

СВІТ СОВІСТІ

Поняття «світ», у якому серед багатьох властивостей закладено уявлення про цілісність, своїм логічним змістом не тільки окреслює той чи інший існуючий феномен чи буття у його межі, а й передбачає складну структуру: різноманіття частин і, відповідно, взаємовідносин, численні виміри і способи бути, котрі визначаються цією світовою цілісністю і співвідносні з нею. Так і «світ совісті», духовно-культурна історія якого несе в собі непереборне зміною багатьох історичних епох розмаїття підходів до визначення совісті насамперед як категорії моральної свідомості людства, що задають розуміння совісті та совісності й сучасним поколінням, точніше, що виховують у них це «начало» духовного світу, причому таке, якому не можна зрадити без втрати себе як особистості.

Такий, по суті, історико-філософський, історико-культурний підхід до совісті як особливого «світу», що передусім культивує пам'ять щодо напрацьованого поколіннями уявлення про совість, її походження, історичні зміни соціокультурного змісту тощо, до мислення про феномен совісті крізь призму різноманітних його інтерпретацій мислителями минулого, звісно, дозволяє не тільки розширити уявлення стосовно совісті, а й надає додаткові аргументи у дискусійному дискурсі про совість сучасників.

Актуальність теми совісті в контексті співвіднесення даного феномену з поняттям «світ», на наш погляд, задається і невирішеністю питання про зв'язок у совісті індивідуально-особистісного та суспільного вимірів духовно-культурного буття (хоча зрозуміло, що концептуальні підходи до цього є), помислити про які доцільно у контексті минулого досвіду людини «бути сумлінною (совісною)». Не втратила своєї актуальності й тема поєднання в людській совісті «знанняєвого» компонента даного феномена та практичного (діяльнісного) його виміру, що виявляється у вчинках, поведінці людини.

Розмову про совість логічно почати з етимологічного контексту, маючи на увазі, що грецьке «*etymon*» перекладається не лише як «основне значення» слова, але й має таке значення як «істина». Насамперед, слід зазначити, що поняття «совість» – одне з тих, що несе своєю етимологією зв'язок із давніми культурами та мовами, зберігаючи певну традицію розуміння. В одних сучасних мовах у слові «совість» помітна прив'язка до санскриту, в інших – до латини, однак у багатьох має місце розуміння даного слова, складовою частиною якого є «знання», в контексті його зв'язку – з чимось чи кимось, його тлумачення – як придбаного «разом

з...» чи існуючого не тільки у мені і для мене, а й «сумісно з...» тощо. Наприклад, німецьке «das Gewissen» – совість – явно перегукується з «das Wissen» – знання. У частині слов'янських мов простежується така сама закономірність: слова «съвест» (болгар.), «савести» (серб.), «vest» (словенська), «svedomie» (словацька), що означають «совість», несуть у собі сенс слова «ведення» («вістка», «вість»), що може бути перекладено як – «знание» (болгар.), «знање» (серб.), «znanje» (словенська), «vedomosti» (словацька). Така близькість понять, звичайно, не випадкова і, швидше за все, свідчить про їхнє санскритське походження, про те, що «начало» саме цієї стародавньої культури «осіло» в наведеному словесному ряду (втім, проглядається те ж звукове поєднання і в раніше вказаному німецькому слові) – загальний корінь тотожних за значенням слів різних мов начебто нагадує тим, хто нині живе, про давню «ведичну» літературу, традицію, адже «веди» (वेदः) у перекладі з санскриту якраз і означають «ведення», «відання», «вість», «знання».

По суті, таке «нагадування» сучасній людині про минулий досвід виявляє універсальний, традиційний, багатовіковий духовно-культурний сенс феномену совісті – нести у своєму змісті те «відоме», що поєднує багато поколінь людей особливим «знанням» – насамперед знанням про належне, належну поведінку, тобто, таку, у якій укорінялося б століттями вироблюване розуміння людиною себе – як обов'язку перед собою та іншими. Саме таке уявлення про «обов'язок», «належне» якраз і входить, на наш погляд, насамперед у зміст поняття «совісті» як деякого знання: префікс у цьому слові говорить саме про це – загальне знання про належне, вироблене спільним буттям людей, їх існуванням один біля одного, поруч один з одним і одночасно – такому існуванню, в якому кожен «сам по собі» і «в собі», у своєму внутрішньому світі, окремому від «спільного», на самоті, зі своїм пізнанням совісті та своєю особистою відповіддю на питання совісті.

Отже, етимологічна близькість древньої традиції та сучасної культури розкриває незмінне «начало» совісті – бути «знанням» (досвідом поколінь), яким *в ідеалі* мали б оволодіти усі – у сенсі могли розпредметнити культурну історію людства у її «межі». Тільки в такому розумінні совість як особливе знання-«ведення» має для сучасної культури значення, точніше, життєвий сенс, силу вести людей гідним їхньої культурної історії шляхом, уміння жити совісно – з собою, серед інших та з іншими. Інакше кажучи, аж ніяк не випадково зазначений зв'язок слова «совість» зі словами «знання», «ведення», «вість» зберігають багато сучасних мов, не випадково і те, що саме від них народжуються, є похідними і такі слова як «свідомість», «совість», що несуть собою якусь орієнтацію на щось «спільне», «сумісне», властиве всім тим, хто причетний до деякої спільноти, культури в цілому.

Проте, чи зберігають ці, та й інші, що йдуть з культурної традиції, смисли люди? Що «осіло» у розумінні совісті – як категорії та як феномена людського буття у сучасній культурі?

Якщо узагальнити ті смисли, які як визначення, асоціативні оцінки, метафори, епітети, а також як пояснення атрибутів та функцій свідомості тощо, представлені в сучасному дискурсі про совість, то з них, мабуть, справді можна скласти «ідеальний» світ, в якому всьому власне людському знайдеться місце, а деякі «знахідки», особливо з метафоричного ряду, можуть бути й доволі точними у розумінні особливостей совісті та совісності.

Спираючись на різні джерела, цей світ совісті можна було б виписати наступним чином: в першу чергу совість тлумачиться як «суд», перш за все як суд людини над самою собою, проте, мабуть, така дія можлива тільки у випадку, якщо совість ще й «сила», що є «законом», що має, відповідно, у своєму змісті такі складові як сила розуму, але й інтуїції, й почуття, як сила здатності людини мати оціночні судження, а в деяких обставинах, можливо, і висловлювати їх, а тому совість – це ще й сила душі, моральнісна сила говорити, коли не вигідно, і мовчати, коли говорити стає дуже вигідним заняттям. Звідси совість – це й один із «механізмів» людського самоконтролю, підставою якого можуть виступати Божий закон чи загальний закон, істина, а може бути і морально-особистісний авторитет Іншого.

Совість – це і почуття, духовно-практичне переживання людиною, образно кажучи, негармонійних відносин з іншими, але перш за все «незгоди людини із самою собою» (на думку Джона Локка) («незгоди» – як неузгодженої зі своєю душею поведінки), хоча критичній оцінці можуть бути піддані й інші, їхні, тобто чужі, вчинки та судження. Часто совість визначається і через поняття-метафору «голосу»: совість є голос значимих інших або голос іншого, голос якоїсь авторитетної в очах тієї чи іншої людини особистості, яка виявляє належну поведінку і в цьому плані є моральним авторитетом. Такій людині в очах інших дано «більше» (в плані наближення до якоїсь «совісної свідомості», яка сприймається як поведінковий «ідеал»), але тому саме з неї, як говориться у відомому прислів'ї, й «більший попит» (чи відповідаєш?).

Отже, у підсумку, можна відзначити, що совість – це «творіння» духу і «плід» розвитку людської душі, який спонукає не так знати, *що* є совість, як жити *в* совісті та *по* совісті. Причому останній аспект підкреслює не так практичну спрямованість сумлінного розуму в дусі кантівського категоричного імперативу, скільки тлумачить совість як категорію життєвого світу людини, як пріоритетне «начало» спільного з іншими буття. Саме така націленість на категорію совісті вкладається, як видається, драматургом Л.Г. Зоріним в уста Сави, одного з героїв «Покровської брами»: живуть, мовляв, люди не для радості, а «для

совісті». Й не має значення, що розмову, в якій прозвучала ця фраза, можна охарактеризувати як іронію. Але, можливо, саме її «несерйозність» тільки й дозволяє зрозуміти справжню цінність совісті, її «серйозний» «статус» у житті людей, дозволяє вловити за відвертим «глумом» – не вдавання, а спробу «легко» поговорити про «нелегке»? В іншому випадку, *що б ще могло зробити літературне висловлювання крилатою фразою.*

Безумовно, за кожним із наведених підходів або з життєвих позицій розгортається якась конкретна культурно-історична сторінка розвитку як людини, так і людства, якась філософська чи релігійна концептуалізація совісті, тому зрозуміло, що вони багато в чому зберігають свою актуальність, інтерес і для сучасників.

Як правило, про совість мислять як феномен «внутрішній», порівнюючи його з «органом» – не тіла, звісно, а внутрішнього духовного світу людини як особистості. Так, на думку С.В. Пролєєва, саме совість відкриває людину для навіювання зсередини, завдяки чому вона й соромиться й відчуває провину. Тобто, совість як «безтілесний орган» розпоряджається «людиною рішучіше, ніж усі печінки-селезінки», отже без неї «не втрималася б жодна норма, не встояв би жоден закон». Дійсно, не можна не погодитись з думкою, що будь-які «загрози покарання» чи «сила примусу» самі по собі, поза «непомітної влади сорому і совісті» не здатні підтримувати «порядок життя». Проте здобуття людством совісті – тривалий культурно-історичний процес, пов'язаний, по суті, із «духовною революцією», що сталася у самосвідомості людини під час переходу від «міфологічної картини світу» до «філософської» та «релігійної».

На першому етапі культурної історії людина (як ще не виділена з первинного колективу «частина», така, що не вирвалася за межі роду) ще дуже потребувала Міф – зовнішнього «спостерігача», що контролює її поведінку, тобто, людина ще не могла обходитися у своїх діях без «зовнішніх» для себе підпорок. Отже, міфи як якісь «образи», що чуттєво сприймаються (і «зразки» поведінки, що створюють «норми» первинної «етики», та й первинного «права»), якраз і виконували функцію «совісті» – «суду», щоправда, «зовнішнього» (не внутрішнього), але також такого, що визначав долю людини. Необхідність регулювати поведінку людей у первісній спільноті підштовхувала міфологічне «мислення» (особливість якого в тому, що «розум» у ньому не знає критичного виміру та підпадає під дію почуттів) створювати образи, здатні бути зовнішніми «регуляторами» – «істотами», які все бачать та невідворотно карають за недозволену поведінку.

Отже, «міф» як цілком зримий образ, видимий і такий, що все бачить, знає, є «зовнішнім» по відношенню до людини, він несе «норму» взаємин між людьми, передусє совісті – як певному морально-психологічному комплексу переживань – зовні, навпаки, невидимих, згорнутих «всередину» свідомості та таких, що «зсередини» вибирають

міру допустимого і неприпустимого в поведінці і, відповідно, той чи інший ступінь покарання себе.

Антична епоха навчила людину сприймати себе як «мікрокосмос», «малий порядок», що привносить у світ те, що призначено їй виконати, звідси людина усвідомлює свої діяння як праведні і неправедні, справедливі і несправедливі і відчуває себе відповідальною за них, не дослухаючись до жодних загроз, навіть до ударів Долі. Розпочатий Сократом та його послідовниками діалог про людину завершився становленням культури особистості, культури совісті у християнську вже епоху, що стало можливим лише після виходу, образно кажучи, на історичну арену «персони», особистості. Причому, навіть саме слово «особистість» набуло принципово іншого розуміння, стало сприйматися не як носій родового імені або як суб'єкт юридичних відносин, як театральна маска чи маска релігійного ритуалу, що характерно було для римського періоду історії, а як душа, здатна до свobodного вибору – життя гріховного чи праведного. Отже, завдяки формуванню вже розвиненого релігійного світогляду (на відміну від первісних вірувань) в історії людства явлена була «культура совісті» як духовне, «надприродне начало» у людині, яке, за словами М.О. Бердяєва (робота «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики»), присутнє в ній у такий спосіб: Бог «пробуджує совість» як «спогад про вищий, горній світ».

Наступні епохи, спираючись на совість як феномен особистісного буття людини, тією чи іншою мірою сприяли тому, що дискурс про проблему совісті ставав глибоко особистою «розмовою» з власною совістю про совість. Тобто, формується моральна свідомість, межі якої, власне, і задають контекст міркування філософів на цю тему. Інакше кажучи, можливість людині жити без зовнішніх підпор «надихала» її на самотійне усвідомлення колізій людського буття: людська душа почала навчатися, мати здатність співвідноситися з непростим світом людей безпосередньо, витримувати його «тиск», жити в реальному світі людських пристрастей, але й опосередковано – через нікому невидиме «відношення», що пов'язує людину з іншими – совість – світ ідеальний, у якому, проте, є все розмаїття людських вчинків, сюжети протистояння і злагоди, нерозуміння, ворожнечі, примирення тощо. Тобто, вся система найскладніших відносин людини з іншими людьми стає предметом філософського пізнання, в тому числі і в контексті такого феномену як совість.

Історія культури показує, що совість може бути як внутрішнім монологом людини із самою собою, так і діалогом – із собою та іншими, що відтворювалося в історико-філософському процесі, образно кажучи, у багатоголосій дискусії, яка створює тепер уже «ведення», знання самої категорії «совісті». Звідси можна, на наш погляд, стверджувати услід за

античним мислителем, що «совість – це тисяча свідків» (Марк Фабій Квінтіліан), але ця «тисяча» людей не становлять уже якусь соціальну групу (той же самий общинний «колектив»), якій обов'язково необхідно принести «клятву» вірності. Цю «тисячу» становлять ті, з якими людина не може не спілкуватися, від авторитету яких вона зростає і живиться власне її совість (і тут не важливо, до якої епохи «співрозмовник» належить, в якому соціокультурному часі він жив, живе). Культура тому й має визначення «духовної», що пов'язує, поєднує людей навіть через століття, що їх поділяють і начебто розділюють...

У цьому плані історія філософії актуалізує *все-часові* проблемні ситуації у совісному, як можна висловитися, вимірі. Багатьом мислителям, образно кажучи, не дає спокою проблема розбіжності вчинків людей зі сталими для культури уявленнями про совість, сумлінну поведінку. Так, якщо в будь-якій спільноті поширюється хибне знання про належне, коли ця брехня захоплює більшість, не-совісність перестає бути помітною, стає цілком допустимою у взаєминах. Чи не цей аспект у «сумісному» (загальному) знанні про належне підкреслював Б. Паскаль, коли звертав увагу на наступну закономірність – усі, мовляв, йдуть «шляхом аморальності» і «ніхто цього не бачить», але тільки-но хтось один зупиняється, решта помічає «біг інших». Філософу XVII століття начебто вторить його співвітчизник, щоправда, вже з «віку Просвітництва». Виявляється, якщо хибне «знання» може стати «загальним», укорінитися в спільне, сумісне буття настільки, що буде цілком прийнятним для значної чи переважної частини людей способом жити відповідно до нього, то це закономірно призведе до ситуації, яку, за Вольтером, можна описати як таку, коли люди вже «не відчують докорів совісті від вчинків», якщо ці вчинки «постануть у них звичаєм».

Про те, яку роль, що роз'їдає людину і суспільство, може грати хибна позиція чи брехня, розмірковує, майже через два століття, й М.О. Бердяєв у тій же, вже згаданій, праці «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики». Головну, мабуть, небезпеку філософ бачить у тому, що існує «соціальне накопичення брехні», коли остання перетворюється «на соціальну норму». Це призводить до того, що «так звана “громадська думка” заснована на умовній брехні» користується «брехнею як знаряддям впливу», що «брехня визнається корисною» для підтримки спільного буття людей і навіть виконує певну «соціальну функцію». Як показує Бердяєв, за подібних, часто штучно створюваних, умов, коли істина «видається небезпечною та шкідливою», «соціальну брехню» люди поступово звикають «вважати правдою» й почитати як «добро». Пояснюючи такі моральнісно спотворені форми суспільних взаємин, філософ підкреслює, що ситуація брехні може захоплювати самі різні соціальні верстви, наприклад, можна вирізнити певні «типи академіків, професорів, наукових фахівців», які зовсім не є типом

«свобідних людей», які би були вільними «від упереджених суджень, від умовної брехні».

Отже, як можна побачити, тема брехні виявляється *трансісторичною*, такою, що зачіпає моральну свідомість не одного покоління. У цьому контексті, звичайно, Ім. Кант має рацію, коли звертає увагу не на людей, які якимось, як їм зручно і вигідно, перебувають у відносинах один з одним, а на окрему людину, стверджуючи, що «справа совісті» є «справа людини, яку вона веде проти самої себе». Але чи можливе таке, говорячи словами філософа, «*внутрішнє судилище*» над собою в людині, яка не схильна розуміти, що є совість і приймати такий вимір буття у собі? Відповідь, звичайно, може бути лише заперечною. Саме тому, як підсумовує філософ, «*безсовісність* не є відсутність совісті, а схильність не звертати уваги на її судження». У цьому ключі міркує і сучасний філософ А.А. Гусейнов, зважаючи, зокрема, на конкретну ситуацію і підкреслюючи, що есесівець з Освенциму дає нам «не приклад людини, яка не має совісті», а приклад «поведінки, абсолютно вільної від мотивів совісті». По суті, тут має місце «випадіння» людини з культури совісної поведінки – за принципом «роблю, що хочу...» або «роблю, що приписано чи наказано», отже відбувається руйнування людиною себе як особистості та вироблення з себе певної функції, що діятиме вже поза моральнісним виміром людського буття.

Звідси, завдання культури (і перед усім культури філософствування) – нагадувати про совість як знання власне людського і людяного. Невипадково Л. Фойєрбах називав совість «метафізикою серця», а «справжніх письменників» – «докорами совісті людства». На його думку, «совість представляє речі інакше, ніж вони здаються» – в цьому сенсі совість є «мікроскоп, який збільшує їх для того, щоб зробити їх виразними і помітними для наших почуттів, що можуть затуплятися».

У сучасних концептах філософського розуміння совісті так само, як і в історії філософії, у різноманітний спосіб інтерпретується феномен людського буття, що розглядається під кутом зору совісті. В цілому мають місце роздуми про певний «результат» культурно-історичного процесу становлення «людини моральної», що демонструє перехід зі стану «природної людини» до «людини культури», здатної вже давати оцінки собі самій, своїй поведінці та вчинкам, а також такої, що вміє оцінювати й інших.

З критичним осмисленням моральних установок та функцією контролю пов'язується совість як форма людської самосвідомості у підході В.А. Малахова, причому така, що грає «центрально, основоположну роль у всій системі моральної самосвідомості». Роль совісті, на його думку, «...попередньо можна було б описати як внутрішнє духовне осмислення людиною цілісності своєї: життєвої реалізації під кутом зору її принципової моральної оцінки» [1, с. 188–189]. Іншими

науковцями совість визначається через зіставлення з належним виміром буття, тобто совість тлумачиться як «здатність людини, критично оцінюючи себе, усвідомлювати та переживати свою невідповідність належному» (Р.Г. Апресян). Таке розуміння совісті виходить із розрізнення понять «мораль» і «моральність», основою чого виступають «належне» і «суще», за якими приховуються уявлення про основні етичні категорії та практичне втілення їх у звичаях, вчинках, поведінці людини та ін. З таких позицій розглядає совість і В.І. Толстих – як почуття «суто особисте, душевне та інтимне», але водночас й «суспільне та дуже дієве», бо воно управляє «сферою взаємовідносин сущого з належним», тим самим виступає як «закон морального життя», як «визначник людяності буття». У такому ж спрямуванні думки міркує й А.А. Мілнс. Так, якщо наголосити на тому, що совість є в певному сенсі і «моральним катарсисом», «очисником душі» людини, яка усвідомлює своє духовно-моральне падіння і через це не приймає ситуацію, в якій низькі прагнення підім'яли під себе високі, а намір людини не зійшовся з її діянням, то совість також може бути зрозуміла як «здатність», але така, яка не просто бачить невідповідність з належним, а й демонструє «здатність до каяття».

У цьому відношенні людина, виступаючи творцем власного життя, вносить у світ як людяність, так і не-людяність, тобто діє за принципом або «совісті, що зростає» (вираз Л.М. Толстого) або ж відходить від нього, «притупляючи» в своєму світосприйнятті дану їй культурною історією людства «вість» про належне. Інакше висловлюючись, у совісній самосвідомості завжди спостерігається націленість на ідеал, прагнення певною мірою відповідати йому. Совість таким чином виявляє себе як «результат», так і як перманентний процес самовиховання. Тим паче, що для людини завжди важливіше не знати про добро, а перебувати у добрі. Саме таке розуміння совісті підкреслюється у підході А.А. Гусейнова, який вважає, що саме «рух знизу вгору» становить у людському бутті «вектор добра», який якраз і фіксується совістю як своєрідним «внутрішнім компасом, вмонтованим у індивіда».

Проблема виховання та самовиховання людини в контексті прищеплення почуття совісті може бути представлена позицією В.І. Толстих, який зважав на те, що совість, виникаючи як власне людське почуття, залежить, звісно, від обставин (середовища, виховання), але ще більшою мірою вона залежить «від самого суб'єкта – рівня його самосвідомості, зрілості почуття власної гідності». Отже, совісті є властивим те, що вона може «і прокинутися – розвинути, і заглухнути – заснути», адже сама людина здатна «і піднятися, і принизитися до самої себе». Така здатність людини морально зростати як «вгору», так і «донизу», говорить про зв'язок совісті з духовним світом людини, про її досить вразливу (як ззовні, так і зсередини) психіку. Ця позиція відображається у підході до совісті як «складного психічного утворення»,

що, зокрема, підкреслюють Ф.А. Селіванов, М.Г. Ганапольський та ін. Вважається, що у совісті як певному духовно-чуттєвому переживанні поєднуються такі складові як інтелект, почуття, пам'ять, воля, які взаємодіють. Завдяки такому зв'язку совість має здатність в особливий критичний спосіб налаштовувати увесь внутрішній духовний світ людини.

Як правило, всі концептуальні підходи відзначають індивідуально-особистісне «начало» совісті, її зв'язок із феноменом особистості. У цьому плані совість розцінюється як власне «людська якість», якої немає ні в «природному світі», ні в якомусь «ідеально завершеному світі», який у культурній традиції пов'язується з релігійною самосвідомістю, бо як тонко зауважує А.А. Гусейнов: «Внизу її ще немає. Вгорі її вже немає». Але саме наявність такої якості як совість дозволяє «ідентифікувати людину у неповторній своєрідності її буття», на думку науковця. Навіть якщо совість інтерпретується в релігійному ключі – як «голос Бога» – все одно йдеться про голос Іншого, Абсолюту, що проростає, що чується в людині. Звідси випливає, що совість можна зрозуміти, виходячи з того, як совість «нам явлена» і як вона «у нас виявляється». Із наявності совісті тільки в самій людині виходить і А. Швейцер, підкреслюючи, що тільки людина відповідає на всі життєві питання, що тільки вона вирішує, де проходить крайня межа її наполегливості у «збереженні та розвитку життя», відповідно, і в «етичних конфліктах» саме людина може зустрічати та приймати лише «суб'єктивні рішення» [див.: 4].

Доволі скептично як про «сумнівні вигадки» висловлюється М. Гайдеггер про поняття «публічна совість», «совість світу», вважаючи, що їх не можна розглядати як-то принципово інакше, як таке «інше», що не належить, не пов'язане з людиною, у відриві від «голосу людей». Навпаки, навіть до подібних словосполучень можна прийти тільки розуміючи, що «...совість в основі та суті завжди моя. І це не тільки в тому сенсі, що вона закликає завжди до найбільш моєї здатності бути, але тому, що поклик йде від сущого, яке завжди я сам» [3, с. 370]. Але чи тільки моя свідомість ховається, стоїть за совістю? Якщо відступити від гайдеггерівської метафізичної інтерпретації совісті та поставити питання про людину, яка не живе сама по собі, але завжди – у зв'язку з іншими, культурою, традицією, то тоді в «моїй» і лише «моїй» совісті відкриваються «світи», які виходять за власне мої межі і пов'язують мене як людину з чимось, що мною безпосередньо не є, зі мною не пов'язано.

Звичайно, совість несе в собі глибоко особистісні, внутрішні, чуттєві переживання, які виражаються в словах «докори», «муки» совісті. Але вони не народжуються на порожньому місці. Вони відбивають зв'язок людини зі світом культури, до якого належать й інші. Тільки на перший погляд, совість – закритий і замкнутий на внутрішньому світі окремої людини феномен, який не залежить від зовнішнього світу. Звичайно, повеління совісті насамперед виражають позицію конкретної людини, але

хіба своїми вчинками не «говорить» ця людина з іншими, не апелює до них, а може – і суперечить їм, не погоджуючись з їхніми установками, думками, правилами, позицією тощо.

У цьому сенсі совість не тільки народжується історично, але й існує актуально в діалозі з іншими (який може бути як конфліктом, так і згодою, консенсусним рішенням), у спільному, сумісному з ними житті, в якому одні пристосовуються (заглушуючи, перемикаючи на інший регістр, власний голос совісті і слухняно починаючи співати з чужого голосу, який не завжди совісний), інші – навпаки, спираючись лише на свій голос, навіть якщо їхнє розуміння совісті не збігається з іншими... Адже у справах совісті «унісон», як-то кажуть, недоречний, вірніше, далеко не завжди доречний, бо *що* вважати обов'язком і *що* є честь люди розуміють по-різному, оскільки носять у собі різну «глибину» особистої, сімейної чи культурно-історичної пам'яті. Тим не менш, «однозвучність» совісті в міжособистісному спілкуванні, звичайно, можлива, але за умови збігу культурних підстав мислення, значить і розуміння совісною самосвідомістю ситуацій, що складаються. Такий «збіг» детерміновано також і таким значущим «началом» культури як пам'ять. У цьому плані має глибоке значення розгляд неминущих історичних форм моральнісної ідеї, пов'язаних саме з феноменом пам'яті. Ідеї, котрі можуть бути уподібненими, за думкою В.С. Біблера, до кілець багаторічного дерева, роблять «ствол» моральності тим сильнішим, чим більше у його зрізі буде «річних кілець», отже тим самим і наша совість буде «пам'ятливішою».

У культурі філософського мислення саме пам'ять про минулу історію людства виступає своєрідним оберегом, бо орієнтує на багатовимірність, повноту і цілісність знання, зживаючи тим самим у своєму способі мислити абстрактне (у гегелівському розумінні), одномірне, одностороннє, вузько та суто прагматично, своєкорисно спрямоване «розуміння» буття. Звідси, як і в будь-які епохи, залишається актуальною проблема – а абстрактне, одностороннє, одномірне мислення – чи має на нього право професіонал-філософ, головне завдання якого – мислити, охоплюючи мисленням ціле, не допускаючи забуття буття в будь-якій його «частині». Питання, звичайно, риторичне, хоч і наболіле. Тому, можливо, доречне й деяке повчання, точніше, моральна установка: не можна ставати «уявними сліпцями» (що, безумовно, споріднене з мольєрівським художнім образом «уявного хворого»), коли одне «бачу» і «розумію», а інше – не помічаю, навіть якщо воно «відтоптує» душу нестерпністю брехні, прийнятої за «істину» (нерідко, як прийнято висловлюватись, «свідомо»).

Інакше кажучи, для того, щоб «спрацювала совість», «недостатньо мати здатність до емоційної реакції та потребу у пізнанні та альтруїзмі. Потрібно ще знати, що таке правда і що таке добро» (А.А. Гусейнов). По суті, йдеться про «утримання» в індивідуальній самосвідомості людини

історично виробленої культури моральності, як і культури філософського розуміння світу. Моральність, інакше кажучи, вимагає від людини зростаючої свідомості, що можливе лише на підставі всієї попередньої культури людства, освоєнні насамперед філософського знання, входження в духовний світ людини традицій, що склалися століттями та які тільки і здатні вказати їй шлях життя. Звичайно, людина вільна свobodно робити свій вибір, пам'ятаючи, однак, при цьому, що «те, що ми називаємо моральністю, або етосом людини, є спосіб, в який людина ставить до екзистенційного факту своєї свободи: *моральність* увиразнює те, ким людина є по суті, як образ Божий, як особистість, але також і те, ким вона *стає* через переживання своєї свободи – потворою або, навпаки, “подобою” Божою» [2, с. 22]. Культура пам'яті, отже, не допускає перетворення людини на моральнісну потвору.

Що ж можна сказати на закінчення? Можливо, ще раз нагадати, що «світ совісті» постійно розширює свої межі не лише за рахунок власне філософського дискурсу, назрілою проблемою якого стає (можливо, як ніколи раніше) відповідальність за те, що відбувається зі світом, а й заповнює свій простір совісними рішеннями конкретних людей.

У першому аспекті, мабуть, варто відзначити, що проблема філософського пізнання совісті, міркування про цей феномен – це не лише критичні оцінки існуючих концепцій, висловлювання оціночних суджень про ті чи інші факти та явища моральнісного життя, але й самооцінка вченого, всього того, *що і як* їм робиться, нагадування про те, що муки совісті можуть отруїти життя, навіть якщо інші «не пам'ятатимуть» про вчинене. У другому аспекті доречним є нагадування про те, що совість – творіння душі людини, її особисте сходження до культури людства, що відкриває можливість моральнісно жити, мислити, діяти за мірою належного виміру буття.

Звичайно, звільнитися від совісті, скасувати її в собі дано людині, тобто, можливо зрадити свою совість і піддати її забуттю, але це означає одне – розпрощатися з собою як особистістю, випасти з традиції моральнісної свідомості, ставши функцією своєї чи чужої злої волі. Звідси важливо «відати», що шляхи до совісної самосвідомості, як і до дій проти совісті прокладає тільки сама людина, значить і відповідає за всі свої справи тільки вона особисто.

Література

1. Малахов В.А. Етика: Курс лекцій: навчальний посібник. – К.: Либідь, 1996. – 304 с. – (Трансформація гуманітарної освіти в Україні).
2. Яннарас Х.Ч. Свобода етосу / пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2003. – 268 с.
3. Heidegger Martin. Sein und Zeit / Gesamtausgabe 2. Band 2. – Vittorio