматург дійшов на схилі років, зробивши крок у нове століття і водночас у нову епоху. До цього були десятиліття творчих і світоглядних пошуків у глибинах людської історії. Однією з наскрізних проблем його творів була проблема можливості меж етичної автономії історичного суб'єкта. Інакше кажучи, у 80-90-ті рр. XVI ст. Шекспіру хотілося знати, наскільки цілісним, гармонійним, внутрішньо єдиним і узгодженим із собою може бути (вже є) той, хто тільки й може творити історію — суб'єкт верховної влади — якщо він його у якийсь момент покидає божественне провидіння. Проблема більш ніж актуальна в умовах абсолютної монархії, коли правитель — уже не «перший серед рівних», а обличчя суспільства та держави, і від твердості його суджень, душевної та духовної гармонійності, інтелектуальних

здібностей та морального вигляду залежать добробут та здоров'я підданих та держави. В епоху стрімкого піднесення світської влади швидко завойовувала популярність макіавелліанська ідея абсолютної політичної автономії верховної влади від релігійного та морального чинників і пов'язаних з ними суперечностей. Шекспір, зважаючи на все, не поділяв цю позицію, оскільки розумів, що несуперечливість політики, звичайно, може призвести до тимчасового успіху, але в майбутньому все одно обернеться катастрофою і для країни, і для політичного суб'єкта. Напевно Шекспір не міг не розуміти, що усунення внутрішніх суперечностей верховного володаря робить його недалекоглядним як особистість, робить його плоским, одновимірним, передбачуваним і безпорадним там, де потрібно прийняття нестандартних рішень. Драматург був упевнений, що, незважаючи на сумнівний характер політики як мистецтва боротьби за владу, вона в ідеалі все одно спрямована на реалізацію абсолютних цінностей, замкнута на принципах добра, справедливості, милосердя, мужності та патріотизму. Інакше в ній немає сенсу. Суперечливий характер політичного ставлення до світу дозволяє хоча б частково реалізовувати гідність та шляхетність цілей.

Тому більшість персонажів історичних хронік Шекспіра дуже неоднозначні і вкладаються в бінарну схему добра/зла. Але це не означає, що драматург не міг відрізнити добра від зла, ідеалізував і звеличував лиходіїв, наділяв невластивими якостями, обіляючи їх перед нащадками — він надавав глядачам розбиратись у моральних перипетіях історії їхньої країни.

Про те, що Шекспір з перших кроків на сцені став розглядати вітчизняну історію з позиції формування суспільної моралі, свідчить послідовність його звернення до різних періодів минулого. Навряд чи драматург вибудовував творчі плани на роки вперед, проте з позиції сьогодення черговість історичних хронік не здається спонтанною. Перша хроніка, датована 1590-1592 рр., була присвячена одному з найслабших і невдалих політиків і зовсім недоречних правителів — Генріху VI, що став жертвою міжусобної боротьби. Потім йшли історії Ричарда III, Іоанна Безземельного і Ричарда II — монархів, дуже різних за політичною спрямованістю, але тих, що однаково не знайшли ні любові, ні підтримки серед підданих і безславно закінчили свої дні. Слідом за ними йшли п'єси про королів-героїв, народних улюбленців Генріха IV і Генріха V, які розширили кордони королівства і зміцнили престол. Нарешті, останню хроніку було написано у 1613 р. і присвячено правлінню Генріха XVIII, який завершив процес формування верховної одноосібної влади політикою абсолютизму і підпорядкував собі як державу, а й церкву. Як бачимо, тут вгадується примітна логічна закономірність: звернувшись до дослідження природи верховної влади в умовах поступової втрати нею

сакрального статусу, Шекспір був цілком упевнений, що без міцної трансцендентальної основи монархія неминуче мала зазнати фіаско. Проте, він був сучасником «Золотого століття» Єлизаветинського абсолютизму, та його творчість закономірно відбивала поступове піднесення політичної влади і підпорядкування їй релігії. Шекспір не відмовився від ідеї провіденціалізму, але тепер ця ідея мала іншу, етичну основу.

Можливо, саме тому драматург іноді був готовий ризикувати і навмисно нехтував історичною правдою. Серед персонажів його хронік є, принаймні, один виняток — носій абсолютного зла, король Ричард III. Волею автора він виявився нездатним до реалізації морального досвіду через особистісні особливості.

* * *

Одна з відмінних рис шекспірівського трактування Ричарда Плантагенета - відсутність совісті та піднесення власної гріховності у статус норми та смислової міри вчинків. І тут Шекспіру вдалося водночас відійти і від банального моралізаторства і від апологетичної захопленості владою лиходієм, створивши ні на що не схожий образ монарха без будь-якого натяку на мораль – майже диявольський образ, що на цілі століття затьмарив реальний, цілком пристойний образ Ричарда III.

Фактор совісті – зовсім не поняття для позначення якогось предметного етичного досвіду, яким Ричард не вважав за потрібне мати, і іноді люто знущався з нього. Відсутність совісті зовсім не прикра вада, якої при бажанні можна позбутися – це критерій особистісної неспроможності короля, що визначає весь характер його поведінки. Це впливає із сутності феномена совісті: вона є почуття самодостатнє, повноцінне, її неможливо визначити об'єктно, співвідносячи з чимось більшим; совість – це... совість. Вона проявляє себе апріорно, незалежно від фактів. В іншому випадку, там, де є факти, совість пригнічується користю, вигодою, доцільністю та ін. [Див: 1, с. 58]. Це формальний фактор, що призводить до дії моральний механізм, що змушує людину чинити без зовнішніх причин, а іноді й усупереч їм, і відображає внутрішню завершеність та особистісну єдність індивіда. Інакше кажучи, якщо дії людини не обумовлюються ніякою зовнішньою підставою, такою підставою виступає сама для себе ця дія, і цей механізм є совістю.

Завершальні роки епохи Ренесансу стали умовним моментом пробудження інтересу до совісті як до регулятора моральних норм у відповідь на панування пантеїстичної сваволі. Заявивши про себе як рівну Богу, людина поступово переставала сприймати безумовність Божественної підстави свого буття. Зрештою, залишившись віч-на-віч із

собою, вона повинна була якимось чином знаходити в собі сили відтворюватися, відроджуватися в моменти душевних випробувань; для цього в неї залишалася тільки мораль.

Однак якщо драматург показав Ричарда III людиною, повністю охопленою однією ідеєю, яка підкоряла собі всі його дії — ідеєю верховної влади, то як можливо, що в трактуванні Шекспіра він виявляється суб'єктом без совісті? Адже володар як представник свого народу має якщо не втілювати, то хоча б демонструвати відданість моральним цінностям. До того ж, Ричард, здається, має повноцінне буття свідомості, а однією з умов цього буття якраз має бути совість як спосіб самозбереження душі в умовах боротьби за владу та умову подальшого духовного вдосконалення індивіда як особистості. Але шекспірівський Ричард такий, що і свідомість його і совість взаємно автономні і навіть, можна сказати, взаємно відштовхуються. Його думка не рефлексивна, а маніакальна, не здатна співвіднести себе зі світом, оскільки світ лише засіб для досягнення амбітних цілей його суб'єкта. Драматургу важливо було показати Ричарда суб'єктом абсолютної дії, в якого мислення та вчинок тотожні та не розділені фактором часу. Хоча на перший погляд, Ричард тільки й робить, що веде бесіди із самим собою, перш ніж зробити наступний крок на шляху до влади. Однак уважний аналіз дозволяє зрозуміти, що слова для нього — зовсім не матеріальна оболонка думок, вони і є самі дії, після яких низка наступних подій стає наперед здійсненою. Інакше кажучи, якби роздуми Ричарда були рефлексивні, вони містили б можливість скасування наступних дій шляхом морального вибору; але думка його має не просто дійсну, а неминучу, навіть якусь відчутну — субстанціальну — силу. А наступний за нею вчинок — по суті підхоплення сили цієї думки усім докільлям. Саме існування Ричарда підпорядковує йому навколишній світ й ставить їх у взаємну залежність. Тому тут не може йтися про совість, їй немає місця в субстанціальному бутті.

Тому Ричард, звичайно, розуміє, що совість «десь є», але не в змозі вивести дію з уявлення про цю дію. Таке в принципі не можна зробити з жодним моральним феноменом. І Ричард сприймає совість як щось чуже, чому немає місця в його житті, а отже, розуміє її викривлено, спотворює її сутність. Вона для нього — ознака боягузливості, те, що породжує сумніви у своїй правоті, змушує зволікати, перешкоджаючи здійсненню досягнення мети. Він сам говорить про це в останню ніч перед битвою при Босуорті, коли його обступають привиди вбитих ним суперників:

*Хай духу сні безглузді не бентежать,
Бо ж слово «совість» — лиш для боягузів,
Аби на дужих наганяти ляк.*

*Закон нам — меч, і совість нам — кулак.
(Ричард III, V, 3. — Пер. Б. Тена).*

Останні слова дуже характерні, в них джерело порочності Ричарда — у суперечності актуальних і анахронічних рис його характеру: він уже не апелює до сакрального статусу своєї особи, як це робили його предки, але, як і раніше, віддає перевагу безумовності права сильного там, де можливий мирний результат за домовленістю. І покладається на силу ще сильніше, адже тепер він не має стримуючого фактору Божого гніву. Він, так би мовити, останній лицар, послідовник Ричарда Левове Серце, який пережив свій час, — але як лицар темряви. Відкинувши Божественну підставу, він не тільки не прагне досконалості, але навіть не думає здаватися краще в очах придворного доккілля. Ричард III абсолютно переконаний у правомірності своєї порочності і розглядає її як своєрідний хист, проголошуючи її основою свого життя та нормою для всіх. Його дух, позбавлений не тільки божественного, а й морального підґрунтя, бажає піднятися над собою, «прагне до нуля», але його цей парадокс, схоже, лише тішить і надихає. Він повністю виправдовує демонізм, який у ньому бачать оточуючі:

*Та не для мене ігри ті любовні
Чи ніжні заглядання у дзеркала;
Мені бракує величі кохання,
Щоб серед німф розпусних хизуватись.
Невдатна скривдила мене природа —
Ні постаті, ні вроди я не маю,
Потвора недороблена, у світ цей
Дочасно кинута напівлюдина,
Такий бридкий, кульгавий, що й собаки
На мене брешуть, як до них наближусь.
У мирну пору млявих цих мелодій
В яких розвагах час мені збавляти?
Хіба на сонці тінь свою зорити
Чи міркувати про потворність власну?
Тож, добре знаючи, що я коханцем
У дні солодкомовні ці не буду, —
Поклав собі негідником я стати
Й прокляв пусті забави наших днів.
(Ричард III, I, 1 — Пер. Л. Гребінки)*

Це означає, що совість послаблює такого роду характери, не дає їм розвернутися, губить їх, оскільки їхній сенс у цьому світі — творити зло.

Як справедливо зауважив колись А. Смирнов, у критичні моменти життя совість не прокидається в Ричарді, а нібито «втручається в нього, просочується ззовні. Частково піддаючись і водночас люто опираючись цьому, Ричард надламується і розщеплюється. Колишня сила та ясність покидають його. Він починає відчувати, що ступив на невірний шлях, що царство його “з тонкого скла”. Добре було б повернутися, але він зайшов надто далеко. Він стає дратівливим, безглуздо підозрілим, і подальші вбивства, скоєні ним, є лише марною бійнею» [4, с. 611].

Таким чином, Ричард не може діяти по совісті, оскільки є свідомим носієм зла. Тонкість цього моменту в тому, що бути носієм добра означає вміння бачити відмінність добра і зла, а бути носієм зла означає примус постійно робити вибір на свою користь під виглядом добра. Ричард є носієм зла, тому що в усьому проявляється як «недоутворення», недоконане творіння, або ж (що те саме) створене не Богом — він у буквальному розумінні «квазімодо». Але якщо в ХІХ столітті були впевнені, що недолік тілесності міг компенсуватися багатством душі, то під кінець Ренесансу зовнішній вигляд ще сприймався відповідно до античних норм — як безпосереднє відображення внутрішнього вигляду. Тому Ричард ІІІ — у будь-якому розумінні особистість, що не до кінця склалася, індивід, що застряг на півдорозі до завершеності, будь-яке досягнення у нього лише часткове: він неймовірно розумний, але морально ущербний; має законне право колись посісти престол, але його черга за короною занадто далека. Він, якщо можна так сказати, «повноцінна неповноцінність». І ця гіркота від недоотримання життєвих благ і недосконалості спонукає його шукати джерело своїх бідувань десь у нестямі, і врешті-решт народжує в ньому нестримне бажання спростувати увесь світ. З огляду на це, згадується думка Аврелія Августина про добро як повноцінність і зло як ущербність і нестачу; цю думку потім конкретизував М. К. Мамардашвілі: «...Добро, честь, совість не мають причин, а зло, хиба тощо, тобто категорії такого роду вчинків — зло, нечесність, безсовість, завжди мають причину. Людина чесна — “не тому що”, сумлінна — “не через щось”, а нечесна — завжди “тому що”, несовісна — завжди “тому що” (нам не потрібно ніколи пояснювати, чому совість або чому честь: вони самі є кінцевий пункт пояснення; а коли безчестя, ми не обриваємо пояснення, ми його починаємо)» [2, с. 176]. Виходячи з цього, зрозуміло, чому Ричард не може діяти по совісті: насправді йому завжди потрібний зовнішній фактор законності своїх вчинків. Яким би зухвалим і самовдоволенням він не був, у глибині душі він не впевнений у своєму статусі, і тут немає нічого дивного: якимось проголосивши себе носієм зла, він потрапив у власну пастку. Відтепер він змушений постійно виправдовувати неправомірність своїх дій, але оскільки він не здатний ні на що крім

злочинів, він повинен перманентно посилювати свою силу, підвищувати рівень страху оточуючих. А підвищуючи градус страху, він не здатний породити до себе не те що довіру, а хоча б елементарну толерантність. Тому, посилюючи політику, Ричард одночасно не припиняє шукати підтвердження власної законності, інакше йому не втриматися на престолі. Він заручник у самого себе, у свого демона.

Інакше кажучи, Ричард, вважаючи, що несе відповідальність перед собою, насправді є абсолютно безвідповідальним перед будь-ким. Відповідальність — це вміння припускати наслідки того, що відбувається, чути «звістку буття», і «совість — це те, що “додано до звістки”». Це співприсутність звістці чи повідомленню. А воно в тотальності свого смислу створюється разом. Воно є розум» [3, с. 304-305]. За іронією, звістка, яку отримує Ричард лише одного разу — в ніч перед останнім боєм, є ірраціональною, бо її приносять не реальні люди, а привиди вбитих ним суперників по престолу. Це означає, що совість, яку відчуває приречений король, хвора, збочена, не здатна нічого виправити в його душі. І Ричард цілком справедливо називає її «coward», малодушною:

О совість полохлива, як ти мучиш!
(Ричард III, V, 3. — Пер. Б. Тена)

Варто уваги, що уявлення Ричарда про совість не є чимось винятковим; вони приблизно однакові і у правлячої верхівки, і у простолюдинів. Вільно чи мимоволі, але її трактування як непереборного пороку внаслідок богопокинутості виявляється дуже точним, хоч і позбавленим істинного розуміння, чому це так. Совість трактують як перешкоду для появу індивідуалістичного розуміння свободи, яка, у свою чергу, є дійсною можливістю чинити відповідно до бажань, а не за обов'язком. Саме про це базикають між собою вбивці перед тим, як за наказом Ричарда відправити у пекло його старшого брата герцога Кларенса:

Совість — це небезпечна річ, через неї стаєш боягузом: не можеш украсти без того, щоб совість тебе не осудила; не можеш вилятися без того, щоб совість не приборкала тебе; не можеш переспати з сусідовою жінкою без того, щоб совість тебе не викрила. Совість — це сором'язливий, скорий червоніти біс, що бунтує в грудях наших і в усьому нам перешкоджає. Той біс примусив мене раз віддати гаманець із золотом, що я випадково знайшов; він пускає з торбами кожного, хто за ним піде; його женуть з усіх міст і сіл як

*небезпечну тварюку, і кожен, хто хоче добре жити,
намагається обійтись без нього і покладатись лише на самого
себе (Річард III, I, 4. — Пер. Б. Тена).*

І в цьому розумінні король Річард нічим від них не відрізняється. І, віддаляючись життям від тих часів, Шекспір своєю найсуперечливішою хронікою нагадував, як легко і швидко можна втратити всі важко накопичені заслуги, якщо протиставити їм одну-єдину рису характеру – марнославство, владолюбство, підступність, віроломство. Одне це здатне занести всі переваги і залишити по собі загрозливу пам'ять.

Література

1. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1997. 320 с.
2. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. 584 с.
3. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. – М.: «Московская школа политических исследований», 2000. 416 с.
4. Смирнов А. Річард III // Шекспир У. Полное собрание сочинений в восьми томах / Под общей ред. А. Смирнова и А. Аникста. Т. 1. – М.: Гос. Изд-во «Искусство», 1957. С. 607–612.
5. Шведов Ю. Ф. Вильям Шекспир. Исследования / Под ред. Я. Н. Засурского. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. 394 с.

Dezhong Wang (Jiamusi City, P. R. China)

SOLVING MAN'S CRISIS IN MEDIA AGE BY CHINESE ANCIENT WANG YANGMING'S CONSCIENCE THEORY

Abstract: Wang Y. M. is the representative of “mind of science” in China. He integrated the theory of Confucianism, Buddhism and Taoism to establish his “conscience”, and applied it in education. He insisted that “to conscience” was the way to the ultimate kindness. It aroused huge echo at that time in China. Nowadays it still exists valuable both in academic and practice.

Man push science go forward by expanding rationality, expecting freedom of man. Man has been extended himself by way of technology and broke through the limited by nature. However, it found that man has trapped himself into instrumental rationality and been controlled by technology,

through analyzing the man's crisis in the era of media.

How to salve man is becoming the world topic. Wang's conscience provides an available method among the ways. He advocates that conscience is the basis ontological existence of man. It legislates itself inside through mind, transforms the good of will into the good behavior, and is also the basis judgment of mind to criticize all unreasonable and unfair phenomena. No matter any alienation and malpractice, we can criticize and condemn according to everyone's inherent conscience, launching rescue actions call by conscience, realizing freedom

Key words: conscience, ontology, rationality, network education, one-dimension man, new media.

Wang Yangming' "conscience" theory and his education concept

In China, the word "conscience" first came from Mencius, "What people can do without learning is conscience energy; What people know without thinking is conscience" (Wei, Y. X., 2014). After Mencius, no Confucian scholars specialized in conscience, until Wang, Y. M. of the Ming Dynasty re-mentioned conscience.

Lu, J.Y. in China was the first man to propose "mind is reason" , Wang, Y. M. developed it from Lu's viewpoints of "the universe is my mind, and my mind is the universe" and "there is no Tao (Taoist core theory) out of my mind". He believed that "man is the mind of all things in the world, man's mind is the master of all things", "mind is universe, it includes all as mind mentioned", then forming his famous saying "nothing outside the mind, no object outside the mind, no reason outside the mind, no justice outside the mind, no goodness outside the mind". (Liu, Y., 2022)

Wang introduced the ontology of Confucianism, Buddhism and Taoism, including the Confucian theory of conscience, the Buddhist theory of mind-based instinct and the non-prescriptive nature of the Taoism, and believes that the ontology of conscience is: "the ontology of all things, the origin of the universe, the standard of right and wrong and the new realm of Confucianism" (Yang, G. R., 2022). Thus, forming his core doctrine "To Conscience".

First of all, Wang believes that conscience is the Tao, the ontology of the mind, and conscience is not a concrete human mind, but a highly abstract ontological world. Secondly, conscience is the reason of nature, and Manifests as a priori traditional ethics and the ultimate morality. Finally, he regards "conscience as the unification of the subject-object, it recognizes itself as the object of cognition, rather than the object world" (Shao, X. X., 2012), meantime, he believes that conscience is the absolute standard and scale for judging right and wrong, identifying good and evil.

Wang asks people to conduct behavior naturally obeying the instructions of conscience so as to meet the requirements of traditional ethics and morality. It concludes that “Wang’s category of conscience is a collection paradigm of absolute subjective spirits containing ontology, moral cultivation, epistemology and human nature. It respects the norm of Chinese traditional ethics and morality, such as benevolence, righteousness, courtesy, wisdom and trust” (Yang, G. R., 1996). He also summarized his philosophical thoughts into four reputed sentences: “No good and no evil is the ontology of the mind, conducting good or evil is the action of spirit, the cognition of good and evil is conscience, the ultimate goal is to realize eliminating evil to good” (Liu, Z. X., 2004)

Wang’s “to conscience” focuses on the construction of the subject’s moral consciousness, which is similar to Kant’s conscience. “Kant advocated that moral laws must be absolutely beyond experience. The more pure and direct rational legislation is, the more solemn and noble the power of morality is. Wang, on the other hand, emphasized the integration of conscience, natural principles, all things.” (Yu, Z. P., 2000)

In his long-term education practice with abundant experience, he has formed a complete set of education ideological systems, including education purposes, contents, principles, methods, etc., which has become one of the most important education concepts in ancient China and has profound influence. Wang introduced his philosophical system of “mind is reason” into his education practice, and proved “mind is reason” in education, which became his education concept. Under such education concept, he required “people to concern the mind of themselves, rather than study for chasing fame and fortune, moreover, learning is not the only way to reach the morality” (Yang, J. C., 2010)

He clarified that the role of education is “to reduce people’s desires day after day”, that is, “the more you reduce desire, the more you learn ‘reason’”, and ultimately through “to conscience”, he wishes to realize that “the study of conscience is well known by the world, so that man would stay peace and harmony through their own conscience” (Liu, L. F. and Huang, L., 2005)

Judging Wang’s lifelong education concept, it summarized that “conscience is the core and goal of his education thought. Ethics and morality education is the basic content. Aspiration and diligence are the basic principles for learning. ‘Knowledge and action are one’ is his basic education methodology” (Ding, W. X., 2017). ‘Edutainment’ is Wang’s children education ideas. ‘Ritual music enlightenment’ and ‘honest customs’ are the ways and purposes of his social education thought.

Moreover, he also proposed that “to conscience” is the process of presenting conscience. In fact, Wang’s entire education concept is to enlighten man to talent. At the same time, he emphasizes the importance of gradual

practice to realize conscience, on the one hand, to practice in “mind”, that is, to practice righteousness and sincerity under the guidance of conscience. He believes that “conscience is available for all, but it is only obscured by desire. It only needs unveil man’s nature mind. On the other hand, it is to practice in everything, making everything obeying the rules of conscience.” (Wang, X. B., 2019)

Man’s crisis in the media age and its salving

Medium is the organizational form of disseminating information, which refers to all the tools, channels, carriers, intermediaries or technical means used by human to deliver or obtain information. In fact, the medium is not just a tool of information delivering, McLuhan pointed out medium is the information, “the medium is man’s extension. Any impact on the individual and society is due to new dimension, any extension of ours (or any new technology) is to introduce a new scale into man’s world. Medium does not or does not primarily refer to the container itself, such as newspapers, radio, television, etc., which are the carrier of connections, but the sum of all the relationships and meanings that are related by it” (Hu, Y., 2019)

In essence, any kind of media technology is a construction of man’s social relations, and man’s any social relationship appears or develops all depending on medium. Man breaks their own limitations realizing freedom through the endlessly upgrading of medium. For instance, “in oral communication, man did not have any communication technology to respect except their bodies, after the innovation of paper allowed communication to cross the limitations of time and space. Printing technique made communication more economical, and also bred the spread of globalization in modern time” (Huang, D., 2022)

“Radio extended the effect of language by its affinity, becoming the emotion bond of listeners. Because radio is not related to the degree of education, then class boundaries was broken. Television had further promoted the popularization of information, knowledge, culture and art. The network directly brought man to the ‘scene era’” (Zhang, H., 2016). Through big data, SNS, IoC, 5G, etc., people had realized unlimited data transmission. By VR, AR, 3D and ‘meta-universe’ application, people had realized the interconnection of reality and virtuality.

Every upgrading of the media relies on the power of technology, and the progress of technology depends on the promotion of “rationality”. Man thinks that “they can finally reach freedom by technological progress promoting by man’s “rationality”, but the truth is quite contrary. On the one hand, man develop rationality, feeling the power of rational externalization, on the other hand, they are also enslavement by it, and become a ‘reason binding man’” (Li, M., 2008). Both the eastern and western Scholars have been beginning to study the crisis of man in the media age.

Marcuse, H. believed that advanced industrial society is the “one-dimension” society controlled by technology. When the network becomes a new medium in lives, it helps individual to understand the world from a brand-new perspective. However, man’s “one-dimension” has not been reduced in the network environment, but strengthened. In public view, the network is a territory where people could speak and play freely, and netizen could freely express their opinions on platforms. But this is not the case in fact. “If an individual expresses a view that most people do not agree with, the majority will attack him by verbal attacks, even “cyber manhunt”, that seriously affects individual’s life in real. Therefore, the individual gradually adapt himself to the mass opinion under pressure, then criticism disappeared” (Ma, Z. L., 2001)

In the media era, algorithms, as the core of network technology, play a key role in constructing data entrance and capturing users. “In a society where media and code are ubiquitous, power increasingly exists in algorithms” (Lash, S., 2007). The information release of traditional media has been mostly supervised by authorities, commonly known as “door-keeper”. With the development of grassroots media such as Wikipedia, YouTube, Facebook, WeChat, TikTok, etc., society has entered an era where “everyone is a microphone”. “To face the network requirements of convenience, sharing and fragmentation, the ‘door-keeper’ who used to be the source of information had to surrender to data and algorithms” (Cheng, H., 2003)

Traditionally, the media has been playing a role in maintaining social stability, constructing social identity and mainstream ideology. However, today’s network, such as Toutiao, WeChat, and Micro-blog, can easily identify your preferences and recommend the content you are possibly interested in by algorithms. Then, “it has gradually possessed the power of speaking. The personal acceptance of information has gradually become ‘narrow’ and ‘cocoon room’, our thoughts are unconsciously ruled by the network media” (Liu, H. D., 2017). The network always serves a few oligarchs or companies for commercial benefits. “It gives us massive information in a specific way regardless truth or not, so as to we thought the same, finally forming a directional thinking, and towards a one-dimension” (Liang, F., 2013)

Meanwhile, “technology also regulates man’s perception of the world and its freedom to a considerable extent, that is, it frames our vision, profoundly affects our understanding and presentation of ourselves” (Li, M., 2008). Nowadays, the media is no longer a tool for man to acquire information, but restricts man in a specific technical structure by “Ge-Stell”, shaping and controlling man’s cognition and lifestyle.

Today’s network culture is a comprehensive pan-entertainment. Entering the network era, the abundant new media terminals such as laptop computer, mobile phones, iPad, on the one hand, has extended TV’s screen, on the other hand, network has filled in the experience of poor interactivity of TV media.

The popularity of short videos at present, it caters to the requirement of networked survival. People is quite keen on surf a few minutes of TikTok and Kuaishou. WeChat, Instagram and Facebook Messenger can meet people's social connect at anytime and anywhere.

Spying on private affairs, hunting for novelty, and eye-catching are the "magic tricks" to attract netizen, "Internet spoof" conform to the law of attention economy and can attract users at the lowest cost. However, such "network culture, which only focuses on the exploration of entertainment, will not hesitate to give up the pursuit of artistic taste and social responsibility for the sake of benefit, and will eventually fall into the situation of "entertainment to death" (Chen, H. L., 2009)

The majority of the network "indigenous population" are post-90s and post-00s, who are the mainstream consumers of network culture. Supposed TV magnifies people's sensibility, network will further move forward people's immersive enjoyment of senses. With constantly fragmented information, the audio-visual pleasure, "man sink into the 'illusion' created by network gradually losing the ability of independent thinking, and man go further away from rationality, finally become 'appendages of entertainment'" (Lv, M. Z., 2020)

The virtuality of network wears netizen a "new mask". In virtual, there are no restrictions on the identity, class, geography as it in the real world. netizen have a relaxed sense of freedom without depression, it is easy to fully release and display the "real" himself deep in the heart, disregarding for the supervision of social opinion, traditional ethics or habits, etc.

The network is a huge open information transmission system with multiple values, and it is full of values, religious beliefs, lifestyles, cultures, and ideas of various countries and nations, cultural conflicts occur at any time. By facing multiculturalism and pluralistic morality, younger feel nothing but bewilderment and confusion. The traditional interpersonal relationship in the network has been broken too. In real, interpersonal relationships usually start from closed family members to friends, neighbors, etc., and are relatively stable. In virtual, the establishment of interpersonal relationship has the characteristics of openness, randomness and arbitrariness, people have low sense of trust and responsibility with each other. The above reasons have led to a large number of network moral anomie.

The crisis occurs on man's education as well. The education assessment based on big data has dominated the modern education, which shows a digital or data "education landscape". administrator monitors the quality of education and detect learning behavior through data. MOOC, SPOC, flipped classroom, live class, etc., those popular education modes have been widely provided analysis tools to track learning behavior, process and effect, moreover, the digital illustration of a person by education assessment has become a way to

judge a man's value and quality, becoming talent choosing criteria. But the question is, does the big data-based assessment meet the purpose of education? Does the assessment of growth respects man?

Big data simplifies man's spiritual growth into data, "educated people are represented by a group of numbers and treated as a computable object. The richness, complexity and profound internality of man is eliminated" (Biesta, G., 2016). In practice, digital assessment also causes unfair competition and arises learning anxiety, which directly harms students' experience in education and school life. In essence, education assessment by big data is the control of modern industrial society and technological society on education.

The arrival of the media era is undoubtedly the victory of rationality, but it has not brought the expected freedom of man. Man have fallen into a strange circle set by rationality. "Man is not only being controlled by bureaucratic social organizations, but also being bullied by increasingly 'instrumental rationality'" (Zhao, J. J., 2006). Both eastern and western scholars have been looking for answers, how to save man.

Marcuse once pointed out that losing freedom is a high price for the development of a high degree of civilization. He advocated turning desires into love, turning one-dimension man into well-rounded man, and returning to human nature. But if we only criticize the theory with rationality, man still cannot save themselves. It does not realize that the key of such problem is because that man's conscience is covered.

Why conscience can save man, because "conscience is the basis ontological existence of man and the fundamental source of the value of man's existence. It legislates itself inside through mind, transforms the good of will into the good behavior, and is also the basis judgment of mind to criticize all unreasonable and unfair phenomena. No matter any alienation and malpractice, we can criticize and condemn according to everyone's inherent conscience, launching rescue actions call by conscience, realizing freedom" (Shao, X. L., Liu, G. Q., 2005). Wang's conscience is the inheritance of Chinese Confucianism, which is based on the ontology of human nature. His view is just the manifestation of the Confucian critical spirit in present, calling for the return of inherent conscience to seek the way to save man. Through "to conscience" and humanistic spiritual regulate and guide the flooding of instrumental rationality. He believed that "we must recognize morality first, then will treat others as we expect to be treated, and finally should first be clear about morality, then push ourselves to others, and finally arrive at supreme goodness" (Xiao, J. P., 2010)

Conclusion

Nowadays rationality replaced the status of God controlling the world through science. As people's feelings, communication, etc., and others of the life are dominated by benefit, man's lives are colonized, and finally rationality

left only instrumental rationality. Superficially man control technology, but actually it is quite opposite. Technology creates false consciousness and punishes human spirit. In network, man is just a symbol or a data stream that can be deleted at any time. Moreover, “junk culture” hides and is flooding in network. People communicate in a virtual world, gradually trapped in the cell of instrumental rationality, and it hard to return the real life.

However, conscience inside one’s mind become a way to save man. Conscience is the first essence of human existence, and represents a higher rational realm of human spiritual achievements. From the observing of Chinese culture, no matter Confucius’ benevolence, Mencius’ righteousness, Dong, Z. S.’s natural law, and Wang, Y. M.’s conscience, it illustrates that kindness is universal, inevitable, and practical, and always maintains optimism and confidence in kindness. The correct display of conscience will be proud of the modern civilization that benefits man. Similarly, it will urge man to alert and criticize the degenerate social culture, so as to defending humanity and respecting personality.

Literature

- Wei, Y. X. (2014). Mencius’ Mind Theory and Song Ming Confucianism. *Journal of Yantai University (Philosophy and Social Sciences Edition)* (01), P.P. 25-31.
- Liu, Y. (2022). Wang Yangming’s View of Saint from the Perspective of Conscience. *Tangdu Academic Journal* (04), P.P. 32-38.
- Yang G. R. (2022). Wang Yangming’s Theory of Mind in Chinese Philosophy. *Kong Xuetang* (02), P.P. 4-13+107-121.
- Shao, X. X. (2012). Wang Yangming’s New Theory of Mind. *Philosophical Research* (12), 30-37+123.
- Yang, G. R. (1996). Wang Yangming’s Philosophy Course. *Journal of East China Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)* (04), 1-9.
- Liu, Z. X. (2004). The Philosophical Implication of Wang Yangming’s Mind Study from the Perspective of “Four Sentences”. *Dongyue Essays* (06), 155-160.
- Yu, Z. P. (2000). Transcendence and Internality: A Comparison of Kant’s Practical Rationality and Wang Yangming’s Theory of Conscience. *Zhejiang Academic Journal* (05).
- Yang, J. C. (2010). Wang Yangming’s Education Thought and Its Contemporary Influence. *Education and Culture Forum* (01), P.P. 107-114.
- Liu, L. F., Huang, L. (2005). On Wang Yangming’s Thought of Mind Education. *Modern University Education* (06), 45-48.

- Ding, W. X. (2017). Wang Yangming's Educational Thoughts. Guizhou Literature and History Series (04), 1-11.
- Wang, X. B. (2019). Wang Yangming's Educational Thoughts and Contemporary Values. Journal of Hebei Normal University (Education Science Edition) (05), 28-34.
- Hu, Y. (2019). Understanding McLuhan. International Press (01), 81-98.
- Huang, D. (2022). Extension: McLuhan's "Body" - Re understanding the Media. Journalist (02), 3-13.
- Zhang, H. (2016). Analysis of McLuhan's Understanding the Media -- On the Extension of Man. News Window (04), 43-44.
- Li, M. (2008). Criticism on "instrumental rationality" of educational technology. Educational Research (05), 56-61.
- Ma, Z. L. (2001). Marcuse's "one-dimension" theory and its practical significance. Social Sciences (06), 21-25.
- Lash, S. (2007). "Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation?". Theory, Culture & Society 24(3), P.P. 55-78.
- Cheng, H. (2003). Being the "door-keeper" of good information. Political Work Guide (10), 49.
- Liu, H. D. (2017). The worries and countermeasures of social media "information cocoon room". China Radio and Television Journal (04), 54-57
- Liang, F. (2013). Information Cocoon Room. News Outpost (01), 87.
- Li, M. (2008). Criticism on "instrumental rationality" of educational technology. Educational Research (05), 56-61.
- Chen, H. L. (2009). The era of pan-entertainment industry-and a concurrent reading of Postman's Entertainment to Death. Popular Literature and Art (Theory) (01), 46-47
- Lv, M. Z. (2020). "Entertainment to Death" in the Internet Era. Audio Visual (01), 25-26.
- Biesta, G. (2016). Good Education in the Age of Measurement—Ethics, Politics, Democracy. London: Routledge, P. 26.
- Zhao, J. J. (2006). Transcending "Critique of Technological Rationality". Philosophical Research (05), 107-113.
- Shao, X. L., Liu, G. Q. (2005). Wang Yangming's theory of "unity of knowledge and practice" and its modern value. Journal of Binzhou University (04), 31-34.
- Xiao, J. P. (2010). Ontological Interpretation of Wang Yangming's "Unity of Knowledge and Practice". Qiu Suo (04), 120-121+155.

МОРАЛЬНО – ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРИ ПІДГОТОВЦІ СУЧАСНИХ ВІЙСЬКОВИХ ФАХІВЦІВ

Актуальність. Сьогодні професійна діяльність військовослужбовців передбачає виконання функціональних обов'язків в екстремальних умовах бойових дій. Успішність у таких умовах багато в чому залежить не тільки від рівня фахової підготовки, але й від рівня морально – психологічної готовності до неї. У бойових діях перед кожним військовослужбовцем стають дві цілі: вижити і виконати бойове завдання. Причому, виконання бойового завдання найчастіше є одним із способів вижити. Є новітні підходи, визначена науково – філософська база методологічного забезпечення процесу морально – психологічної підготовки особового складу у екстремальних умовах бойових дій.

Мета. Опіраючись на історично відомі дослідження і положення науково-філософського характеру, посилити теоретико-методологічну філософію викладання гуманітарних предметів навчання та збагатити інструментарій посилення морально- психологічної підготовки сучасного корпусу військових командирів за рахунок звернення до джерел філософської науки.

Новизна. Показується трансформація підготовки військових командного складу за рахунок онтологічного та антропологічного вимірів, що дає можливість значно поліпшити підготовку військових у морально – психологічному аспекті.

Основна частина. Немає необхідності доводити, що без базової методології філософії, без знань основних положень гуманітарних предметів навчання – сучасний офіцер не може об'єктивно оцінити вплив морально – психологічного аспекту у загальній бойовій підготовці не тільки своєї, але і підлеглих, творчо осмислювати вплив новітніх технологій навчання. Знання історії виникнення, становлення та розвитку військово-філософської думки не лише забезпечує єдність логічного та історичного оволодіння військовою наукою, але і озброює командні кадри філософською методологією підходів та багатосторічним досвідом вирішення завдань збройного захисту Батьківщини [1].

Традиційно першим прийнято вважати полководця та військового теоретика Сун Цзи (час життя 453—403 роки до н. е.), який у своїй праці «Мистецтво війни» визначив одним з основних принципів будування стародавнього війська – принцип всебічної підготовки військових [2].

Продовжували розвиток військово-філософської думки та дослідження явищ збройної боротьби такі вчені, як Фуکیدід (460-396 рр.

н.е.), Ксенофонт (430 – 355 рр. н.е.). Не будучи філософами, вони усвідомлювали значення філософії у військовій справі [3].

Також такі науковці Стародавнього світу, як Поліен, Полібій, Юлій Цезар, Вітрувій внесли свої розробки фундаментальних проблем військової науки, що залишаються актуальними по цей день — принцип науковості військової справи. Миколо Макіавеллі (1521 р.) у своєму творі «Про воєнне мистецтво» теж звертає увагу на морально-психологічний стан війська під час війни [4].

Намагаючись осмислити характер військових технологій рубежу XVIII і XIX століть, видатний пруський військовий теоретик Карл фон Клаузевіц (1780-1831 р.р.) у своїй книзі «О війні», після Сун- Ци, другим в історії ретельно дослідив та окремо виділив одним із головних принципів будування війська – важливість всебічної підготовки військових. В таких розділах своєї праці, як «На болотах» та «Угорах», він звертав увагу на підготовку війська не тільки на технічний та фаховий аспект підготовки, але особливо наголошував на морально – психологічній складовій.

На думку автора, більш виважено і різнобічно, в повному обсязі підходить до питання еволюції військової справи, розвитку зброї та принципів підготовки війська М.П. Требін у своїй книзі «Війни XXI сторіччя» [5].

Але враховуючи, що ми сьогодні вже увійшли в фазу сете – центричної війни, якій притаманні такі технології, як дрони різного призначення, новітні системи ППО, космічні системи зв'язку та безліч різновидів високоточної зброї так на думку автора, формується нова методологія підготовки війська. О.О. Дольська про постійну необхідність модернізації в методології навчання сучасних спеціалістів говорить: «... стратегія освіти людини нового суспільства, в якому техно-соціальний феномен набирає обертів, повинна організована по-новому. Новий зміст освіти повинен націлювати на втручання за умов несподіваних несправностей системи, тобто необхідним стає системне мислення» [6]. Тому технологічне ускладнення сучасної зброї безпосередньо виводить на перший план – антропологічний фактор підготовки. Тобто в методології підготовки військових фахівців у ВВНЗ Збройних Сил України ми повинні враховувати, що разом з загальною інженерною підготовкою майбутніх командирів на високому сучасному рівні також потрібно приділяти особливу увагу морально - психологічній підготовці, гуманітаризації та гуманізації військової науки, вихованню командира, як особистості, лідера військового колективу [7].

Особливе місце серед сучасних філософських шкіл, які приділяють значну увагу проблемі особистості, лідерів посідає екзистенціалізм (С. К'єркегор, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, М. Гайдеггер).

Особистість вони розкривають через ірраціональну самотність її внутрішнього світу, її екзистенцію [8]. Звертаючись до цієї проблеми, український філософ В. Смолянук у дослідженні «Морально-етичні проблеми професіоналізації Збройних Сил України» задається питанням: «Мільйони військовослужбовців, які поставлені під знамена професійних армій, внутрішнім генератором своєї діяльності мають «чистий професіоналізм», позбавлений етичних вимірів, чи більш складну морально-психологічну мотивацію» [9].

Але, говорячи про гуманітаризацію та гуманізацію військової освіти, ми повинні враховувати досвід підготовки іноземних військових фахівців командної ланки провідних західних держав, де доля гуманітарних предметів навчання нараховує: від 35 до 50 відсотків [10].

На думку автора, морально психологічний аспект при підготовці сучасних військових фахівців має основні шляхи діяльності щодо його здійснення.

Основними серед них можна визначити:

- відображення в системі військової освіти сучасних світових тенденцій у галузі підготовки спеціалістів, в першу чергу в плані забезпечення гуманітаризації процесу освіти;

- дотримання світових стандартів в організації вивчення гуманітарних дисциплін у вищих військових навчальних закладах;

- забезпечення органічної єдності та взаємозв'язку всіх навчальних дисциплін, їх спрямованості на формування морально-психологічних і військово-професійних якостей офіцерського складу, загальної культури і соціальної відповідальності;

- реорганізація системи вивчення гуманітарних дисциплін у системі військової освіти.

Висновки.

Треба зазначити, що за своїм змістом та сутністю військова служба, насамперед для офіцерського складу, є не лише особливим видом державної служби, але й способом життя, який притаманний лише військовослужбовцям і вимагає специфічної професійної підготовки та специфічних морально-психологічних якостей, особливого ставлення до буття і світогляду, високих моральних основ та особливої системи цінностей.

Стан та особливості військово-професійної освіти, соціальних та духовних процесів життя курсантських колективів ВВНЗ зумовлюють морально-психологічний стан особового складу та потребує якісних змін у бік гуманітаризації та гуманізації освіти .

Ключові слова: філософія військової науки, військовий лідер – особистість, сете – центрична війна, морально-психологічний аспект, техніка, технології, вищий військовий навчальний заклад (ВВНЗ),

технології, антропологізація військової справи.

Література

1. Еволюція воєнного мистецтва: [Ч. 1-2]. / Д. В. Веденєєв, О. А. Гавриленко, С. О. Кубіцький та ін. – К., 2017
2. Сун-Цзи. Мистецтво війни. – Видавничий союз «Андронум». 2021. – 67с.
3. Історія війн та воєнного мистецтва / В. П. Варакута. – Харків : Акад. ВВ МВС України, 2012. – 554 с.
4. Макіавеллі „ Про воєнне мистецтво»,- К.: Мультимедійное издательство Стрельбицкого –2021. URL: <https://www.yakaboo.ua/ua/pro-vijs-kove-mistectvo.html>. Дата звернення: 30.10.2022 р.
5. М.П. Требін. Війни ХХІ сторіччя /М.П. Требін. – Мн.; Харвест, 2005.– 608с.
6. О.О. Дольська. Філософія сучасного суспільства: навч.-метод. посіб. / О.О. Дольська. – Харків : Підручник НТУ «ХП», 2012. – 180 с.
7. Наказ МО України «Про Кодекс честі офіцера Збройних Сил України» від 31.12.1999 року, № 412.
8. Квіткін П.В. Проблеми формування духовної культури особистості сучасного військового керівника // Основні напрямки виховання військової інтелігенції у сучасних умовах: Матеріали науково-практичної конференції вищих навчальних закладів м. Харкова 22 листопада 2001 року. – Харків: ХВУ, 2002. – С. 61–64.
9. Смолянук В. Морально-етичні проблеми професіоналізації Збройних Сил України // Людина і політика. – 2002. – № 5. – С. 46, 140–150.
10. Ягупов В.В. Теорія і методика військового навчання: Монографія. – К.: Тандем, 2000. – С.9–10.

НАШІ АВТОРИ

1. **Абдільдін Жабайхан Мубаракович**, доктор філософських наук, професор, академік Національної академії наук Республіки Казахстан, професор Євразійського національного університету імені Л.М. Гумільова (Астана, Республіка Казахстан).
2. **Бабіна Світлана Іванівна**, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний університет імені Ігоря Сікорського».
3. **Галушак Мар'яна Степанівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
4. **Годзь Наталія Борисівна**, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут».
5. **Дольська Ольга Олексіївна**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут».
6. **Дротенко Валентина Іванівна**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
7. **Дутко Христина Вікторівна**, студентка III курсу факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
8. **Коростильов Геннадій Леонідович**, аспірант кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут».
9. **Лецик Руслана Миколаївна**, студентка III курсу факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
10. **Лімонченко Віра Володимирівна**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
11. **Мазур Олена Ігорівна**, студентка III курсу факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).

12. **Міщенко Віктор Іванович**, старший викладач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут».
13. **Павлов Валерій Лук'янович**, кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Національного університету харчових технологій (Київ).
14. **Панков Георгій Дмитрович**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури.
15. **Петрушенко Віктор Леонтійович**, доктор філософських наук, професор, професор за запрошенням Львівської православної богословської академії, голова Громадської організації «Інститут філософії, логіки і соціології» (Львів).
16. **Піхорович Василь Дмитрович**, старший викладач кафедри філософії та соціології Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського».
17. **Разводова Тетяна Олександрівна**, аспірант кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут».
18. **Савельєва Марина Юріївна**, доктор філософських наук, професор, в.о. завідувача відділу досліджень наукових і освітніх методологій та практик Центру гуманітарної освіти НАН України (Київ).
19. **Світлозарова Анна Романівна**, студентка III курсу факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
20. **Стебельська Олександра Ігорівна**, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».
21. **Чопик Уляна Ярославівна**, студентка III курсу факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
22. **Шаповал Володимир Миколайович**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ.
23. **Ярушак Юлія Ярославівна**, студентка III курсу факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
24. **Wang Dezhong**, Postgraduate student of the department of philosophy National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute” Kharkiv, Ukraine; Director of International Exchange & Cooperation Department, Jiamusi University, Jiamusi City, P. R. China.

З М І С Т

Петрушенко Віктор (Львів). Совість – свідомість – моральна свідомість: деякі аспекти співвідношення.....	4
Шаповал Володимир (Харків). Совість у безсовісний час.....	6
Стебельська Олександра (Львів). Хто я? Проблема морального вибору в умовах війни	12
Міщенко Віктор (Харків). Совість як основа інтелектуально-моральної духовності	17
Дольська Ольга (Харків). Актуальність метафізики у питаннях дослідження феномену совісті	27
Галушак Мар'яна (Дрогобич). Совість як орган сенсу (на основі праці «Несвідомий бог» Віктора Франкла)	36
Дутко Христина (Дрогобич), Історично-етичні аспекти процесу формування совісті	39
Лецик Руслана (Дрогобич). Совість та становлення особистості у сучасному вимірі	42
Мазур Олена (Дрогобич), Совість у контексті східної духовності («Ліствиця» Іоана Ліствичника)	46
Світлозарова Анна (Дрогобич). Совість та гуманність як підстави доброти людини (філософські аспекти сучасної української прози на основі роману М. Матіос «Солодка Даруся»)	50
Чопик Уляна (Дрогобич). (Дрогобич). Совість як категорія етики та моральна якість особистості	55
Ярушак Юлія (Дрогобич). Совість як осердя самосвідомості людини.....	61
Панков Георгій (Харків). Совість як чинник трансцендування у православній думці.....	65
Лімонченко Віра (Дрогобич). Белль як «совість нації».....	78
Піхорович Василь (Київ). Розум, честь і совість	92
Дротенко Валентина (Дрогобич). Парадокси совісті.....	101
Годзь Нанатія (Харків). Сумління чи совість? До питань тлумачення сенсу та змісту понять.....	106
Бабіна Світлана (Київ). Совість та свобода вибору в бутті особистості	112
Разводова Тетяна (Харків). Трансформація розуміння совісті: від етики Б. Спінози до «тіла без органів» Ж. Дельоза	117
Абдильдин Жабайхан (Астана, Республіка Казахстан). Еволюція поняття «человек» в творчестві А.М. Горького).....	122
Савельєва Марина, Павлов Валерій (Київ). Співвідношення історичного та етичного у хроніках У. Шекспіра	130
Wang Dezhong (Jiamusi City, P. R. China). Solving man's crisis in media age by chinese ancient Wang Yangming's conscience theory	139
Коростильов Геннадій (Харків). Морально-психологічний аспект при підготовці сучасних військових фахівців	148
НАШІ АВТОРИ	152

Наукове видання

**Гуманізм. Людина. Свіість : Матеріали
XXXII-х Міжнародних людинознавчих
філософських читань (Дрогобич, 2022 р.).**

Ч а с т и н а п е р ш а

Комп'ютерний набір, верстка і коректура –
Володимир Возняк

Обсяг – 9,7 д.а.