

Тож недаремно, хоч би як втішала й виправдовувала нас наша совість – десь на далекому її обрії знову збиратимуться хмари, знову у всій своїй бентежній невизначеності визріватиме, пробиватиметься у свідомість питання: так що ж у твоєму житті не так? Що ти робиш і розумієш не так, як треба?

І совість прокидається знову...

*

*

*

Добре усвідомлюю, що ніякого цілісного окреслення феномена совісті викладені уривчасті мої спостереження не дають – навпаки, роблять його контури ще більш розмитими. Але ж і метою даних міркувань було інше – хоч трохи просунутися у розумінні совісті в бік реального морального досвіду нашого сучасника, досвіду, що раз у раз переплескується за межі будь-якої ідеальної реконструкції зазначеного феномена.

Наскільки це вдалося – судити читачеві.

Література

1. Малахов В. А. Етика: курс лекцій. – Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2014. – С. 129 – 134.

Георгій Панков (Харків)

СОВІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ПОКЛИК У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ПЕРСОНОЛОГІЇ

У даній статті робиться спроба осмислити совістологічне вчення християнства в екзистенційно-персоналістичному дискурсі. Аналогічна спроба робилася автором у статті «Совість як фактор трансцендування у православній думці», що опублікована в матеріалах XXXII-х Міжнародних людинознавчих філософських читань «Гуманізм. Людина. Совість» (частина перша). Названа стаття готувалася під значним ідейним впливом філософії К. Ясперса, в якій осмислення категорії трансцендування посідає одне із суттєвих місць. На відміну від попередньої публікації, ця стаття підготовлена під ідейним впливом на авторську думку філософії М. Гайдеггера, який в творі «Буття і час» осмислює значення совісті в екзистенційній аналітиці поклику.

Екзистенційно-персоналістична філософія дозволяє виводити християнський погляд на совість не з догматів, але в галузі внутрішніх духовних устремлінь, що конституують особистість у протилежність широко поширеному погляду на людину у вигляді об'єкту і суб'єкту суспільних відносин. Відповідно до справедливого зауваження В.

Пихоровича, у християнстві чітко проявляється сократівсько-платонівська тенденція, за якої акцентується увага на внутрішньому духовному вимірі [5, с. 92-93]. З огляду на зазначену ситуацію доречно актуалізувати дві обставини: по-перше, звернути увагу на значення екзистенційно-персоналістичного виміру християнства і, по-друге, продемонструвати евристичну продуктивність використання екзистенційно-персоналістичного дискурсу в осмисленні релігійної думки.

За думкою відомого фундатора європейської персоналістичної думки Е. Муньє, персоналістичним вченням вважається всяке вчення, що стверджує примат людської особистості над матеріальною необхідністю та колективними механізмами. Серцевина персоналізму вбачається у духовності, що відкриває глибинне життя особистості. Духовний світ особистості вимагає екстеріоризації, тобто самореалізацію як розгортання у зовнішньому оточенні. Згідно з Е. Муньє, персоналізм покликаний пробудити в людині особистість і разом з цим здатність вступати в життя як особистість. Якщо індивід не прислухається до цього поклику і не вступить на шлях особистісного життя, він втрачає сам сенс життя, як втрачає чутливість бездіяльний орган».

На відміну від Е. Муньє, М. Гайдеггер надав поклику значення екзистенціалу – чиннику конституювання присутності самотності. Екзистенціал як «проживання при...» або «довірча близькість з...» розглядається фундовою властивістю устрою буття. У гайдеггерівській екзистенційній аналітиці поклик совісті засвідчує її присутність у модусі волення до «буття-винних». У даному випадку значення покликання наділяється онтологічною та екзистенційною підставою і пов'язується з етикою провини.

Аналіз феноменології поклику передбачає вирішення низки взаємопов'язаних один з одним питань: *хто* кличе (проблема авторства), *кому* адресований поклик (проблема адресату), *заради чого* адресується поклик (проблема сенсу), *про що* він говорить (проблема змісту), *якими способами* (проблема механізмів конституювання об'єкту) та *в яких умовах* він здійснюється. Використовуючи екзистенційну аналітику, звернемося до християнської совістології.

1. Вирішення питання: хто кличе. На нього М. Гайдеггер відповідав у дусі так званого «атеїстичного екзистенціалізму»: присутність кличе в совісті сама себе. Зрозуміло, що вказана позиція докорінно не відповідає християнському погляду на джерело совісті, оскільки у німецького філософа останнє виводиться з трансцендентальної ідеї Dasein. Але трансцендентальна ідея – це не живий і не особистісний Бог монотеїстичних релігій, послідовники яких вбачають у совісті голос самого Бога.

Визначення совісті голосом Бога разом із вказівкою на Бога як на її абсолютне джерело до того стало хрестоматійним твердженням, що стало

виглядати банальною істиною. Проте, його філософський аналіз дозволяє виявити низку серйозних аспектів у погляді на характер християнської совістології.

Наведемо думку з повчання «Про совість» відомого подвижника і письменника VI століття авви Дорофея. Коли Бог створив людину, то Він всіяв у нього щось Божественне, як би деякий помисел, що має в собі, подібно до іскри, і світло, і теплоту; помисел, який просвічує розум і показує йому, що добро, і що зло, це називається совістю, а вона є природним законом». Даний вислів містить у своєму змісті центральну ідею про Божественний характер совісті, внаслідок чого здійснюється її теїстичне піднесення, а разом з цим – конституювання Бога як законодавця моралі. Ця обставина вказує на два суттєві механізми конституювання християнської совістології. Першим є сакральний дискурс, що наділяє значення совісті ореолом Божественності. Другий механізм вбачається в етичному дискурсі, що включає Бога в систему моралі як її безумовного джерела та регулюючої сили.

Совість не тільки визначається Божественним джерелом, а й Божим даром. У першому випадку присутність совісті у людському бутті конститується за допомогою онто-теологічного обґрунтування, у другому – методом антропології дару, що дозволяє значною мірою наблизити трансцендентного Бога до феноменального людського існування. В антропологічному сенсі дар передбачає реакцію у відповіді з боку адресату дару на акт дарування і самого дарувальника – або його прийняти, або його відкинути. З погляду християнської антропології первісна людська природа, яка існувала в Едемі та ще не була пошкоджена гріхопадінням, прийняла Божественний дар совісті. У такому разі, як підкреслює сучасний православний богослов архімандрит Платон (Ігумнов), завданням людини є не лише збереження цього дару в його первісній чистоті, а й його розвиток». Таким чином, значення совісті як духовного дару надає сакральний сенс турботі про її чистоту та досконалість як моральної вимоги, що висувається людській особистості. Навпаки, наслідком згасання та втрати совісті стає знеособлення людини та створюється загроза існування духовності з боку «безсовісного» оточення. Одним словом, совість як *дар* з боку Бога викликає усвідомлення необхідності здійснення *турботи* навколо наданого дару з боку людини, і в цій турботі виражається ідея *відповідальності* людини за дар, який йому їй наданий. Таким чином, три ключові антропологічні значення, що конституують совість, – дар, турбота та відповідальність набувають сакрального значення. Тому уявлення про Бога як абсолютного джерела совісті доцільно вважати в вигляді сакрального конститутиву, що в значній мірі підвищує цінність совісті, а разом з цим – постать людини, яка реалізує своє персоналістичне призначення через гідну відповідь на виклик з боку божественного внутрішнього голосу.

2. Вирішення питання: кому адресовано поклик совісті. Її адресатом є постать суб'єкта як носія провини. М. Гайдеггер розмежовував екзистенційне розуміння її сутності від повсякденного уявлення по провину. В останньому випадку провинна виглядає провинною перед законом чи іншими людьми в порушенні обов'язку («у провині перед іншими»). В екзистенційному контексті ідея провинності сприймається як «спосіб буття-присутності», у якому розкривається екзистенція. Зміст поклику прояснюється, коли розуміння, замість підсовування похідного поняття провини в сенсі провинності, що «виникла» через якусь дію чи бездіяльність, тримається екзистенційного сенсу буття-винним», – стверджується у «Бутті та часі». У стані «буття-винності» усвідомлюється вада як «нестача чогось належного і того, що може бути. На цю ваду вказує голос совісті, що спонукає «суб'єкта провини» «хотіти-мати-совість».

Спираючись на М. Гайдеггера, відомий лютеранський теолог і філософ П. Тілліх визначив джерело провини не в людській моральній вразливості, але через екзистенційну ситуацію, властиву людському буттю. У такому разі совість звертається до винного як носія екзистенції, а сама провинна виглядає не порушенням морального закону, але екзистенційною провинною. Феномен совісті розглядається П. Тілліхом у контексті його концепції «мужності бути», що спонукає свідомість людини прийняти на себе екзистенційну мужність провини.

У християнстві постать винної людини називається грішником, який переступив Божественний закон і порушив запропонований обов'язок перед Творцем. В екзистенційному сенсі погляд на грішника зміщується з образу злочинця та аморального суб'єкта в бік його потенційного та реального сходження до праведного життя та святості через пробудження у його душі совісті. Напружений процес трансформації грішника під її впливом яскраво демонструється у покайних актах, приклади яких наводилися автором у згаданій вище статті, опублікованій в попередній збірці «Гуманізм. Людина. Совість» [4].

Сходження до святості як сходження до Бога в екзистенційно-персоналістичній термінології отримало найменування трансцендування. Відповідно до думки відомого християнського подвижника IV століття Єфрема Сиріна, совість за своїм природним характером має прагнення до Бога і здійснює його через відкидання у людині гріха. Звернення до ідеалу святості здійснюється совістю через звернення до гріха як пробудження критичної самосвідомості.

3. Вирішення питання: заради чого відбувається поклик совісті. Відповідь на нього виглядає само собою зрозумілою – заради спасіння людини в царстві Бога та запобігання її від вічної пекельної смерті. Кінцева людська доля залежить від стратегічного вибору життєвого орієнтиру в бік або духовних, або «тілесних» цінностей. Кінцевий

результат цього вибору прямо вказується апостолом Павлом: «Бо думка тілесна – то смерть, а думка духовна – життя та мир» [1, Рим.8: 6]. На думку християнського письменника авви Ісаї, бажанню виконати «волю плоті» чинить опір совість. З наведеної обставини виводиться необхідність підкорятися навіюванням з боку совісті, щоб зберігати в серці чесноти та не потрапити до рук ворогів людини.

Таким чином, характер християнської совістології обумовлюється сотеріологічним мотивом (тобто спасінням як ідеальною долею кожної людини). При цьому слід зауважити, що розуміння сотеріології як богословського вчення про порятунок не варто зводити лише до церковної догматики, воно багато в чому обумовлюється глибинною основою, що охоплює цінність людської особистості. У свою чергу розуміння християнської ідеї спасіння не повинно зводитись лише до надприродного переміщення душі з природної сфери буття у Божественний світ. Ідея спасіння наповнена суттєвим персоналістичним змістом, в силу якого воно є кардинальною трансформацією людської особистості у стані святості (або обожнювання). Важлива роль у зазначеному процесі відводиться совісті. Як наголошує відомий богослов митрополит Антоній Сурозький, через голос совісті перед людиною висувається вимога тої величі, яку Бог задумав і заради якої Він став людиною, щоб нам показати, чим ми не тільки можемо, але маємо бути». Ідеться про Боголюдський ідеал та про наслідування Боголюдського образу Ісуса Христа. Тому вирішення питання про сенс поклику совісті доцільно не тільки ставитися у залежність від богослов'я, але також від персоналістичного виміру християнського світогляду.

4. Вирішення питання: про що віщує совість. Зміст сумлінної звістки концентрується навколо бінарної опозиції негідності / гідності щодо людського життя, з якими тісно пов'язується персоналістична ситуація у значенні бінарної опозиції падіння / піднесення людської душі. Все це совість сповіщає у теологічній парадигмі, у якій тісно пов'язуються «слово про Бога» зі «словом» про гідність та негідність людини.

Совість розгортає перед людиною картину її власного життя, демонструючи в ній тему розбрату належного та суцього, добра та зла. Християнський письменник IV ст. Ніл Синайський назвав совість світильником, який показує людині вчинки у співвіднесеності з добром та злом. Відповідно до зазначеної обставини в голосі совісті звучать два імперативи – «ні» і «так». При цьому, як підкреслюється К. Ясперсом, совість, що говорить "ні", через яку я забороняю собі, є рука позитивної совісті. У совісті людині показує себе буття, якому як суцьому загальним чином я раз назавжди можу сказати "так". Однак голос совісті не лише інформує свідомість людини про негідний та гідний спосіб життя, але закликає глибоко усвідомити та пережити стан гріха, а також здійснити духовний акт відповідно до змісту звістки.

Поклик совісті представляється духовною комунікацією, яка з погляду екзистенційної філософії розгортається між екзистенцією та свідомістю особистості. Щоправда, німецький філософ емансипував голос совісті від голосу Бога з тим, щоб підняти значення екзистенції в її автономії від Божественного джерела: справжня комунікація з екзистенцією відмежовується від уявної комунікації з Богом. Тим часом у горизонті релігійної свідомості поклик совісті виглядає екзистенційним простором містичного спілкування людини з Богом, у процесі якого Бог звертається до людини, а людина відповідає на поклик з боку Бога.

Відомий сучасний український філософ М. Попович виділив три типи комунікативних актів – когнітивний, експресивний та спонукальний [6, с. 469]. Когнітивний аспект комунікації в екзистенційному просторі поклику совісті полягає у концентрації людської свідомості на критичному осмисленні особистого життя під кутом прийняття істини гріха, що демонструється совістю. Експресивний аспект названої комунікації полягає в емоційному прийнятті істини гріха та глибокому переживанні драми особистого буття як буття-у-гріху. Спонукальний аспект екзистенційної комунікації простежується у спонуканні волі прийняти рішення позитивно відгукнутися на поклик совісті з послідовною його реалізацією в індивідуальному житті.

У просторі «совістологічної» комунікації між «покликанням» та реакції як відповіді на цей поклик важливе значення приділяється феномену рішучості. М. Гайдеггер вбачає у рішучості онтологічну основу та відмежовує її від звичного погляду на рішення як на якість судження та певну поведінку. Рішучість їм названа сутнісним конститутивом буття-у-світі, вихідною істиною, яку слід осмислити як фундаментальний екзистенціал. Рішучість «екзистує» себе в вигляді ухвалення певного рішення, яке трансформує невизначеність рішучості у визначеність. Прийняття певного рішення залежить від екзистенційної ситуації, в якій рішучість вводить «буття ось». У горизонті совісті рішучість проявляється як екзистенційний заклик та спонукання до екзистенційної турботи.

Три вище названі аспекти комунікації тісно взаємопов'язані і переплітаються у просторі совістологічній вісті. Розглянемо цю ситуацію у тексті Великого покаянного канону преподобного Андрія Критського.

Звернення до Неба з боку грішника, що кається, виглядає результатом звернення совісті до грішника, спонукаючи його свідомість волати в покаянному настрої до Бога. Совість розгортає перед ним важку і похмуру картину стану душі, що грішила, та яка в граничній гострій формі осмислюється у процесі каяття. Це – демонстрація когнітивної сторони голосу совісті як усвіснення грішника: «Прожив життя своє я серед ночі, бо темрявою глибокою й пільмою була для мене ніч гріха...» [2, Пісня 5,1]. Наведений фрагмент містить у собі константну інформацію, але за своїм характером є оцінювальним судженням у вигляді гострої

критики: власне грішне життя оцінюється метафорами темряви і ночі: «Поглянув я на красу дерева і в умі спокусився – тепер лежу нагий і соромлюся» [2, Пісня 2,12]. У даному вислові совість вказує на духовну ганьбу, на яку прирік себе грішник у співвіднесеності з ідеальним станом первозданної людини в Едемі: під садом мається на увазі рай з ідеальним порядком, що означається метафорою краси. Цим самим совість вселяє грішникові думку про осквернення гідності особистості як образу і подоби Бога, відповідно до якого Творець створив людину.

Експресивна сторона умовляння совістю виражається різноманітними формами. Доволі поширеною такою формою є емоційна відраза від пороків, що досягається за рахунок численних метафоричних виразів. Сам грішник уподібнюється вбивці Каїну, оскільки їм коїться вбивство «совісті душевної» [3, Пісня 1,1], внаслідок чого душі надається якість «окаянної души», тобто души, яка відтворює злочин Каїна [2, Пісня 1,4]. Життя грішника сприймається як «прокаженне житіє» [2, Пісня 6,4], а його тіло – у вигляді «соромної ризи» і «окровавленого студна», в які усвідомлено одягнувся винний [3, Пісня 2,3]. «Преосквернена» душа грішника є покритою виразками, а сам він «нагий нині та на гноїщі гнійний» [3, Пісня 4,6]. Аналогічні висловлювання вживаються з метою, щоб значною мірою посилити уявлення про стан духовної ганьби грішника і загострити негативне ставлення до пороків. Для загострення огиди до порочного стану души метафора гною доповнюється метафорами шкідливих черв'яків і смороду, як, наприклад, це виглядає у Іоана Золотоуста. Він зауважив: якби хто розкрив совість кожного, то знайшов би безліч черв'яків, безліч гною і нестерпний сморід, а також злі побажання, які огидніші за хробаків».

Голос совісті звертає увагу грішника не тільки на його негідне життя, але також на похмуру долю, що є справедливою відплатою за спосіб життя, який ним був обраний. В разі експресивна сторона умовляння совістю проявляється у значеннях страху перед смертю і тривоги за майбутню долю. «Наближається, душе, кінець, наближається, а ти не дбаєш, не готуєшся, час бо скорочується – пробудись, суддя вже близько, біля дверей, – попереджає від імені совісті автор Великого покайного канону Андрій Критський [2, Пісня 4,2]. Він нагадує про загрозу з боку пекла, здатного покрити своєю прірвою душу [2, Пісня 6,2].

Викладену ситуацію доцільно співвіднести з екзистенційним страхом, який істотно відрізняється від звичайного страху перед смертю. К. Ясперс визначає екзистенційний страх у вигляді стояння перед прірвою не просто з усвідомленням кінця власного фізичного існування, але з усвідомленням загрози втрати себе самого як стану порожнечі власного буття, а саме – екзистенційного небуття. М. Гайдеггер звертає увагу на ситуацію переростання страху у стан жаху в тому випадку, коли загрозливе, яке не було в процесі людського життєвого досвіду, лякає

раптовістю своєї появи та неминучістю з ним зустрічі. Філософом виділяються дві структурні риси страху – «перед-чим» і «за що». Поклик совісті у Великому покайному каноні наштовхує свідомість грішника пережити жах не стільки перед фізичною смертю, що насувається, скільки перед загрозливою кінцевою долею. Вирішення питання «за що» напрошується у контексті персоналістичного дискурсу, що вказує на ваду духовності у житті людей. Християнська думка вбачає цю ваду у втраті грішником образу і подоби Бога, що людина зобов'язана зберігати та розвивати в співучасті з Божественним життям.

Екзистенційний страх також пов'язується з екзистенціалом тривоги, єдність та нероздільність яких обґрунтовується П. Тілліхом. Їхня єдність і нероздільність простежується щодо есхатологічної ситуації, яку складає смерть разом із посмертною долею людської душі. На відміну від тривоги страху властивий об'єкт, яким в есхатологічній ситуації постає перспектива смерті. Але тією мірою, якою це є тривога, її об'єкт – абсолютна невідомість стану після смерті, небуття, яке залишиться небуттям, навіть якщо наповнити його образами з емпіричного досвіду», – стверджує німецький філософ і теолог. Наголошується, що єдиним об'єктом тривоги є сама загроза. Тривога провини та засудження приймає вираження тривоги засудження себе.

У Великому покайному каноні Андрія Критського голос совісті викликає у свідомості людини глибоке почуття тривоги навколо долі грішників: «Немає в житті гріха чи діяння, ані зла, де я не згрішив би, Спасе умом і словом, бажанням та наміром – і думкою, і діянням згрішив я, як ніхто ніколи. Тому й засуджений був я і напоумлений совістю своєю, окаянний, – хто може бути невідступнішим за неї? Судде, Визволителю і Провидче, помилуй, визволи та спаси мене окаянного!» [2, Пісня 4,4-5]. Судде, Визволителю і Провидче, помилуй, визволи Експресія тривоги викликана перед загрозою небуття як стану знедоленості Богом занепакої під тяжкістю гріха душі, і ключовим значенням тривоги виявляється заклик до Бога з гарячим проханням про пощаду: «Відхилилась, ти, душе, від Господа, як Датан та Авирон, та щоб не поглинуло тебе земне провалля, кричи з аду підземного до Бога: "Помилуй!"» [2, Пісня 6,2].

Тим часом християнство позиціонується не релігією загрози, але релігією любові та надії. Тому в значенні пощади не лише виражена тривога, а й надія на милість з боку Бога, а в змісті Великого покайного канону тема надії за значенням переважає тему загрози. Почуття страху та тривоги мають долатися оптимістичним поглядом на кінцеву долю. У такому разі від людини вимагається виконувати своє Божественне призначення, до чого саме і закликає її совість.

У цьому пункті ми підійшли до характеристики спонукальної сторони екзистенційної комунікації, що здійснюється через сумління. Це здійснення відбувається в органічному переплетенні з когнітивними та

експресивними елементами комунікації. Як конкретного прикладу звернімося до наступних слів Великого покаянного канону Андрія Критського: «Як блудниця, і я приношу сльози очистити мене, Спасе, Твоїм милосердям, Усещедрий!» В змісті даного висловлення усі три зазначені вище аспекти (або функції) взаємно переплітаються. Совість закликає свідомість грішника осмислити свій хибний стан під кутом критичної оцінки власного способу життя. У цьому прикладі доречно звернути увагу на метафору блудниці, що вказує на грішника як на зрадника, який ухилився від покликання бути гідним Бога. Йде про негідну щодо людині ідентичність, усвідомлення якої характерно грішникові, котрий кається. Одночасно совість викликає емоційну реакцію відрази щодо порочного стану, а також почуття жаху від духовної ганьби, що покрила «окаяну» душу. Логічним результатом когнітивної та експресивної функцій поклику совісті у розглянутому фрагменті є спонукання регулярно звертатися до Бога з проханням очищення від гріховної скверни.

У поклику совісті демонструються два основні спонукальні мотиви – мотив розриву з негідною ідентичністю, що конститується гріхом, і мотив звернення до Бога з метою позбавлення духовної ганьби. Нерідко мотив розриву представляється втечею як необхідного заходу, що дозволяє позбавити душу кінцевої трагічної долі. У Великому покаянному каноні такий втікач уподібнюється біблійному Лоту, котрий врятувався втечею від покарання Богом міста Содом за блуд, що спіткав його мешканців: «Втікай, душе, від вогню, втікай від содомського горіння, втікай від знищення у полум'ї божественному» [2, Пісня 3,3]. Але якщо здійснити переведення есхатологічного дискурсу в персоналістичний дискурсивний контекст, у такому разі спонукання до втечі означатиме спонукання до розриву з негідною ідентичністю, яка ганьбить цінність людської особистості.

Мотив втечі з необхідністю вимагає вирішення питання: *куди* й до *кого* бігти, де та в кому шукати притулок. Християнство як релігія любові, милосердя і прощення не позбавляє можливості охоплення життя грішника названими чеснотами і вселяє у його свідомість надію на відновлення праведного життя у тому випадку, якщо грішник піде вірним шляхом своєї втечі, розриваючи з власною негідною ідентичністю. Андрій Критський у своєму покаянному каноні умовляє грішників не зневірятися, підбадьоритися і покласти надію на Боже милосердя. Совість спонукає душу грішника до діяльного сходження і «розумного піднесення» по «лествиці порятунку» [2, Пісня 4,6]. Піднесення на небеса уподібнюється колісниці чеснот, що спрямовує душу шляхом до Бога і спасіння [2, Пісня 8,2]. Для цього необхідне щире сповідання Всевишньому своїх гріхів у смиренні та скорботі. Духовним простором комунікації грішника з Богом є процес щирого каяття, якого спонукає совість.

В екзистенційно-персоналістичному дискурсі сходження до Бога як

до трансценденції називається екзистенційно-персоналістичним актом. У такому випадку процес каяття виглядає способом трансцендування, а грішник, що кається, – трансцендуючою особистістю. Пробуджуючи в людській свідомості названий процес, совість здійснює духовну трансформацію людини: грішник як антропологічний тип індивіду, що скочується і падає у рів, здійснює духовне піднесення від «темряви» до «світла». Ці значення зустрічаються у Великому покаянному каноні, у якому його автор Андрій Критський порівнює грішника, що кається, з старозавітним патріархом Йосипом, котрий знаходиться у рові як у просторі поховання і повстання з темряви і смерті [2, Пісня 5,5-6]. Трансцендування розглядається однією з суттєвих характеристик особистості. Тому голос совісті доречно вважати покликом до конституювання людської особистості. Ця проблема докладно розглядається в авторській статті під назвою «Совість як фактор трансцендування у православній думці», що опублікована в збірнику «Гуманізм. Людина. Совість» (частина перша) [4].

5. Механізми, за допомогою яких здійснюється духотворна діяльність совісті, докладно проаналізовані у згаданій вище статті даного автора. Зауважимо, що в православній думці обґрунтування ролі совісті не обмежується лише правовим дискурсом, за яким вона представляється голосом судді. Совість також позиціонується у ролі *лікаря*, який зцілює душу від духовних хвороб, *вчителя*, котрий наставляє людину на шлях до морального життя. Митрополит Антоній Сурозький уподоблює совість *другу*, який дає дружню пораду про виправлення грішником життєвого шляху, а також *матері*, котра плаче, спостерігаючи негідне життя сина або дочки, що гублять себе. Оплакування совістю порочного життя грішника здійснюється у слізній покаянній молитві. Як підкреслюється у вищеназваній статті автора, *голос совісті виходить за межі голосу Бога як Судді та охоплює широку поліфонію голосів, що становлять єдиний механізм духовної трансформації людини* [7, с. 73].

Вивчення християнської совістології дозволяє стверджувати, що всі її ідеї та механізми їх обґрунтування зосереджуються навколо двох ключових контекстів, що є єдністю протилежностей – негативістського «ні» стосовно духовної ганьби та позитивного конституювання особистості у теїстичній парадигмі. У зв'язку із викладеною обставиною доцільно висловити заперечення на адресу окремих досліджень, у яких роль совісті зводиться до її негативістської оцінки. Наприклад, В. Шаповал у статті під назвою «Совість у безсовісний час» наводить думку відомого православного філософа Вол. Соловйова щодо нестачі совісті як морального чинника. Для підтвердження своєї позиції їм наводиться наступна цитата: «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» [7, с. 6-7]. Тим часом Вол. Соловйов у творі під назвою «Виправдання добра» звернув значну увагу на роль совісті, згідно з якою її голос, що докоряє людині за всі несправедливі почуття та дії, розвиває почуття страху Божого, охороняє людську цілість і зводить її на висоту святості. Філософ підкреслював, що негативний голос сорому, совісті та страху Божого на цій висоті стає у людині прямою і позитивною свідомістю її божественності, або її свідомістю Бога в собі.

Визначення В. Шаповалом «негативістської» позиції Вол. Соловйова в погляді на совість ґрунтується на апеляції до твору «Критика абстрактних начал». Наведена в ньому позиція висловлювалася лише щодо автономістичної етики І. Канта, в якій джерело совісті вбачається не в Божественному початку, але в сфері «практичного розуму». Тому той «корінний недолік» совісті, який мають на увазі Вол. Соловйов разом із В. Шаповалом, насправді висловлює недолік не совісті як такої, але вказує на критичний погляд православного філософа щодо кантівської філософії моралі. Згідно з його думкою, лише при ствердному вирішенні питання про буття Бога, безсмертя та свободу людини визнається можливість здійснення морального початку. Тому для визнання позитивного характеру діяльності совісті потрібно вийти за межі практичної філософії в її кантівській презентації на рівень усвідомлення «об'єктивних законів сущого», розуміння яких забезпечується онто-теологією. Таким чином, зроблений аналіз совістологічних висловлювань Вол. Соловйова підтверджує думку, згідно з якою «негативістська» сторона совісті не може розглядатися самодостатньою, але лише необхідною умовою позитивного конституювання особистості.

6. Зрештою, розглянемо питання: за якими умовами звучить голос совісті. Назва згаданої вище статті В. Шаповала наштовхує на нього таку відповідь: поклик совісті звучить в оточенні «безсовісного світу». Цей світ є суцільним суспільним оточенням, у якому більшістю людей цинічно зневажається совість. Проте замість звичного соціально-морального контексту розуміння стану безсовісності М. Гайдеггер запропонував його екзистенційне трактування. У «Бутті та часі» будь-яка «безсовісна» дія пояснюється його присутністю з провиною як специфічним способом «буття-присутності», у якому розкривається екзистенція. «Безсовісність», як і провина, вказує на стан вади належного буття. На цей недолік вказує голос совісті, що закликає свідомість «безсовісного» індивіда прислухатися до її поклику та активізувати штучно заглушений ним цей внутрішній голос.

Що заважає «безсовісному» індивіду почути голос совісті? У

першому посланні апостола Іоанна йдеться про те, що весь світ лежить у злі [1, 1 Ін. 5:19]. Причиною цієї ситуації є вказівка апостолом Павлом на обставину, згідно з якою створіння підкорилось марноті [1, Рим. 8:20]. Але при цьому апостол Павло звертає увагу на обставину, за якою творіння, включаючи людину, має зачаток Духа, що дозволяє усвідомити в собі Дух синівства. Очікуючи синівство, душа людини «зідхає» від усвідомлення глибокого розриву між ідеалом духовного усиновлення та «тварним» існуванням у мирському оточенні. Майже цей екзистенційний стан спроможний пробуджувати совість у ситуації «безсовісного» оточення, бо совість як духовний чинник вважається закономірним проявом духу в людині.

У сучасному «безсовісному» суспільстві акти пробудження совісті виглядають проблематичними на тлі повальної гонки за матеріально-споживчим та соціально-споживчим комфортом. Прагнення досягти в цьому успіху за будь-яку ціну не залишає у свідомості таких людей місця для совісті. Так звана «сучасна здравомисляча» людина – «людина комфорту» вважає заклик до совісті застарілим і зайвим моралізаторством доти, доки вона не зазнає певних кризових явищ у власній душі та житті. Саме тоді вона зможе почути її голос, що закликає стати справжньою особистістю.

Ситуація «безсовісності» досить яскраво ставить питання про долю цивілізації: або вона сформує світ усередненого омасовленого індивіда (духовно непробивної «людини-маси»), або оновлений світ особистостей, які, не відкидаючи ролі у житті матеріальних та соціальних благ, віддадуть пріоритет духовності й гуманізму. В цьому «або / або» простежується альтернатива на адресу прагматизму «здорового глузду» із боку романтичної надії на персоналістичне майбутнє цивілізації. В персоналістичному контексті поклик совісті виглядає закликом людини переконатися у цінності закладеної в її природі особистісному потенціалі та розвинути його для того, щоб пробити товщу «безсовісності», стати особистістю у духовному та гуманістичному вимірі.

Християнський персоналізм є різновидом персоналізму в теїстичній і христоцентричній парадигмі. У ньому поклик до людини з боку її совісті подається у форматі Божественного авторитету, тому він і звучить у вигляді заклику прямувати до Бога. Однак у поклику совісті теологічний мотив органічно переплітається з персоналістичним мотивом. Ця ситуація чітко виражена в позиції митрополита Антонія Сурозького, згідно з якою Божественний Суддя ставить перед кожною людиною одне й те саме питання: «Чи був ти людиною чи ні?»; «Чи була в тобі людяність чи ні?». Це питання адресовано людині з боку совісті, і воно вказує на завдання кожної людини *поширювати та поглиблювати в собі людяність*. Поклик совісті слід вважати покликом до турботи про гідну особистість, так що здійснення цього завдання вважається ультимативним персоналістичним

Література

1. Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового завіту. К.: Біблійні товариства, 1995. — 959+296 с.
2. Великий покаянний канон преподобного Андрія Критського. Служба в понеділок. <http://blyzhchedoboga.com.ua/pokayanni-y-kanon-andreya-kritskogo/>
3. Великий покаянний канон преподобного Андрія Критського. Служба у вівторок. <http://blyzhchedoboga.com.ua/velikiy-pokayanni-y-kanon-andreya-kritskogo/>
4. Панков Г. Д. Сівість як чинник трансцендування у православній думці // Гуманізм. Людина. Сівість : Матеріали XXXII-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. — С. 65-78.
5. Пихорович В. Розум, честь і сівість // Гуманізм. Людина. Сівість : Матеріали XXXII-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. — С. 92-100.
6. Попович М. Філософія свободи / упоряд. Л.Ф. Артюх, Н.Б. Вяткіна. — Харків: Фоліо, 2018. — 524 с.
7. Шаповал В. Сівість у безсівісний час // Гуманізм. Людина. Сівість: Матеріали XXXII-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. — С. 6-12.