

СВОБОДА СОВІСТІ: МОЖЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО РОЗГЛЯДУ

© Стецько Дмитро, 2007

Розглядається взаємовідношення понять “свобода” і “совість”. Совість визначається як внутрішня межа свободи волі і внутрішній регулятор людської діяльності та поведінки, які спрямовані на пошук власної цілісності та самототожності.

Ключові слова: свобода, совість, віра, моральність, обов’язок, призначення, достовірність, переконання.

Stetsko Dmytro. Freedom of conscience: possibilities of philosophical consideration.

The article examines the interrelation of the concepts of Freedom and Conscience. Conscience is determined as the inner limit for the Freedom of Will and as inner regulator of human activity and behaviour, whilst human activity and behaviour are directed towards the search of their own entity and self-identity.

Keywords: freedom, conscience, faith, morality, obligation, calling, evidence, belief.

Свобода совісті є однією з основ демократії та громадянського суспільства. Це одне із невід’ємних прав людини, яке законодавчо закріплене у міжнародних та національних нормативно-правових актах. У межах Конституції України у цьому правовому понятті виокремлюється свобода віросповідання (свобода сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої) та свобода світогляду (стаття 35). Стаття 18 “Всезагальної декларації прав людини” говорить: “Кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і спільно з іншими...”

Згадане розуміння поняття “свобода совісті” загалом збігається із його буденним тлумаченням. Тобто чітко не розрізняються поняття “совість” і “переконання”, не є зрозумілою відмінність релігійної та нерелігійної совісті. Така ситуація і зумовлює водночас як практичну, так і теоретичну актуальність дослідження.

Філософське визначення поняття “свобода совісті” дає “Релігієзнавчий словник” (за ред. А. Колодного і Б. Лобовика): “У філософському контексті свобода совісті – це особлива якісна визначеність людського буття, яка відображає внутрішню здатність суверенного суб’єкта до вільного, не детермінованого зовнішніми силовими чинниками самовизначення в духовній сфері, а також можливість його творчої та відповідальної самореалізації на основі ціннісно орієнтованого вибору” [9, с.296]. За цим визначенням свобода совісті трактується як інтеграційний процес взаємодії вільного вибору, волі, вільної совісті. Однак таке розуміння потребує чіткішої експлікації взаємозв’язку понять “свобода” та “совість”. Адже на прикладі вчення Мартіна Лютера можна побачити, що, проповідуючи свободу совісті, він заперечував свободу волі.

Отже, **метою статті** є прояснення та дослідження характеру взаємозв’язку понять “свобода” і “совість”.

У статті розглядаються погляди на проблеми свободи і совісті Томи Аквінського, М. Лютера, І. Канта, Й.Г. Фіхте, Г.В.Ф. Гегеля, М. Бердяєва, М. Гайдегера, В. Франкла. У сучасній літературі ця проблематика у філософсько-релігієзнавчому аспекті досліджувалась у працях А. Колодного, Б. Лобовика, М. Бабія, В. Козленка, П. Яроцького, Д. Степовика, проблема совісті як етична

категорія розглядалась В. Мовчаном, А. Мілтсом, а також дослідниками проблем совісті і свободи в історії філософії О. Душиною, А. Столяровим, Н. Хінске, В. Ярхо.

Дослідження проблематики совісті та свободи тісно пов'язане із становленням самосвідомості європейської людини. В історії філософії проблеми свободи, совісті та їхнього взаємозв'язку виникли не відразу. Річ у тім, що античності не були відомі такі поняття, оскільки думка античних мислителів була спрямована на природу і космос. На думку Г. Майорова, античну етику “мало цікавило суб'єктивне відношення людини до своєї поведінки; важливіше було встановити, наскільки ця поведінка підходить під об'єктивний, розумний, надіндивідуальний стандарт” [6, с.325–326]. Хоча, на думку деяких авторів, формулювання цього питання можна знайти у Сократа і стоїків [див., наприклад, 3, с.180; 11, с.86].

Тільки християнство звернуло увагу на внутрішній світ людини, усвідомило усю глибину людської особистості. А. Столяров називає всю християнську традицію “культурою совісті”, що принципово відрізняє її від природно-космічної думки античності, у межах котрої в структурі моральної свідомості найважливіше місце набула система правової впорядкованості [2, с.159]. Вимір внутрішніх глибин людської особистості, який отримав значення в практиці інтроспекції в середні віки, став важливою проблемою християнського філософствування. Суперечливість людського ества, яке створено, з одного боку, за образом і подобою Божою, а, з іншого, несе на собі відбиток непозбавного першородного гріха, задавала напруженість пошуку внутрішньої самототожності. Такого роду “принципом внутрішньої впорядкованості” або своєрідним “гарантом суб'єктивно-психологічної єдності “я” і стала совість, принаймні, вже в Августина Блаженного [2, с.151].

Схоластика розглядала два види совісті: *synderesis* (“іскра совісті”) – совість, яка встановлює всезагальні моральні правила і є притаманною всім без винятку людям; власне совість (*conscientia*), котра виконує функцію застосування всезагальних моральних норм до конкретних випадків і тому може помилятися, потрапивши під вплив бажань нижчої частини душі. Така концепція совісті лягла в основу етичного вчення Томи Аквінського. Згідно з ним *synderesis* лежить в основі практичного розуму, котрий спрямований на створення речей і поведінку, встановлюючи цілі і вибираючи засоби. А оскільки головною внутрішньою функцією розуму є розуміння самоочевидних істин, то *synderesis* дає безпосереднє етичне знання, яке має всезагальний характер. Збігаючись з істинами віри, воно доступне також і для будь-якого розуму, зокрема язичницького [2, с.152–154]. У цьому пункті Тома спирається на “Послання до Римлян” ап. Павла, який говорив про те, що будь-яка людина виявляє в своїй совісті природне знання морального закону (Рим. 2:14-15).

Згідно з Томою Аквінським діяльність практичного розуму, як і теоретичного, здійснюється силогістично. Судження в акті совісті передбачає виведення окремих моральних суджень про дії у конкретній ситуації із універсальних моральних правил і фактичних досвідних даних, які беруться з конкретної ситуації. Така концепція совісті стала наслідком запровадження у 1215 році обов'язкової сповіді для всіх вірян і потребою у керівництвах для сповідників, котрі би давали чіткі норми і критерії оцінки тих чи інших аморальних дій.

Отже, в інтелектуалістичній етиці Томи Аквінського відзначається диктат совісті над свободою. Свобода волі полягає у виборі між добром і злом, а те, яким буде цей вибір, залежить від того, як розсудить совість. Проте потрібно зазначити, що така позиція притаманна не всій схоластиці. Пізня схоластика в особі францисканців Дунса Скотта і Вільяма Оккама стояла на позиції волюнтаризму. Згідно з етичним вченням Дунса Скотта людська воля має автономію, незалежність від будь-яких розумних визначень і навіть першість стосовно них. Тільки нічим не детермінована воля є справді свобідною.

Розглядаючи питання про свободу у такому контексті, ми стикаємось з питанням про те, що повинні бути межі нашої свободи, інакше вона перетворюється на сваволю. Якщо це будуть зовнішні межі, які нас стримують, то тоді ми можемо вести мову не про свободу, а швидше про несвободу. У такому разі повинні бути внутрішні межі свободи, які належать до неї самої і які її конституують, тобто роблять свободу свободою.

Першим, хто поставив проблему свободи совісті, був Мартін Лютер, ідейний натхненник та духовний лідер реформації. Проте у його вченні вона парадоксально поєднувалася із запереченням свободи волі. На нашу думку, такий парадокс ми можемо пояснити, тільки врахувавши, що саме поняття свободи волі, як про це вже йшлося вище, тодішньою схоластикою (скотизмом) трактувалось у волюнтаристському руслі. Тобто, згідно з М. Лютером, людина не може діяти “по своїй волі”, не заглушивши в собі совість, “голос Бога”. Як зазначає Еріх Соловйов, ця формула “у людини нема своєї волі” рівнозначна “на тому стою і не можу інакше”, тобто є виразом незалежності від всякого зовнішнього впливу і тиску. Формула “на тому стою і не можу інакше” виражає принцип внутрішньої достовірності, свого роду моральний імператив, якому не може не слідувати кожен християнин [10, с.101].

Принциповою особливістю вчення М. Лютера було те, що на відміну від середньовічної містики, яка питання богопізнання розглядала через екстатичне поєднання з Богом, та схоластики, що ставила акцент на розумовому осягненні Бога, М. Лютер усвідомив людину безпосередньо причетною до Бога через ту саму здатність совісті, що судить, котра і свідчить про її богозалишеність.

Згідно зі середньовічно-католицьким розумінням, людина є істотою гріховною за своєю природою. Згідно з М. Лютером вона є істотою, яка усвідомлює гріховність своєї природи. Цим невеликим нюансом, власне, був здійснений теологічний переворот [10, с.79]. Була проголошена індивідуалізація совісті. Головним стало не знання про гріховну природу людини взагалі, а усвідомлення, відчуття власної гріховності, яка є можливою тільки за умови спрямованості людини на Бога. М. Лютер закликає завжди з готовністю загострювати усвідомлення своєї актуальної недосконалості і нікчемності. Про цю недосконалисть має свідчити не зовнішній авторитет Церкви, а сама свідомість людини, яка перебуває у стані відчаю.

У такий спосіб М. Лютер відкидає авторитет церкви і наполягає на авторитеті Святого Письма. Біблія є відкритою для кожного, і ні одна її інтерпретація не може бути визнаною еретичною, якщо вона не спростована очевидними розумними доказами. Це було проголошенням свободи совісті як першого всезагального принципу правосвідомості.

Отже, розглядаючи релігійну совість, ми бачимо, що вона не тотожна поняттю свободи волі і навіть в дечому суперечить її. Звичайно, тут не йдеться про послух як сліпе підкорення авторитетові, тобто чомусь зовнішньому щодо людини. В обидвох випадках людина діє “із себе”, саме вона є суб'єктом дії, а не слухняним знаряддям чужої волі. Проте у ситуації з релігійною совістю ми маємо справу з вірою, коли людина не може вибирати (“воліти”), вірити їй чи не вірити. Проте межею релігійної совісті, яка керується вірою, є дух Святого Письма, за який не може вийти раціональне тлумачення.

У парадоксальний спосіб принцип свободи релігійної совісті відкрив дорогу її секуляризованому розумінню, яке знайшло свій вияв у моральній проблематиці. І.В.Ф. Гегель цю обставину відзначає так: “Є якась велика впертість, котра робить честь людині, у рішенні не визнавати ніякого моральнісного переконання, поки воно не отримає виправдання за допомогою думки, і ця впертість являє собою характерну рису нового часу, а такою є принципом протестантизму” [3, с.55–56]. Цим самим був утверджений принцип свободи взагалі, яка, за І.В.Ф. Гегелем, реалізується через мислення: “Те, що Лютер вперше сприйняв у чутті і свідченні духу як віру, це ж дух, який досягнув більшої зрілості, прагне охопити в понятті, звільнити себе таким чином в теперішньому і за допомогою цього знайти себе в ньому” [3, с.56].

Отже, утвердження принципу внутрішньої достовірності, дало можливість І. Канту обґрунтувати поняття свободи. Сфера, в якій вона проявляється, – це сфера моральних дій людини. Адже, говорячи про моральність, ми маємо на увазі дії, які зумовлені доброю волею людини, тобто волею, яка спирається на саму себе, а не на щось зовнішнє.

Це “моральний закон всередині нас”, про який вів мову І. Кант, який викликає подив своєю непояснюваністю. Феномен совісті і є якраз одним з таких феноменів, які є безпричинними і які виявляють себе самі. І те, про що нам “говорить” совість, є самоочевидним і не потребує ніякого пояснення.

Саме у філософії Й.Г. Фіхте й виявляється фундаментальний зв'язок свободи і совісті (у праці “Основи природного права”). Свобода, за Й.Г. Фіхте, полягає у автономії людської волі, у принципі тотожності Я з самим собою. Совість якраз виражає такий принцип, адже вона в якості безпосереднього усвідомлення морального обов'язку і вимагає діяти у згоді зі самим собою, не суперечачи собі як чистому “Я”. Це безпосереднє усвідомлення дане не як результат рефлексії, а як чуття, яке виникає під час здійснення тих чи інших вчинків. Згідно з Й.Г. Фіхте безпосереднє чуття, про яке йдеться, виражає згоду, або гармонію, “між нашим емпіричним і чистим Я. А чистим Я є наше єдине справжнє буття; воно є все можливе буття і вся можлива істина” [5, с.101]. “Чуття”, про котре говорить Й.Г.Фіхте, фактично є вираженням нашого внутрішнього усвідомлення того, що конкретний вчинок потрапляє у набір дій, які реалізують фундаментальне спонукання чистого Я, або не входять до нього.

Розгляд совісті як “чуття” співзвучний із естетичним ідеями Ф. Шіллера, який вважав, що істинна свобода полягає у совісті. Така свобода досягається у спогляданні краси, яка гармонізує внутрішній світ людини [8, с.19].

Отже, чуття, яке конститує совість, ніколи не може бути помилковим або вводити в оману. Совість як така не може помилятися, але вона може бути затемненою або навіть зникнути. Говорячи спрощено, я можу не дати моєму емпіричному Я шансу зійтись з чистим Я. Це відбувається, наприклад, тоді, коли я оцінюю ситуацію не реально, а дивлюсь тільки на один її окремих аспект. Отже, теоретичне “Я” не виключається із поля діяльності “Я” практичного, а, навпаки, стає основою для визначеності його дій. Такою основою і орієнтиром виступає момент всезагальності у діяльності трансцендентального “Я” як чистої спонуки. Таке «“краще Я”... цілком однакове, абсолютно тотожне в кожній живій людині (в “емпіричному Я”); воно ніби одне і те саме, тільки розмножене, повторене без будь-яких змін, на зразок незліченної кількості відбитків, зроблених з одного і того самого еталонного знімка» [4, с.76-77].

Як вважає Е. Ільєнков, тут свобода збігається з правильним усвідомленням мети роду або з уявленням про мету роду як про самоціль. У кожній окремій людині усвідомлення цієї мети з'являється взагалі із самим фактом свідомості, усвідомленням того, що кожна інша людина – також Людина. “Надії Канта і Фіхте зводились до того, що в душі кожної людини, навіть найбільш зіпсутій, жевріє від народження слабкий вогник “людяності”, пробивається паросток “кращого Я”, який дає про себе знати як голос совісті, і що кожна людина хоча би примарно відчуває спрямування на істину” [4, с.76]. Отже, усвідомлення обов'язку може практично зникнути, і в такому разі “ми діємо або відповідно зі максимою власної вигоди, або відповідно зі сліпим спонуканням утверджувати нашу беззаконну волю” [5, с.92].

Отже, раціоналізація віри привела до того, що релігія звелась до моральності. А совість перетворилась у спосіб, яким на буденному рівні людина усвідомлює моральну природу, моральний імператив. Таким безпосереднім усвідомленням людина отримує знання про її моральний обов'язок – діяти згідно зі своєю моральною природою. А моральною природою, фундаментальним спонуканням чистого “Я” людини є якраз свобода, автономія її волі – спонукання до певних вчинків просто заради їхнього здійснення, безвідносно до зовнішніх цілей і задумів, і не здійснювати інші просто заради того, щоб їх не здійснювати, знову-таки безвідносно до зовнішніх цілей і задумів.

Фундаментальний принцип моралі формулюється німецьким філософом як реалізація свого морального призначення, яке складається з незліченних конкретних обов'язків, стосовно котрих безпомилковим провідником є совість. Отже, кожен окремий індивід повинен зробити свій внесок у низку дій, що перетинаються, спрямованих на реалізацію морального світопорядку, досконалого правління розуму у світі [див. 5, с.93].

Г.В.Ф. Гегель вважав, що таке кантівсько-фіхтевське розуміння моральності, яке він називає просто “мораллю”, яке ґрунтується на принципі безумовного самовизначення волі, є порожнім формалізмом. З нього випливає тільки принцип тотожності зі самим собою, відсутністю суперечностей, а від нього не можна перейти до конкретних обов'язків.

Внаслідок такої абстрактності всезагального вихідним принципом дій стає суб'єктивність, яка сама визначає, що може, а що не може бути всезагальним. За Г.В.Ф. Гегелем, совість – це “абсолютна внутрішня впевненість у своїй самодостовірності, є тим, що покладає особливість, визначає і вирішує” [3, с.178]. Тому поняття совісті стосується лише сфери моралі, а не моральності. Тобто воно виражає тільки здатність суб'єктивної, “особливої” волі, яка приймає за значуще і обов'язкове для себе тільки те, що вона визнає розумним. Проте це ще не означає, що цим самим вчинок є об'єктивно добрим, тобто значущим у світі.

Через таку формальність судження совісті можуть бути як істинними, так хибними, і дії людини можуть бути спрямованими як на добро, так і на зло. Суб'єктивність як абстрактне самовизначення є силою, через яку можливе добро як таке. Однак у такому разі є можливість як і зробити всезагальне суб'єктивним та об'єктивним принципом, так і поставити свою особливість вище від всезагального. В останньому випадку совість, як формальна суб'єктивність взагалі, є постійною готовністю перейти у зло [3, с.181–182]. У такий спосіб виявляє себе парадоксальність секулярного розуміння совісті.

Щодо поняття “переконання”, то в його основі лежить суб'єктивна гадка, яка визнає дещо істинним, а сфері моралі вважає дещо правим. Совість, на відміну від переконання, не претендує на об'єктивність, тому що її основою є самодостовірність. Вона завжди має справу з конкретною ситуацією, з оцінкою тих чи інших вчинків.

Отже, можна стверджувати, що у філософії Г.В.Ф. Гегеля секуляризоване розуміння совісті досягло найповнішого виявлення. Піддаючи критиці фіхтевське розуміння совісті як самодостовірності і тим самим за її абстрактний характер, він вважає, що конкретність добра істинна совість реалізує у моральності, тобто поєднанні суб'єктивності, уособленої єдністю совісті та обов'язку, із правом, як об'єктивною нормою. Саме у такий спосіб можлива свобода як реалізоване добро.

Найголовніший сенс секуляризованої совісті можна виразити так: “У феномені совісті відображене явище індивідуалізації ставлення особи до себе самої з огляду відповідності себе як індивідуальної життєвості всезагальному – поняттю “людина” [7, с.372]. Проте поняття “людина” охоплює “соціальну істоту”. А це означає, що, зокрема, “чиста совість створює відчуття гармонії з соціальним цілим і світом взагалі” [7, с.373]. І цей момент досить яскраво виражений у етиці Г.В.Ф. Гегеля, яка, як зауважує Ф. Коплстон, є соціальною етикою, єднаючи односторонні поняття права і моральності на вищому рівні [5, с.244]. Тому що саме становище людини в суспільстві конкретизує її обов'язки щодо трьох моментів “моральної субстанції” – сім'ї, громадянського суспільства і права.

Проте суспільне буття людини може знаходитись у модусі масовості. Це відбувається тоді, коли людина визначається соціальністю, а не оцінює соціальні норми і зразки на підставі внутрішнього відношення, з глибини духу. Тому М. Бердяєв вважає, що “чиста совість є нічим іншим, як свободою від світу. Бо істинна свобода людського духу є свобода від світу раніше, ніж свобода в світі” [1, с.150].

Як екзистенціаль совість постає тим, що належить до фундаментальних потреб людини – екзистенційних. За В. Франклом, “совість є органом сенсу” [12, с.38]. Вона є тим, що на чому ґрунтується свобода вибору. Адже саме завдяки совісті людина опирається конформізму та тоталітаризму. Таке екзистенційне розуміння феномену совісті було експліковане у фундаментальній онтології Мартіна Гайдегера. Совість, за німецьким філософом, дає можливість для свободи вибору самого себе, тобто власне свого, унікального, способу буття у світі. Совість в її екзистенційному тлумаченні розглядається як покликання, яким “совість викликає присутність з розчиненості в людях, із такого буття-в-світі, яке стурбоване облаштуванням, постачанням, пристанищем. Вона звертає увагу на її найбільш свою здатність бути собою” [13, с.289]. Присутність, розуміючи покликання, найбільш слухняна своїй можливості екзистувати. Вона вибрала саму себе. Як вважає Е. Соловйов, екзистенціаль “власні можливості” ховає під собою християнську ідею покликання. Її відстоював Мартін Лютер, який бачив божественне призначення кожної

людини, його наддійсність і позачасовий образ, його обдарування і долю, міру його здатності до розуміння, любові, віри і благодатності [10, с.383].

Поклик совісті йде проти волі. Людина не владна довільно вибирати себе, поклик настагає людину, коли вона готова до свого “буття-винним”. Така “готовність до жаху”, до прийняття на себе вини за свій спосіб буття є “волею-мати-совість”. У такій волі як рішучості, в якій, за М. Гайдегером, дана вихідна істинність, розкривається її “буття-в-світі”, повнота можливостей і саме її спосіб “буття-собою”. І саме таке звільнення себе, розширення горизонту свого буття і є умовою того, що у праві названо “свободою світогляду”, яка часто ототожнюється зі “свободою переконання”.

У екзистенційно-релігійному ключі трактує проблему свобідної совісті М. Бердяєв: “Совість є орган сприйняття релігійного одкровення, правди, добра, цілісної істини. Вона зовсім не є окремим боком людської природи і спеціальною функцією, вона є цілістю духовної природи людини” [1, с.150]. Тому “покаяння, муки совісті і жаху від невідповідності мого життя і моїх дій зі згадками про життя істинне, для котрого я створений і від котрого відпала людина в цей світ гріха і скорботи” [1, с.150].

Висновки. Ідея релігійної совісті не тотожна ідеї моральності, вона ставить себе вище за неї. У цьому її вища свобода і вища детермінованість. Вона тотожна кантівському моральному імперативу в моменті безумовності та недетермінованості дії, проте, на відміну від нього, є змістовно визначеною (конкретною). Ідея моральності конкретизує себе стосовно суспільності, а ідея совісті як поклику дає людині свободу від зумовлення соціальністю. Питання про пошук людиною самої себе та сенсу свого буття ставить проблему свободи совісті поза межею “свободи волі” та “детермінованості”.

1. Бердяев Н.А. *О назначении человека*. – М., 1993. 2. Душин О.Э. *Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьёв // Вопросы философии*. 2005. № 3. – С. 149 – 160. 3. Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. – М., 1990. 4. Ильенков Э. *Об идолах и идеалах*. – К., 2006. 5. Коплстон Ф. *От Фихте до Ницше*. – М., 2004. 6. Майоров Г.Г. *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*. – М., 1979. 7. Мовчан В. *Історія і теорія етики. Курс лекцій. Навч. посібник*. – Дрогобич, 2003. 8. Реале Д., Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней*. – СПб., 1997. 9. *Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика*. – К., 1996. 10. Соловьёв Э.Ю. *Прошлое толкует нас*. – М.: Политиздат, 1991; 11. Толстых В. *Сократ и мы // С чего начинается личность*. – М., 1979. 12. Франкл В. *Человек в поисках смысла*. – М., 1990. 13. Хайдеггер М. *Бытие и время*. – М., 1997.