

ЕТИЧНІ ЗАСАДИ ГУМАНІЗМУ: ПОНЯТТЯ СОВІСТІ ТА ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ

У наш час ідея гуманізму зустрічається з неабиякими викликами. Війни в Україні чи в Палестині призводять до масової загибелі ні в чому не повинних людей, відвернути яку не в змозі й навіть найбільш досконалі сучасні технології. Ці останні, здається, як і практично за всю попередню історію людства, спрямовані скоріше на виробництво все більш могутньої зброї, тобто засобів знищення людей, аніж на затвердження їх життя, честі та гідності, що проголошені засадничими цінностями у конституціях чи не переважної більшості країн сьогоденного світу.

Втім, суспільний ідеал завжди залишається для філософської думки ідеалом, попри всі ті негаразди, які пов'язані з історичною невдачею окремих спроб його втілення у політичну практику. Гуманізм у цьому плані не є винятком, позначаючи не стільки реалії сьогодення, скільки горизонт можливостей людського розвитку, горизонт осмислення. Найбільш вдалим у цьому плані виявляється те визначення гуманізму, що запропоноване Міжнародним гуманістичним та етичним союзом: гуманізм становить собою демократичну та етичну життєву позицію, яка стверджує, що людські істоти мають право та обов'язок надавати смисли та форми власному життю [7].

Йдеться, як можна побачити, про подальшу експлікацію ідеалів Просвітництва в цілому та кантівського заклику «*Sapere aude!*» зокрема: виробництво смислів як суто людська здатність, що вона, до того ж, збігається з однією з основних функцій філософії, дійсно виступає показником реального, а не просто декларованого визнання людини найвищою цінністю. Керівництво авторитарної чи просто агресивної держави може вбачати сенс свого існування у розв'язанні війни та у вбивстві людей, але позбавлення тих саме людей, які знищуються, права та можливості надавати сенс власному життю, вочевидь викриває справжні антигуманістичні інтенції подібної поведінки.

Якщо ж говорити про спосіб реалізації людьми цього права, то ми як раз і приходимо до розгляду поняття совісті. Видатний австрійський психолог XX століття Віктор Франкл як раз і визначав совість як «орган смислу» – як те, що спрямовує людину в її пошуках смислу: «*Sinn muss aber nicht nur, sondern kann auch gefunden werden, und auf der Suche nach ihm leitet den Menschen das Gewissen. Mit einem Wort, das Gewissen ist ein*

Sinn-Organ. Es ließe sich definieren als die Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren» [4, s.15]. Франклівська практика «логотерапії», психотерапевтичного «лікування смислом», знайшла своє застосування та підтвердження своєї ефективності в умовах гітлерівських концтаборів, тобто в ситуації чи не найбільшої нелюдяності, з якою людство тільки могло зустрітись в минулому столітті, коли людей в небачених до того масштабах та з нечуваною холоднокрівністю цілеспрямовано знищували за приналежність певній культурі, етносу чи політичній партії. Саме тому затвердження та реалізація права жертв нацизму на осмислення своєї життєвої ситуації виступало за таких умов подвигом гуманізму – і вочевидь вимагало значних екзистенційних зусиль.

Совість, якщо витлумачувати її у цьому сенсі – як інтуїтивну (дологічну, позараціональну) та виключно людську (за Франклом, тваринам совість і сором не притаманні – в них наявне хіба що тривожне передчуття покарання) здатність знаходити сенс будь-якої ситуації, – добре доповнює більш традиційні визначення даного поняття, що їх можна знайти у філософських та етичних словниках і навчальних посібниках. Совість – це і «внутрішнє духовне осмислення людиною цілісності своєї життєвої реалізації під кутом зору її принципової моральної оцінки» [11, с.188], і голос Божий, який лунає безпосередньо в серці людини (ідею позараціонального характеру совісті затверджував задовго до Франкла і український філософ Памфіл Юркевич [13], і моральний самоконтроль особистості.

Втім, зупинитися хотілося би на ще одному визначенні, що воно як раз і розкриває зміст того сенсу, у його пошуках якого нами керує совість. За О.Г. Дробницьким, совість – це передусім ставлення людини до світу, виражене в тій чи іншій психологічній формі. Зокрема, це таке ставлення, в якому людина бере на себе відповідальність не лише за себе та свій моральний стан, а й за все те, що повсякдень відбувається навколо неї [1]. Совість як внутрішня відповідальність людини за навколишнє буття – це свого роду здатність до осмислення будь-якої ситуації в сенсі особистісної моральності, що не є просто «людиноцентрованою», а охоплює собою весь світ. Саме тому, до речі, не слід ототожнювати гуманізм як затвердження людського права на смислоутворення з антропоцентризмом: навіть екологічний світогляд, спрямований на визнання природи цінністю та суб'єктом цінностей, є результатом людського (а не тваринного чи ще якогось) осмислення природного буття.

В якості яскравого прикладу такого взірцевого ставлення особистісної відповідальності можна навести середньовічні християнські уявлення про природу війн і всіляких негараздів, які люди того часу намагалися осмислити в аспекті звернення Бога саме до їх совісті. Життя давньоруських святих – скажімо, замучених Батиєм святих мучеників

Чернігівських, князя Михайла та боярина Феодора, – сповнені не ненависті до зовнішнього ворога, тобто до татар, які фактично знищили розвинену культуру на теренах сучасної України та майже всієї Східної Європи, а скоріше сорому за самих себе. Як зазначає Св. Димитрій Ростовський у своїй передмові до згаданого Життя: «Всякое смущение и брани, или иныя кия пагубы, егда узриши когда, не мни, яко простое со обращением непостоянного мира, как от некоего случая бывают: но веждь, яко вся сия изволением всемогущаго Бога за грехи наши попускаются, дабы согрешающии приходили в чувство и исправление» [10, с.224–225].

Цілком подібна позиція була характерною і для західного християнства. Сучасник Св. Михайла і Федора Чернігівських король Франції Людовік Святий, намагаючись віднайти сенс усіх тих негаразд, які переслідували його під час катастрофічного Сьомого хрестового походу, приходить до тих саме висновків: це – застереження від Бога, яке Він посилає нам, щоби ми подивилися на себе та на свої гріхи – та спробували позбавитися всього поганого в нас самих. Як переказує слова короля його співрозмовник і біограф Жан де Жуанвіль: «Dont nous poons veoir, fait li sains, que ces menaces Diex nous fait, ne sont pas pour son preu avancier, ne pour son doumaige destourber; mais seulement pour la grant amour que il a en nous, nous esveille par ses menaces, pour ce que nous voiens cler en nous defautes, et que nous ostiens de nous ce qui li desplait» [8, р.268]. Голос Божий, який лунає в серці людини, – це в такому плані теж заклик до знаходження смислу ситуації за допомогою совісті, яка замість того, щоби звинувачувати когось у своїй недолі, пропонує взяти відповідальність на себе – і не стільки заради одного лише самозвинувачення, скільки заради самовдосконалення, прагнення до покращення самого себе. Хоча й почуття вини теж є засобом осмислення світу: так, один християнський середньовічний єпископ сам накладав на себе самого покарання, утримуючись від богослужіння після того, як когось із жебраків його міста знаходили померлим від холоду та голоду, – адже повинним у такій смерті він вважав самого себе.

При цьому постає питання про те, яке місце займає совість, що витлумачується в такому суто персоналізованому, навіть індивідуалізованому вимірі, з суспільною мораллю? Дійсно, у певному сенсі подібний «етичний людиноцентризм» стає на перешкоді, так би мовити, досягненню соціальної стабільності. Мова йде передусім про етичну дихотомію, пов'язану з суперечністю сутності та існування, належного та наявного. Наприклад, у 1960-х роках англійський дослідник Абрахам Едел говорив про два якісно відмінних типи моралі: якщо перша відповідає на питання «Що скаже наша совість?», то друга більше стурбована цілком іншим питанням: «Що допоможе зберегти нашу спільноту?» [2, р. 209].

З одного боку, не так уже й важко уявити собі ситуацію, в якій ці два

вектори розвитку моральності можуть знаходитися у протилежності один до одного. Ця протилежність, утім, пронизує собою всю історію етики та загалом процесу людського цілепокладання: йдеться про свого роду протистояння моральності у формі належності, моральності артикульованої, вербалізованої та ясно відображеної у формі універсальних і загальнообов'язкових приписів, заповідей, кодексів і безособових категоричних імперативів, – і моральності невідрефлексованої, звичаєвої, такої, що фактично існує у побуті окремої спільноти у певний історичний період і яку доцільніше позначати окремим терміном «етос», етимологія якого нагадує нам про «звичаєве» походження чи не всій морально-етичної термінології [12]. Ситуація їх протистояння зовсім не завжди обертається перемогою совісті та моралі. Скажімо, у повсякденному соціальному житті совість, що говорить мовою категоричного імперативу («Не вкради»), зустрічається з емпіричним визнанням нібито фактично існуючого в даному суспільстві звичаю («всі крадуть», «все беруть (дають) хабарі» тощо), який часто превалює та виступає як раз правилом, а не винятком.

З іншого боку, ця протилежність аж ніяк не суперечить персоналістичному характеру морального обов'язку, – скоріше, вона тільки підкреслює ту обставину, що будь-які етичні відносини ґрунтуються врешті-решт саме на совісті окремої особистості. Як зазначав свого часу Віктор Франкл, совість людини не так уже і рідко наказує їй зробити щось таке, що суперечить тому, що проповідується спільнотою, до якої вона належить, – але ця суперечність обертається народженням нових сенсів, а тому і нових цінностей. Унікальний сьогодні персоналістичний сенс може перетворюватися завтра на універсальну суспільну цінність: саме в такий спосіб, стверджував австрійський психолог, і створюються як цінності, так і, скажімо, релігії.

Інша справа, що спільнота може заперечувати саме гуманістичне право людини надавати сенси не лише навколишній ситуації, але вже й самим своїм учинкам. Якщо повертатися до прикладу з ситуацію концтабору, то можна помітити, що осмислення ситуації, яка склалася, є досить важким не лише для жертв, але й для їх безпосередніх охоронців і мучителів. Так, як зазначав у своїх автобіографічних записках, створених перед стратою, колишній комендант Освенциму (Аушвіцу) Рудольф Гьосс: «В мене постійно запитували, як я та мої люди можуть бути свідками *такого*, як ми все це здатні виносити. На це я завжди відповідав, що всі людські пориви повинні пригнічуватися і поступатися місцем залізної рішучості, з якою слід виконувати накази фюрера» [6, s.128].

Ситуація тоталітарного держави є таким чином украй простою: правом надавати сенси наділена – в ідеалі – лише одна-єдина людина. Втім, навіть і такого ідеалу знищення совісті досягти було досить важко: той же Гьосс підтверджував, що все ж таки мучився докорами совісті, та й

подолати в собі жалість до жертв нацизму йому іноді було зовсім не так уже і просто. І навіть ті представники начальства, що просто віддавали письмові накази про страти та здавалися коменданту концтабору людьми байдужими і такими, що не могли особливо страждати від тих саме докорів совісті (серед них Гьосс згадує й А. Ейхмана, сумнозвісного героя арендтівської «Банальності зла»), відверто зізнавалися, що в жодному разі не забажали би обмінятися місцями з практиками-виконавцями масових убивств у концтаборі.

Щоправда, Рудольф Гьосс заспокоював свою совість (або ж намагався виправдати себе в очах нащадків) також і шляхом порівняння себе з командиром авіаційної ескадри зі складу британської чи американської армії, який виконує наказ про бомбардування німецьких міст, чудово розуміючи, що разом із заводами з виробництва зброї та іншими військовими об'єктами під його бомбами загинуть і чисельні жінки та діти, які ні в чому не повинні... Та чи не таку ж саме ситуацію ми спостерігаємо і сьогодні? До того ж, еволюція зброї досягла за останні десятиліття та століття такого етапу, коли можна знищувати маси людей, особливо не загрожуючи докорами совісті виконавців відповідних наказів.

«Чи не можна замість льотчика, що відмовляється знищувати жінок, які працюють на рисових полях, посилати байдуже металеве чудовисько?», – риторично запитував на початку 1950-х психолог М. Г. Ярошевський (уродженець Херсону і колишній в'язень концтабору, хоч і в Гулазі, а не в Освенцимі), критикуючи кібернетику, що її подекуди витлумачували в середині ХХ ст. як спробу дегуманізації та заміщення людей бездушними машинами [5, р.119–121]. Впровадження дистанційної зброї на кшталт ракет і «дронів» можна було би назвати черговим переворотом у військовій справі, порівняним лише із поширенням вогнепальної зброї за доби Нового часу (що вони виступило принаймні однією з причин значних соціальних зрушень, недостатньо ще досліджених філософією історії): позбутися голосу совісті, натиснувши кнопку, значно простіше, ніж кидаючи бомби на місто під твоїм літаком (не кажучи вже про власноручний розстріл тисяч жінок і дітей, якого не могли втримати й найбільш «віддані фюреру» есесівці).

Втім, завершувати огляд феномена совісті як етичного підґрунтя гуманістичних цінностей на такій песимістичній ноті аж ніяк не можна. Надія полягає в тому, що людина завжди залишається людиною – навіть за нелюдських умов. І лише людина здатна надавати сенси та цілі в тому числі й машинам на сучасному етапі розвитку технологій штучного інтелекту: комп'ютери здатні обчислювати та вирішувати поставлені перед ними задачі, але не мислити й тим більше не оцінювати. «Відродження совісті» лежить у цьому плані в напрямі подальшої персоналізації смислів, коли людина, прислухаючись до голосу совісті, бере на себе відповідальність за світ, нехтуючи наказами та навіть

суспільними нормами. Можна згадати в якості прикладу історичний роман Стефана Цвейга з показовою назвою «Совість проти насильства» [9], присвячений постаті Себастьяна Кастелліо. Теолог і мислитель XVI ст., він чи не єдиний, всупереч думці всіх богословів тогочасної Європи, виступив проти страчення Мігеля Сервета, що був спалений Кальвіном як єретик. Втім, спалити єретика, проголошував Кастелліо, – це не значить захистити християнське вчення, це значить просто вбити людину, бо навіть абсолютна істина, якщо вона нав'язується силою, стає гріхом супроти людського духу.

Таке затвердження того, що отримало згодом трохи юридичну назву «свободи совісті», в ситуації XVI ст., яке не могло особливо похвалитися віротерпимістю, виглядало «голосом того, хто кличе в пустелі», тобто результатом персоналістичного та досить незвичного осмислення ситуації особисто Себастьяном Кастелліо, – але саме воно невдовзі перетворилося на універсальну цінність. І нехай ця цінність, подібно до згаданого визнання людського життя найвищою цінністю у конституціях, залишається мораллю декларованою, такою, що часто суперечить реаліям суспільного буття, – це все ж таки цінність, мірою якої й ми маємо осмислювати себе та свій світ та до якої прислухаємося завдяки своїй совісті.

Про таку персоналізацію сенсу можна казати й навіть у відношенні до ядерної зброї, абсурдність самого існування якої навряд чи може залишатися неусвідомленою будь-якою нормальною людиною. Гарвардський професор Роджер Фішер, який у 1970-х роках був радником керівництва США, запропонував оригінальний спосіб запобігання ядерній війні: «ядерну кнопку», доступну главі держави, він запропонував... імплантувати у тіло якогось добровольця таким чином, аби верховний командуючий міг застосувати цю зброю лише після власноручного вбивства конкретної живої людини – до того ж цілком невинної. «If ever the President wanted to fire nuclear weapons, the only way he could do so would be for him first, with his own hands, to kill one human being... He has to look at someone and realize what death is – what an innocent death is» [3, p.16]. Звичайно, що така пропозиція виглядала тоді (як виглядає й досі) вкрай утопічно; військові США доби Холодної війни відреагували на неї прогнозовано негативно: в такому випадку президент ніколи й не наважиться на війну! Проте, цей приклад як раз добре демонструє не лише антигуманістичний характер вбивства загалом та ядерної зброї зокрема (що і так є очевидним сам по собі), але й моральну силу смислу, яку має голос людської совісті, – звичайно, лише в тому випадку, коли людина до нього прислухається.

Література

1. Drobnickij O. Pojem morálky. – Bratislava: Pravda, 1980. – 492 s.
2. Edel A. Method in Ethical Theory. – London: Routledge & Kegan Paul, 1963. – 380 p.
3. Fisher R. Preventing Nuclear War // The Bulletin of the Atomic Scientists. – March 1981, Vol. 37, No. 3. – P. 11–17.
4. Frankl V. E. Einführung: Der Mensch auf der Suche nach Sinn // Frankl V. E. Der leidende Mensch: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. – 4. Auflage. – Bern: Hogrefe Verlag, 2018. – S. 9–19.
5. Gerovitch S. From Newspeak to Cyberspeak: A History of Soviet Cybernetics. – Cambridge, MA; London: The MIT Press, 2002. – 384 p.
6. Höß R. Kommandant in Auschwitz; autobiographische Aufzeichnungen. – Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1958. – 184 s.
7. IHEU Bylaws / International Humanist and Ethical Union. – 9 June 2009. – URL: <https://web.archive.org/web/20130117101233/http://iheu.org/bylaws>
8. Joinville J. de. Livre des saintes paroles et des bons faiz nostre saint roy Loos / Histoire de Saint Louis : Texte Original. – Paris: Librairie Hachette et C^{ie}, 1888. – xlii, 336 p.
9. Zweig S. Castello gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt. – Frankfurt am Main: FISCHER Taschenbuch, 1983. – 256 s.
10. Свт. Димитрій Ростовський. Книга житія святих. На три мѣсяцы первыя: септемврій, октоврій и ноемврій. – 3-е вид. – К.: Типографія Кієво-Печерської лаври, 1764. – 1030 с.
11. Малахов В. А. Етика: Курс лекцій : Навчальний посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
12. Мелков Ю. О. Етос і мораль як два протилежних полюси суспільного життя // Категорії. Мораль. За результатами Всеукр. круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2019. Людина. Історія. Мораль» (25 жовтня 2019 р.). – К.: Знання України, 2019. – С. 104–108.
13. Юркевич П. Д. Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого // Хроніка–2000. – 2000. – №39–40. – С. 563–573.