

ІДЕЯ СОВІСТІ У РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ МИТРОПОЛИТА А.ШЕПТИЦЬКОГО

Досліджуючи творчість митрополита А.Шептицького не можна не помітити, наскільки багато уваги в ній приділяв владика вирішенню моральних проблем, що існували у тогочасному суспільстві. До них належить і проблема формування совісті, як суб'єктивного критерію оцінки людиною своїх дій. Вивченням життя та діяльності митрополита займалися такі дослідники, як А.Кравчук, М.Базидевич, І.Гриньох, О.Гайова, А.Колодний, Ю.Заборовський та ін. Однак етико-моральний аспект творчості А.Шептицького у релігійно-філософському контексті залишається малодослідженим.

Поняття совісті займає значне місце у моральній традиції людства. Під ним переважно розуміють почуття та, відповідно, внутрішню оцінку особою свого духовного життя, дій та поведінки як вияву духовності. Завдяки тому, що внутрішня самооцінка відіграє засадничу роль щодо зовнішніх виявів духовного життя, у теології, релігійній та раціоналістичній філософії з'ясування значення поняття совісті відіграє важливу роль. Оскільки совість протягом тривалого часу розглядали у зв'язку із свідомістю (*conscientia*), то її розуміли як певний супровід усіх усвідомлених почуттів, думок та дій. Так, одна із дискусійних тем у теології пов'язана з тим, чи слід розглядати совість як голос Бога в людській душі. Але якщо так розуміти це поняття, то відповідальність за наявність його в людині переноситься на Бога, що в християнстві суперечить визнанню Богом автономності та свободи волі людини.

Але совість як самооцінка поширюється також на практичну діяльність людини. Адже вона і є, власне, найглибшим джерелом тієї "доброї волі", яку Кант пов'язує з виконанням обов'язку. Тому її значення можна тлумачити і як постійне прагнення та вимогу морального вдосконалення особи, виявом якого буде зміна не лише духовного життя, а також її поведінки та діяльності. Яким же було розуміння совісті у митрополита Шептицького? Для висвітлення цього питання коротко розглянемо історичний розвиток самого поняття совісті.

Корені проблеми совісті занурюються у давньогрецьку філософію. Зокрема, В.А. Малахов зазначає, що з поміж античних філософів першим, хто поставив проблему совісті, був Сократ, до того під нею розуміли виконання обов'язку [1, 230]. Але, як вважає польський етик Т.Шліпко, це поняття не було ґрунтовно розроблене античними філософами. У своїх працях він описує подальший розвиток концепцій сумління, серед яких особливу увагу привертають, з огляду на предмет даного дослідження, ті, що мали місце у добу Середньовіччя, Нового часу аж до початку ХХ ст. На думку Т.Шліпко, у середньовіччі ситуація змінилася через розвиток християнської філософії. В цей період проблемою совісті займаються дві школи: францисканська і томістична (виникла та розвивалася на засадах вчення Томи Аквінського). Перша представлена святим Бонавентурою та теологами францисканськими (які належали до монаршого ордену, заснованого святим Франциском Асизьким; звідси і його назва). У своїй доктрині совісті вони наголошували на волюнтаристському аспекті. При такому підході совість виражала не лише акт розуму, а, насамперед, схильність волі до морально доброї діяльності. Святий Тома і томістична школа розуміли совість як акт розуму, більше наголошуючи на інтелектуальних мотивах [2, 371]. Подальший розвиток вона дістала у зв'язку з Реформацією. Хоча ідеологи протестантизму не створили окремої теорії совісті, яка б відрізнялася від традиційної католицької теорії [3, 156]. У цей період зародилася нова концепція совісті. Вона мала універсальний характер. Проголошувала не лише свободу совісті та релігії, а й свободу думки і слова, не говорячи про суспільно-політичну свободу у різних її проявах. До її формування доклали зусиль такі філософи, як Дж.Локк, Ф.Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, І.Кант та ціла плеяда авторів ХІХ і ХХ

століть. Провідні ідеї цієї науки можна продемонструвати на прикладі праці Дж.Мілля “Про свободу”.

Розуміючи свободу як прагнення людської одиниці до добра у свій власний спосіб, Мілль визнав її однією з вроджених людських схильностей. Людина також має право мислити та робити свій вибір щодо того, що вона визнає за слушне і позитивне. Це право так глибоко закорінене в людській натурі, що навіть цілий народ не може позбавити одну людину можливості думати інакше, ніж усі. У сфері мислення і будь-якої діяльності людина не підлягає обмеженню доти, доки не порушить закон, тобто доки не завдасть шкоди іншій людині. Тому запропонована Мілем свобода совісті і думки є свободою у найширшому значенні цього слова, оскільки стосується всіх предметів: практичних і філософських, наукових моральних чи теологічних. Вона не визнає інших обмежень, крім аналогічного права на свободу іншої людини [3, 157, 158].

В доведенні цієї тези Мілль виходив з твердження, що ніхто не є непомильним, а також з того, що немає правди без помилок. У кожній думці є певна доля фальші, а тому свобода думки і дискусії є єдиною дорогою до правди. Мілль вірив у природну здатність інтелекту до виправлення своїх помилок. Слушна думка завжди перемаже у суперечці з помилковою. І лише істина, здобута в такий спосіб, заслуговує на увагу. Моральні та релігійні положення повинні бути також предметом критичного обговорення. Інакше не будуть вони кориговані людьми.

Концепція Мілля увібрала в себе основні засади філософської ідеї свободи сумління та думки, розвинутої у ХІХ ст. Ф.Ніцше, Ф.Паульсенем, Т.Зіглером. Під впливом домінуючих в той час напрямків вона дістала назву “ліберальна концепція свободи”. Особливо частим об’єктом її атак був авторитет католицької Церкви в питаннях віри та моральності [3, 158]. На початку ХХ ст. ліберальна доктрина свободи совісті і думки продовжувала залишатися популярною.

На початку ХХ ст. особливої популярності набула марксистська концепція свободи совісті і думки. Марксистські автори найбільшу увагу приділяли проблемі свободи совісті та релігії, а проблема свободи думки залишалася на другому плані. Свобода совісті в марксизмі означає право на вільне світоглядне самоокреслення, а під терміном “совість” розуміється свідомість почуття моральної відповідальності людини за свою позицію, поведінку та дію щодо іншої людини. З того морального стану виростає моральна цінність самої людини [3, 158].

Свобода совісті в марксизмі має виразно суспільний характер, а тому становить явище класове та історично детерміноване. Воно містить ставлення до моральних норм класу і суспільства, до вимог загального добра, реалізації цілей. Це не є абсолютна свобода. Суспільне спрямування свободи совісті свідчить, що вона кардинально відрізняється від свободи релігії. Завдання релігійної свободи є звільнення совісті від релігійного кошмару. Якщо свобода совісті є, насамперед, “свободою до чогось”, то свобода релігійна – “свободою від чогось”, але не завжди. Свобода релігії дає людині свободу вільного вибору нею ідеології чи світогляду. Як пише Т.Шліпко [3, 159], в цій різниці, яка існує між свободою совісті та свободою релігійною, марксистки вбачають головну складову своєї концепції.

Поряд із згаданими концепціями у зазначений період слід звернути увагу ще на дві християнські концепції. Першу з них можна вважати продовженням традиційної християнської концепції свободи, в основу якої покладено вчення святого Томи Аквінського. Прихильник наступної течії, Л.Янсенс, виходив з твердження, що свідомий, вільний та відповідальний спосіб існування є гідним морального суб’єкта. Такого способу існування можна досягти в результаті розвитку особи, вирішальним моментом якого є усвідомлення “ідеалу власного я”, реалізувати який в конкретних ситуаціях людина ставить собі за мету. Це є дійсне судження совісті, на основі якого людина здійснює так званий основний вибір, окреслюючи в ньому головну мету життєвого прагнення. Чинить це у вільний спосіб, обираючи за ціль добро, визнане за гідне бути обраним, за мету життєвих прагнень, навіть тоді, коли це буде лише добро уявне. Оскільки від моральної цінності цієї мети залежить

моральна цінність самої людини, то над нею тяжіє обов'язок вірності поставленій меті через пристосування до її вимог окремих актів [3, 159].

Сформований в цьому контексті загальний моральний смисл людини створює підставу для її автономії. Власне, з цього джерела випливає право людини на самореалізацію та невтручання з боку зовнішніх сил, або право на свободу совісті, яке полягає у виконанні вільних дій згідно з судженням совісті. Недосконалість і слабкість людини є причиною того, що її право на свободу совісті може стати загрозою для іншої людини чи суспільного порядку. Тоді в ім'я суспільного добра можливе обмеження права одиниці на свободу совісті, тільки б ці обмеження не переступили меж очевидної необхідності [3, 159].

А.Шептицький особливу увагу терміну “совість” приділив в декреті “Ліберальна совість” (1942 р.). Насамперед, митрополит з'ясовує значення терміну “совість”. Для цього владику досліджує походження цього слова, звертаючись до його відповідників у грецькій, латинській та українській мовах. З цього приводу митрополит зазначає, що у латинській та грецькій одним і тим самим словом (латинським “*con – (cum) – sciencia*” і грецьким “*сінейдезис*”) позначають два поняття, совісті і свідомості. Згідно з митрополитом, обидва слова складаються з двох коренів і означають “знання з чимсь”. Так і в українській мові совість і свідомість теж складаються з двох коренів (со-вість і со-відомість). Але, об'єднуючись в одне (тут владику, очевидно, має на увазі, що совість включає свідомість, хоча пояснює це пізніше) зберігають два різні значення [4, 227]. Звідси, за Шептицьким, совість є моральною свідомістю. Далі митрополит зауважує, що свідомість переважно вживається на означення психічної свідомості. Тому владику роздумує над питанням, чим же є свідомість, і зазначає: “Вона являється сумою тих спостережень, які робить чоловік, звертаючи увагу на свою психіку, своє внутрішнє життя. Є це спостереження внутрішніх феноменів, себто вражіннь, переданих зміслами, почувань і виявів хотіння та проявів думання і розумування” [4, 227]. Але ті внутрішні спостереження, які є дійсно знанням людини про саму себе, мають досить тісні межі, оскільки її внутрішнє життя великою мірою є несвідомим. З цього приводу Шептицький зазначає: “Те, що підпадає під нашу свідомість, є тільки дуже малою частиною, що в нас є і чим ми є. Вже Арістотель <...> зробив це спостереження, що ніяка річ не може бути предметом пізнання, оскільки вона не є актом, виявом. Те, що є *In potentia*, є не до пізнання”. Людина “доходить до пізнання тих потуг душі, згідно й свого духового інтелектуального єства через досліджування і роздумування над зовнішніми проявами тих потуг” [4, 227–228].

Владику зазначає, що йдеться про два предмети нашого пізнання: Бога, як незмінного буття, Абсолюту, причини усього з одного боку, та людей у зовнішньому світі (включаючи спосіб їх відчуття і діянь у ньому), – з іншого. Спостерігаючи ці предмети в їх зовнішніх проявах (у діяльності), людина формує своє ставлення до них. У цих спостереженнях і відбувається перехід свідомості у совість. Продовжуючи думку, митрополит пише: “... Т. зн. у зносінах до Бога і до людей спостерігаємо також наші обов'язки. Психологічна свідомість стається моральною, свідомість стається совістю. Совість – це свідомість моральної сторони наших відносин до Бога, себе самих і людей. Так як психологічна свідомість досліджує, розумує, шукає пізнання внутрішніх феноменів, так совість досліджує ті прикмети, чи браки, які роблять наші діяння морально добрими, або злими. Вона порівнює наші діяння з пізнаваними розумом правилами того діяння, з природним (8) законом” [4, 228]. Далі Шептицький говорить про те, що, спостерігаючи та пізнаючи прикмети морального вчинку в собі, ми “витворюємо собі суд”, чи узгоджується такий вчинок з “природним порядком”. В обов'язку чи виявах природи, які в собі спостерігаємо, пізнаємо і законодавця – Бога. Найважливіші принципи (необхідність жити за природним порядком, не робити іншим того, чого не хочеться для себе) доступні людському розуму без особливих роздумів. “Свідомість тих перших принципів, – зауважує митрополит, – називають богослови “*synderesis*” [4, 229].

Таке розуміння совісті перегукується з томістичною традицією, започаткованою Томою Аквінським. Його моральна теорія, як і все вчення, пронизана інтелектуалістичними мотивами. Вона визнавала різницю між розумом, як силою пізнання, і волею, як силою

бажання. Головна внутрішня функція розуму – це розуміння самоочевидних істин. Актом волі є мета і вибір відповідних засобів для її досягнення. Саме інтелект представляв для волі її цілі тому йому належить особлива роль в моральній діяльності людей [5, 152]. За вченням Т.Аквінського, людина володіє вродженою здібністю досягнення головних принципів теоретичних дисциплін, але їй властиве і розуміння основних правил поведінки, які виступають постулатами природного закону. Фундаментом такого знання в структурі практичного розуму виступає *synderesis* (“іскра совісті”, яка, на відміну від *syneidesis* – совісті, не знищується, що дає можливість навіть найбільшому грішнику покаятися), тобто вроджена раціональна здібність, яка вимагає своєї реалізації. Через *synderesis* відомі без доказів основні етичні передумови, що мають всезагальний характер. Вона (*synderesis*) є свого роду конституюючим началом практичного розуму, а совість – його застосуванням в конкретних випадках [5, 153].

На інших засадах була побудована ліберальна концепція совісті, яка мала популярність серед українців на початку ХХ ст. Шептицький критикував цю концепцію, оскільки вважав її помилковою, такою що може призвести людину до морального нігілізму. Він писав, що ліберальна совість часто безпідставно вважає маловажливим в моральності те, що має цінність, але дозволяє те, що насправді мало б бути забороненим; не хоче бачити обов’язку, щоб його не виконувати, а з часом доходить того, що вже і не може його побачити [4, 231]. Така позиція митрополита – не випадкова, оскільки ліберальна концепція совісті привносила в суспільство проблеми етичного характеру. Вона (концепція) і сьогодні піддається критиці католицькими етиками. Зокрема, такої думки дотримується і Т.Шліпко. Згідно з його поглядами, ця концепція, заснована на філософському індивідуалізмі, головною засадою якого є апофеоз свободи, визнаний за найвищу моральну цінність. Саме свобода, яка сама в собі знаходить доказ своєї слушності як керівна засада вроджених прагнень людської природи, завжди приводить до перемоги добра. Єдиним обмеженням цієї свободи виступає паралельна свобода іншої людини. Т.Шліпко зазначає, що ліберальна концепція совісті ґрунтується на хибних антропологічних припущеннях, що сфера людських прагнень є добра від природи. Але досвід заперечує це, показуючи, що вроджені психофізичні схильності є амбівалентними, а тому можуть ставати як на бік добра, так і на бік зла. Вони потребують регулювання незалежними від них моральними нормами. Надання тим людським прагненням свободи обмеженої лише свободою іншої людини може призвести як до гармонійного розвитку особистості, так і до її деградації [3, 158, 178]. Поряд із ліберальною совістю митрополит Шептицький осуджує і янсенізм, вважаючи його частиною ліберальної науки богословія [1, 234].

Митрополит вважає, що процесу формування ліберальної совісті може сприяти помилкова совість, пов’язана з недостатнім знанням морального богословія чи недостатнім розумінням найважливіших моральних принципів. Така совість не повністю погоджується з обов’язком, який визначає Закон Божий, а тому не може бути правилом, яке визначатиме дію людини, оскільки передбачає ймовірність порушення визначених заборон. Помилкова совість може стати правилом поведінки тільки тоді, коли людина не має жодного сумніву, що чинить зло. Таку совість А.Шептицький називає непереможно помилковою [4, 229, 233]. Подібне бачення проблеми можна простежити і у вченні Тома Аквінського. Тома припускав можливість деяких погрішностей в акті морального судження. Інакше кажучи, чинити треба так, як підказує совість, навіть тоді, коли людина помиляється, абсолютно переконана, що діє правильно. Та вважав неприпустимим діяти без виробленого твердого переконання про правильність конкретного вчинку. Бо недостатнє з’ясування можливих моральних наслідків справи не може виправдати морально злого діяння [5, 154].

Переймається митрополит і проблемою заміни совісті морального і Божого закону. Пишучи, що до такого додумались моралісти-атеїсти, владика, очевидно, має на увазі позицію радянської влади у моральній сфері, основною складовою якої був марксизм. Таку заміну А.Шептицький називає помилкою, оскільки вважає, що тоді на місце Божого закону можна поставити лише волю людей, яка стане спільним судженням про мораль – загальною

суспільною совістю, яка може змінюватися [4, 234]. А відтак, постає загроза етичного релятивізму. Такої самої думки дотримується і сучасник митрополита польський етик Я.Воронецький, який зазначав, що совість, джерело якої переважно людське (а звідси її мінливість) не може бути моральним законом. Порівнюючи совість з устроєм держави, мислитель наголошував на тому, що вона не встановлює закону, а підпорядковується йому у здійсненні адміністративних та судових дій. На його думку, конкретна людина не повинна встановлювати моральний закон, оскільки він вже встановлений через вищі від неї інстанції – Бога, Церкву, державу. Завдання ж людини полягає у пізнанні цих законів та їх реалізації в своєму житті. Надання ж совісті законодавчого права, відкидаючи при цьому існування вищої авторитетної інстанції, відкриває шлях до різного роду надуживань [6, 293, 294].

У своєму декреті “Про ліберальну совість” митрополит ставить і таке питання – як бути, коли виникне суперечність між думкою одиниці та думкою загалу? Хто буде суддею для цих двох видів совісті? Бо ж суспільна, загальна совість не дає необхідної етичної основи. На думку владики, її джерелом може бути лише та совість, яка опирається на природне і Боже право [4, 236]. Таким чином, використовуючи нехарактерне для томізму поняття суспільної совісті, митрополит акцентує увагу на безоборонності прав людської одиниці при відсутності об’єктивного морального закону, тобто природного і Божого права.

У цьому контексті владики звертає увагу на недосконалість людського закону та на роль совісті у дотриманні принципу справедливості. В одному зі своїх послань А.Шептицький писав, що справедливість є підставою Божого закону. Віддати кожній людині те, що їй належить, шанувати її права – це основа кожного ладу, до якого веде наука Церкви [7, 155]. Але тут постає питання – як встановити справедливість, коли не відомо, що кому належить, адже, за словами митрополита, те, що є для одного справедливе за законом, для іншого – кривда. У такому випадку суспільна влада буде безсила. Владика вважав, що тут вирішальну роль відіграватиме совість побожної людини. Оскільки вона (людина) радше відступиться від того, що законно може здобути, але ближньому, при цьому, може зашкодити [7, 155, 160].

Отже, розуміння поняття совісті у митрополита Андрея Шептицького має не лише теоретичний аспект, а й практичний. У своїх посланнях владики не тільки з’ясовує значення цього терміну, а й у результаті філософського осмислення болючих проблем української та світової суспільності початку ХХ ст., пов’язаних з совістю, пропонує їх вирішення шляхом її формування відповідно до природного і Божого права. У такий спосіб владики пропонує вирішити врегулювання таких відношень, як совість і свобода, совість і закон, совість і справедливість.

Наголошував митрополит Шептицький і на потребі за допомогою совісті протистояти моральному нігілізму, одним із джерел якого виступав тодішній індивідуалістський лібералізм, що проголошував особисту свободу найвищою моральною цінністю, недооцінюючи етичність вчинку та обов’язку. Дотримуючись томістичної концепції у філософському розумінні поняття совісті, владики відстоював авторитет природного та Божого права, в яких вбачав запоруку існування моральності та порядку; перевагу розуму над волею та необмеженою свободою людських прагнень, які, завдяки своїй амбівалентності, можуть спрямовувати людину не лише до добра, а й до зла. Погляди А. Шептицького на проблеми, пов’язані з совістю, залишаються актуальними і сьогодні, адже стосуються вічних проблем, пов’язаних з людською свободою та обґрунтуванням її межі.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Малахов В.А. Етика. – К., 2001.
2. Їліпко Т. Zarys etyki oglynej. – Kragyw, 2004.
3. Їліпко Т. Zarys etyki szczegyiowej: W 2 тт. Т. 1. Etyka osobowa. – Kragyw, 2005.
4. Декрет митрополита Андрея Шептицького Про Ліберальну Совість (3 декретів Архиепархіального Собору 1942 року). Львів, 30 квітня 1942 р. // Митрополит

- А.Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944. У 3 тт., Т. II. Церква і суспільне питання. У 2-х кн., Кн. 1. Пастирське вчення і діяльність. – Львів, 1998.
5. Душин О.Э. Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьёв // Вопросы философии. – 2005. – № 3.
 6. *Woroniecki J.* Katolicka etyka wychowawcza: W 2 тт Т. 1. Etyka ogólna. – Lublin, 1995.
 7. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до духовенства О Квестії Соціальної. Крехів, 21 травня 1904р // Митрополит А.Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899 – 1944. У 3 тт., Т. II. Церква і суспільне питання. У 2-х кн., Кн. 1. Пастирське вчення і діяльність. – Львів, 1998.
 8. У декреті “Про Ліберальну Совість”, як і в інших своїх працях, зокрема у посланні “О Квестії Соціальної”, митрополит А. Шептицький неодноразово вживає поняття “природне право”, а також пов’язані з ним та інколи вживані як синоніми до нього – “природний закон”, “природній порядок”, тощо. Очевидно, що, посиляючись на природне право, владика хотів підкреслити значущість певних моральних норм для всіх людей незалежно від приналежності їх до якогось віросповідання чи взагалі невіруючих. Тому надалі у статті природне право та похідні від нього терміни будуть вживатися у цьому ж значенні.