

УДК 122/129.14.17:171/172/177
DOI 10.35423/2078-8142.2023.2.1.6

П. А. Богдан,
аспірант кафедри філософії
Національного технічного університету України
«КПІ імені Ігоря Сікорського»,
м. Київ, Україна
e-mail: eksplotator@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5892-1177>

**ДАЙМОНОЛОГІЯ СОВІСТІ:
ВІД СОКРАТИВСЬКИХ ІДЕЙ ДО ЇХ
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЧИТАННЯ
У ПОГЛЯДАХ Г. ГЕГЕЛЯ, Г. СКОВОРОДИ
ТА П. ЮРКЕВИЧА**

У статті крізь призму історико-філософського світобачення Г. Гегеля розглядається проблематика феномена совісті на матеріалі класичної античної філософії та її продовження в українській філософській традиції, втілений у поглядах Г. С. Сковороди та П. Д. Юркевича. Даються різні способи постановки питання сутності існування такого феномена, як совість, та у чому полягає її відмінність і тотожність з мораллю, як загальним законом. Метою було прослідкувати цілісну лінію у філософському вирішенні цього питання та революційні і реакційні моменти у становленні поняття совісті за різних історичних умов. Саме реконструкція Г. Гегелем етапу становлення совісті в античному світі дає нам цілісне розуміння діалектичності існування совісті на різних історичних етапах. Для Г. Гегеля відмінність між мораллю та моральністю є очевидною у контексті проблематики совісті, яка є зовнішнім і внутрішнім законом (ідеалом) для людини. Тому більш конкретне формування та відокремлення понять моралі і моральності, протиставлення традиції і совісті, а також

відокремлення суспільного та особистого ідеалу, будуть центральними темами данного дослідження.

Ключові слова: мораль, моральність, совість, ідеал, Сократ, "даймоній", Г. Гегель.

Звернення до даймонології совісті зумовлене актуальністю проблеми моральності, а саме – моральних факторів у зв'язку з політичними, соціальними викликами сьогодення та гостротою і значущістю відповіді на кожен виклик окремою особистістю у ситуації стрімголов змінюваних, гостро екзистенційних обставин. Таких обставин, втрат, випробувань, у яких може загубитися і найвпевненіша у своїй життєвій позиції людина. Тобто затребуваність, необхідність висвітлення цих проблем покладається на філософську неметушливу рефлексію з можливістю черпати мудрість її багатовікового досвіду. Історія філософії має глибоко вкорінений у її предметне поле дискурс щодо моральності. Найбільш вираженими, сутнісно сповненими є філософські роздуми в напрямі встановлення засад моральної свідомості, що своєю чергою вказує на затребуваність звернення до витоків як поняття, так і природи самого явища, чіткого контуру концептів, якими осмислюються питання контроверсійності, ділеми моральності і морального вибору, вчинку, рішення совісті як важкого «тягаря» відповідальності, насамперед перед собою, або совісті як умовності, з якою можна «домовитись» чи то зовсім не вступати у цей внутрішній діалог. Важливо звернутися до цих питань крізь історико-філософський контекст, починаючи з ідей Сократа.

У цій статті розглянемо насамперед: 1) питання, яке завжди є актуальним для досліджень з етичної проблематики, а саме: відмінність між моральністю та мораллю. З наявністю багатьох відповідей-міркувань щодо цього, питання залишається відкритим і завжди існує можливість отримати його нове розуміння; 2) чи є «даймоній» Сократа прообразом совісті? І чи взагалі такого роду міркування про совість в аспекті «прообразу» не наштовхує нас на перетин тем етичного і естетичного як спільного неподільного змісту з подальшим штучним його розподілом у сфери, відокремлені пред-

метом дослідження? А це своєю чергою означає, що свобода інтерпретації совісті звільняє інтерпретатора від необхідності аргументації, спираючись на етап її чуттєвого поставання, розумового зростання моральної свідомості, самосвідомості і ціннісної її спрямованості у «кошик» власної совісті; 3) мораль як набутий суспільний ідеал самовиховання індивідуальної моральної звички, як подолання формальності традиції, що відіграла за часів Сократа в суспільстві роль (саме роль) моральності для всіх і для кожного, заснованої на страху покарання. Як причина такої ролі очевидною є соціальна конформістська, «зручна» форма існування. Це, як ми розуміємо, не втрачає свою домінуючість і для сьогодення. Принаймні сьогодні фрагментує та поляризує суспільство.

Крім сократівських ідей, що знайшли відображення у текстах його учнів, послідовників, на нашу думку, найбільш ґрунтовно з точки зору природи, сутності «даймонія» совісті, до даного питання підійшов Г. Гегель. Власне словосполучення «підійшов до питання» не відображає роль цього мислителя у поверненні філософської глибини проблемі совісті. На нашу думку, саме гегелівська трактовка розуміння всього історико-культурного спектра сократівських часів пробудження філософії совісті і є вирішальним внеском щодо можливості сучасного дискурсу цієї теми. Після Г. Гегеля до даної проблеми звертались інші автори. Серед них імена дослідників, думки яких вирізняються зламом традиції наукового дискурсу. Це представники філософії життя, екзистенціалізму та інших напрямів гуманітаристики, починаючи з другої половини XIX ст. А саме, погляди Ф. Ніцше, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартра та ін. У наш час ця проблематика є актуальною, що засвідчують її дослідження. Зокрема, розвідки Фатиха Чинара, Мевлюта Гюндюзіа [8] на тему індивідуального сприйняття компонентів совісті по різних групах з різним матеріальним статком, що показало цю відмінність між внутрішнім сприйняттям і об'єктивним існуванням суспільного ідеалу совісті. Також дослідження проблематики совісті на матеріалі фігури Сократа крізь призму мислителів різних епох є і далі нормою для європейської традиції (див., наприклад, дослідження В. Елкіча [7]).

Окремою лінією для нашого дослідження даймонології совісті постають екзистенційні ідеї філософії Г. Сковороди, оскільки імпліцитно – це сократівське поле смислів і, водночас, самобутня концепція мислителя-просвітника, мандрівника – шукача природи людини, її життєвого призначення, способу концентрації справжнього у власній діяльності тощо. У продовженні розгортання кордоцентризму як лінії філософії совісті також важливими для нашої статті є розвідки П. Юркевича. Крім цих авторів тема совісті беззаперечно знайшла відображення у поглядах як філософів різних (далеких і не дуже віддалених) історичних періодів, так і представників неklasичної, сучасної філософії ХХ – початку ХХІ ст., які знайомлять читача з різноманітними реценціями щодо цього питання. У сучасному українському дискурсі до проблеми моралі, моральних засад виховання звертаються А. Наумовець і М. Находкін [5]. У своїй праці “Проблеми сучасності і мораль науковця” вони ставлять за мету необхідність звернути увагу на виховання моральності серед наукової спільноти, чим підкреслюють проблему розчленованості професійної освіти із загально гуманістичними ідеалами. Крім того, проблематиці взаємодії моралі і права присвячують конференції (наприклад, “Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному українському суспільстві” [6]), що також висвітлює проблему необхідності співвіднесення законодавства, правової норми з моральними ідеалами. Це стосується як окремих законів, так і перспектив вдосконалення правової системи в цілому і ще раз показує діалектику моралі і моральності в розвитку суспільних відносин. Проте односпрямованість постановки питання (або зведення до природничості, фізіологічності у пошуку причинності щодо совісті, або суб’єктивність, навіть інтровертність, як зазірання виключно у смисли власного досвіду, або одиничність як емпірична «ілюстрація» совісті тощо) не дає нам тієї цілісності, яка тільки і може бути предметом загальності і яку ми намагатимемося зрозуміти і зберегти на основі даймонології совісті поглядів Сократа.

Опис специфічного стану Сократа, який він назвав «даймонієм» (генієм), ми зустрічаємо у Платона: «Почалось це в мене з ди-

тинства: озивається в мені якийсь внутрішній голос, який щоразу, коли з'являється, відроджує мене від того, що маю дану хвилину робити, а ніколи нічого мені не дораджує» [2, с. 39] Навіть серед учнів Сократа це явище «даймона» трактувалось по різному. А варто думати, що Сократ неодноразово уточнював у бесідах цей так званий «якийсь голос». Отже, припускаємо, що для учнів їхнє розуміння було результатом їхніх же «зазирань», власного вслуховування у дане «звучання» цього голосу. Для Ксенофонта це було мистецтво, талант передбачення, для Платона – етична, моральна звичка (совість). У різні епохи ця ідея переживала ренесанс у специфічних формах, революційних і реакційних. Цей «внутрішній голос» ставав на службу протилежним філософським напрямам.

Неможливо не погодитись з Г. Гегелем, що поява «даймонія» була результатом глибокої внутрішньої роботи духу, так би мовити всередині світу Сократа. Але не просто так ця ідея, цей голос у ньому з'являється. Можемо звернути увагу на витоки ідеї цього внутрішнього голосу розуму, а саме – на одного з його (Сократа) вчителів, на Анаксагора з його ідеєю внутрішнього закону розвитку, існування предмета. Ось, що відзначає Гегель у платонівському «Федоні»: «На цій підставі людині слід досліджувати по відношенню до самої себе і до всього іншого тільки одне, а саме: що є благим і найкращим; хто це знає, той неминуче знає і те, що є найгірше; адже знання і першого і другого є те саме. Зважаючи на все це, я дійшов тієї втішної думки, що в особі Анаксагора я знайшов вчителя про причину сущого» [1, т. 1, с. 341].

Хоча ця ідея мала притаманну античності міфологічну форму (преанімістичну), а саме – супроводжуючого генія душі, який долучався до неї у потойбічному світі і наставляв її у наступному житті. Проте, на нашу думку, саме погляди Анаксагора є витком цієї внутрішньої роботи щодо пошуку закону, першою чергою – етичного закону буття для кожного індивідуально. Сократ ще бачить цей моральний закон не індивідуально суб'єктивним, свавільним, а загальним, об'єктивно існуючим для кожного індивіда, а точніше – у кожному індивіді. Для античності, треба зауважити, що найкращі зразки моральності, загальноприйнята норма поведінки

як принципи культури грецького полісу переносяться Сократом на індивіда, для нього цей закон припиняє бути зовнішнім і починає ставати внутрішнім ідеалом, внутрішньою необхідністю, яка ще має кожного разу бути виведена самостійно кожним окремо членом суспільства. Відзначимо, що індивід у сенсі індивідуальності ще не пробуджений історією Античності. Ці процеси стають можливими набагато пізніше під впливом християнських ідей, смислів Відродження, а на практиці секуляризації суспільства Нового часу актуалізуються в новоєвропейській ментальності. Отже, поняття «індивід» має у даній статті характер означення онтологічного статусу окремішності людини. Таким чином, закон об'єктивний, проте тождній із суб'єктивною (історично неусвідомленою суб'єктністю індивіда) необхідністю, а саме – цей загальний закон єдності добра, краси та істини вступає у суперечність з конкретно історичною формою, з уявленнями про нього (закон) як про них (нарізно – добро, краса та істина), і розвиватиметься разом з розвитком суспільних форм існування. Ця нерівномірність розвитку закону (ідеалу), уявлення про нього і способу існування коштувала Сократові життя. «Ось цей голос і забороняє мені займатися державними справами. І, як мені здається, він чудово чинить, що це забороняє. Повірте мені, афіняни, якби я намагався присвятити себе державним справам, тож вже давно загинув би й не приніс би ніякої користі ні вам, ні собі самому» [2, с. 39].

Звернення до сократівського розуміння совісті потребує уточнень моралі та моральності, ці уточнення ми знаходимо у філософії Гегеля. Чим же відрізняється моральність від моралі згідно з міркуваннями німецького мислителя? А це питання прояву перших форм відмінності, питання зародження моралі (совісті) як протиставлення суспільній моральності, на думку Гегеля, є одним із суттєвих моментів становлення мислення. Ця проблема через стоїцизм увійде спочатку в основу християнства і, врешті решт, стане формою для подолання формального схоластичного мислення у самому християнстві. Гегель зауважує, що для такого розходження між моральністю та мораллю мав відбутися розпад родових відносин в античному полісі, це виявило занепад звичаїв поведінки, занепад

моральності, коли виконання суспільного закону в інтересах окремих індивідів починало шкодити самому суспільству. Саме це зробило можливим виокремлення цієї суперечності між формальністю, інерційністю «моральної звички» та необхідністю суспільного закону для індивіда. Гегель окремо відзначає, що ці конкретно історичні умови зробили можливим появу такої особистості, як Сократ. «Він бачив велич Афін і початок занепаду, він переживав найвищий розквіт і початок лиха» [1, т. 1, с. 447].

Так закінчує свою лекцію про Сократа Гегель. Саме розпад моральності античного полісу, зовнішнього закону поведінки – моральної звички, який сприймався як природний закон поведінки будь-якого громадянина, змушує Сократа переносити критерій моральності (істинність як критерій моральності), критерій єдності блага, добра і краси, що є просто різними формами єдиного, а саме – ідеалу внутрішнього світу, самоусвідомлення індивіда як відтвореної через моральність людини, тобто совість в індивідуальному поставанні цілісності закону (єдності добра, краси та істини). Так, на нашу думку, з'являється ця мораль Сократа, тобто його індивідуальне усвідомлення невідповідності життя громадян ідеалу змушує особистість філософа обирати між людяністю – даймоній совість, і громадянством, як принципу об'єктивізму культури античного полісу, між розумним ідеалом і загальноприйнятою звичкою поведінки.

Сократівська «совість» є перенесений ідеал ставлення людини до людини всередину внутрішнього діалогу пошуків істини індивіда. Цей ідеал, будучи загальним і, водночас, за необхідністю шляху відкриття його в собі окремого індивіда, закладає основи процесу розмежування моральної звички та совісті всередині особистості, породжує боротьбу між законом і віджившою конкретною моральністю, нормою поведінки громадянина. Він (ідеал) ще сприймається як щось потойбічне, як геній, як «даймоній», котрий радить з приводу того, чого не слід робити, але ніколи не вказує, що саме треба робити. Він дозволяє побачити те, де ти ще не людина, яка розуміє загальність ідеалу як власну необхідність, а громадянин, який формально дотримується прийнятих норм поведін-

ки, де ти відокремлюєшся від людяності як блага для роду, від прекрасного як від безвідносного блага. Там, де суб'єктивна воля починає не збігатися з рухом загального, не знає, не розуміє його, там і виникає суперечність між моральністю та мораллю. Це, на нашу думку, і стає зламним моментом щодо народження даймонія совісті, оскільки рух загального закону, виведений названою вище тріадою єдності добра, краси та істини, вже існує у вигляді культури – способу буття Еллади. Тільки його існування, як суспільної норми, можливе у формах чуттєвої культури, в одиницях творів мистецтва. Проте, для осмислення цього закону потрібно індивідуальне внутрішнє його усвідомлення через діалог з даймонієм, а не споглядання та лише милування прекрасним у тих самих одиницях творів мистецтва. Оскільки відокремлення краси із триєдності закону розвитку загального залишає безпідставним саму моральну його основу. Для «підказки» даймонія свідомості індивіда того, що «треба робити» потрібен аргумент краси, але не у вигляді прекрасного, а у значенні необхідного. Отже сократівський «даймоній» є особливе проявлення назрівання революційних змін у самій формі, способі існування суспільства, його узагальнення, усупільнення. «Принцип Сократа полягає, отже, у тому, що людина повинна знаходити як мету своїх вчинків, так і кінцеву мету світу, виходячи тільки із себе, і досягти істини своїми власними силами» [1, т. 1, с. 385].

Совість є особисто набуте, відмінне від інших уявлення про ідеал, прояв суперечності між суспільною звичкою поведінки і мораллю, фіксація розбіжності форми і сутності. Саме античне суспільство виховує ідеал. Точніше буде відзначити, що Софокл, Перикл, Фукидид та Сократ і являють собою, своїм життям цей ідеал. Про це пише Гегель, називаючи цих діячів – творців ідеалу та його художніх зразків у скульптурі, поезії, музиці (а це власне і є імпліцитні форми ідеалу, що тільки й існує у своїй цілісності). Проте проблема полягає у тому, що не кожен представник суспільства набуває цей ідеал через інертність традиції і страх діяти всупереч неї. Сократ зрозумів, що треба віднайти цей ідеал всередині себе. Ми скажемо, що цей ідеал формується, від нас залежить лише спосіб

освоєння, осягнення ідеалу, або він буде суцільно зовнішній (пасивний) для нас, або ми активно, критично переробляємо, осягаємо цей «зовнішній ідеал» (щиро кажучи, навіть у самій постановці питання «зовнішнього ідеалу» вже закладено пустопорожність, соціальна омертвілість його форми), самостійно виробляємо цей загальний закон. У гегелівському розумінні, мораль відрізняється від моральності тим, що вона є внутрішньою необхідністю особистості і не пов'язана зі страхом покарання, засудження, з яким пов'язана саме моральність, формальна (оформлена в традицію) звичка поведінки у суспільстві. Моральна людина ніби починає відчувати себе як представник загального «божественного» (суспільного) закону блага, а не втіленням окремої, об'єктивно існуючої традиції полісу, роду або сім'ї. Вона починає відчувати необхідність приведення своєї поведінки у тотожність з цим уявленням про ідеал, робить своє життя відповідним до свого уявлення про ідеальне, блага життя. «Щоб побачене добро було чесною, потрібно ще, щоб і вся людина, серце, душа були тотожні з цим добром» [1, т. 1 с. 415].

Для людини із совістю важливо, як формується цей зразок, цей ідеал. Не дарма Сократ і його учні Платон та Арістотель приділяли таку увагу виховній функції мистецтва. Звісно, щодо платонівських текстів потрібні уточнення стосовно ідей, тіней та симулякрів, які, на нашу думку, і є оцінкою ролі мистецтва «ідеальної» держави саме в підтвердження першої «на користь» моральнісної звички. Формування зразків культури за принципами закону єдності добра, краси та істини буде породженням моральності народу, а моральність народу, своєю чергою, буде втілюватись, поставати в моралі особистості. Звичайно, цей «даймон» совісті проробив неймовірну роботу для християнства в боротьбі з варварською натурою європейських народів під час Реформації, не менш масштабну роль він зіграв і в німецькій класичній літературі та філософії. Але нас цікавить, у яких формах цей «демон» Сократа проклав свій шлях на наших теренах.

У християнстві «даймоній» перетворюється на вчення про серце, яке є витоком духовності, блага, моральності поведінки людини. Вчення про серце як джерело духовності стає чи не найголо-

внішим критерієм розумності поведінки людини, засобом пізнання божественної істини. «Середньовічна філософія містить, отже, у собі християнський принцип, що є найбільшим спонуканням до мислення, оскільки ідеї мають у цій філософії цілком спекулятивний характер. Однією стороною цього принципу є те, що ідея розуміється серцем, якщо ми називатимемо окрему людину серцем» [1, т. 3, 57].

Ця християнська форма сократичної совісті, вчення про серце, була повною мірою прийнята Г. С. Сковородою, яке на теренах української філософії набуло назви «кордоцентризму». Г. С. Сковорода взагалі виявився дуже потужним розповсюджувачем античної думки, совісті, категорії діяльності (спорідненість – сродність праці), основного сократівсько принципу «пізнай самого себе» та інше. «Але дивно! Як це можливо, що людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як люди вважають, але Глибоке серце або думка його, вона-бо найточнішою є людиною та головою» [3, с. 157]; «Людина дивиться на лице, а Бог зрить на серце» [3, с. 162].

Упевненість у тому, що до Христа Бог існував у вигляді ідеї: істини, блага, краси, змушувала Г. С. Сковороду бути не задоволеним тією формальністю, в якій на його час вже перебуває християнська церква, «як народ міркує», а не Бог. Так само, як і Сократу, Г. С. Сковороді совість (серце), мораль не дозволяє погоджуватись зі звичайним ходом речей у народі, з розпадом його моральності. Як Сократ дотримується законів афінського полісу, щоб показати їх непридатність до життя, так і Г. С. Сковорода приймає форму християнського богослов'я, щоб виявити, протиставити сократичну лінію у християнстві лінії варварській, лінії зовнішнього закону, який так і не стає внутрішньою необхідністю. «Царство Боже всередині нас. Щастя в серці, серце в любові, любов же – в законі вічного» [3, с. 140].

Ми бачимо, що діяльність Г. С. Сковороди виявляється революційним способом прояву суспільного ідеалу відносно формального (тобто історично оформленого, санкціонованого церквою нерозуміння сутності і сприйняття релігії, як зовнішньо оформленого

культу, ритуалу, магічно утаємниченого дійства. Тобто, оформлено інституалізованого світобачення буття Бога і духовності в церковно-житті його часу.

Так само, як і в античності, Г. С. Сковорода розглядав людину через категорію діяльності і саме «споріднена діяльність» для нього є критерієм моральної людини, а не формальне, абстрактне знання про добро (благо). Молитов і християнських ритуалів вже для нього недостатньо, щоб вважатись набожною людиною, ще треба і діяльно відповідати цій загальній істині. Тому його совість (сердечний закон) також ще і діяльна. Він опиняється у схожій ситуації із Сократом, який убачав свою роль в образі «овода, який жалить пишну кобилу», змушує її рухатись, тобто змушує громадянина побачити неадекватність застарілих суспільних відносин, навіть ціною свого життя.

У розгортанні дискурсу філософії серця ми хочемо звернутися до поглядів П. Д. Юркевича – українського філософа ХІХ ст., продовжувача ідей Г. С. Сковорода, який прекрасно знав античну і німецьку філософську класику. Він, наслідуючи ідеї українського філософа ХVІІІ ст. звертається до ідеї «кордоцентризму», досліджує християнську літературу і вказує на важливість серця як «органу душі» людини, серця, як витoku духовної істини в кожному індивіді: «Серце є хранителем і носієм усіх тілесних сил людини» [4, с. 69].

П. Д. Юркевич, як продовжувач ідей Г. С. Сковорода, спрямовує увагу на серце людини як на центр витoku істини, він лише відводить для голови роль органу, який уточнює, вицленовує почуття, робить істинність почуттів осмисленою. Тобто для нього витoku мислення є, так би мовити, містичні. Для П. Юркевича головним критерієм розумності вчинку є сердечність, відчуття, а не теоретична раціональність чи, іншими словами, суспільно корисна діяльність, тотожність індивідуального блага із загальним. Звичайно, для філософа важливим було теж загальне, але у вигляді абстрактного уявлення про бога, а не загальність розвитку культури, в цьому сенсі він не збігається із сократичною лінією, хоча і спеціалізується на знанні текстів Платона.

Тобто П. Д. Юркевич теж досліджує совість на основі християнських чеснот. Проте для нас важливо, в який історичний період він це робить, в якому стані, статусі дослідник фіксує розвиток народної моральності (суспільної інерційності, звички моральності). Ми хочемо звернути увагу на революційні події в Європі, соціалістичні рухи, як утопічні, так і наукові, які звертають увагу на матеріальні обставини формування світосприйняття індивідуума, залежно від його місця у структурі суспільного виробництва. Також розвиток науки як суспільної свідомості і, що найважливіше, розвиток демократичного руху у боротьбі за національне визволення у самій на той час російській імперії. Філософія П. Д. Юркевича вступає у суперечність із суспільними настроями, впевненість у тому, що відношення між людьми може бути пізнане, пошук нового критерію справедливості, а, як наслідок, – нового критерію совісті, цього революційного ідеалу для особистості, не може не вступити у суперечність із закликами П. Д. Юркевича до християнської містики, із закликами повернення до того благого стану совісті, яке укорінювало звичний стан суспільних справ. Автор критикує, і доволі влучно, сучасну йому науку за спробу пояснення окремими біологічними факторами природу мислення, що сучасна йому наука психологія зачерпує свої уявлення про мислення з фізіології, а фізіологія – із психології, що утворює замкнене коло, робить сприйняття людини механістичним. Але основним об'єктом критики він обирає найпродуктивніше, що намагається дати сучасна йому наука, а це – цілісне сприйняття суспільної діяльності людини і її власного тіла. «Скільки б ми не тлумачили єдність людського організму, завжди ми будемо пізнавати людську істоту двовимірно, зовнішніми почуттями – тіло та його органи, та внутрішнім почуттям – душевні явища. У першому варіанті ми матимемо фізіологічне пізнання людського тіла, а у другому – психологічне пізнання людського духу. Чи цей дуалізм скасований спостереженнями фізіологів, зоологів та медиків?» [4, с. 114].

І такий портрет він малює сучасній йому науці: «Саме явище матеріалізму і широке поширення його у масах – ось та обставина, у якій дуже багато хто бачить ознаки занепаду філософії у тепері-

шній час» [4, с. 194]. У даному разі тут совість і її теорія, яку представляє П. Д. Юркевич, постає як протидія розвитку суспільних відносин, коли вони беруться поза історично, абстрактно, як надані одного разу і назавжди. Той сократичний спосіб пошуку ідеалу совісті, пошуку у самому собі критерію для визначення моральності вчинку за допомогою виключення себе зі звичного соціального процесу, який знов набуває актуальності в історичну добу Сковороди, у XIX ст. уже був неможливий, оскільки соціальні виклики і розвиток наук дали розуміння необхідності саме включення у зміну цього соціального процесу для адекватного історичному часові формуванню совісті окремого індивіда. Виключення себе із суспільного процесу, яке було необхідністю для побудови власної моралі у час Сковороди, вже неможливе з соціально-історичних обставин та наукової точки зору у час життєвого шляху Юркевича.

Щоб зрозуміти важливість питання протиставлення моральності і моралі, ми маємо звернутися до філософії Г. Гегеля, яка відображає, простежує лінію становлення моралі особистості як загального закону. Починаючи від Сократа показати совість як цілісність розуму і почуттів людини, цілісність життєвих переконань і відповідність поведінки людини до цих переконань. Гегель відстежує, з одного боку, вичленовування, а з іншого – тотожність об'єктивно існуючого, такого, що розвивається, постає в історичному часі, ідеалу з індивідуальною совістю учасника (індивіда, суб'єкта, людину) суспільного життя. Його філософія практична, вона надихає шукати сутність у тотожності одиничного і загального, розуміти випадковість як непізнану необхідність, тобто сприймати особливе, як тотожність одиничного і загального.

П. Д. Юркевич таким чином є представником перетворення гегелівської системи. У тому сенсі, що він не повністю згоден з моністичною позицією Гегеля, згідно з якою людина є тотожністю матеріального і ідеального, що немає нічого поза буттям світу і людини, немає нічого надприродного, що дух розвивається у формах світу і людини, зокрема. Але П. Юркевич, слідуючи за Гегелем, відзначає ті підходи у науці, які не можуть дати відповідь на питання загальності, об'єктивності індивідуальних почуттів. Він кри-

тикує філософів і науковців за те, що вони передчасно в органічних структурах тіла людини намагаються знайти причини почуттів і вчинків. Однак П. Юркевич не задоволений саме моністичною тенденцією науки, яка, на нашу думку, була прогресивною, що розвиток наук показує цілісність людського буття, а саме – цілісність індивідуальності як тілесної, так і духовної з об'єктивною загальністю існування природи і суспільства. Для нього, як і для Г. С. Сковороди, існує два тіла. «Друг. Стривай! Стривай! Як ти швидко забув – двоє, двоєї Є тіло земляне, а є духовне, сокровенне, таємне, вічне. То чому не бути двом серцям?» [3, с. 171]; «Увесь світ складається із двох натур, одна видима, а друга невидима» [3, с. 175].

П. Д. Юркевича, як християнина, влаштовує дуалізм в якості послідовного підтвердження, і гносеологічного критерію і онтологічного (метафізичного) статусу, існування індивіда. У цій «другій невидимій натурі» автор говорить про серце душі у християнській транскрипції «даймонія» Сократа. Серце душі, що втілює, привносить іншу натуру – ідеал моральний, християнський, тобто закон загального розвитку.

Доходимо висновку, що усвідомлений, утілений у життя, осмислений як друга натура даймоній – ідеал і совість, не існують окремо, вони не можуть розглядатися як форми, що ззовні існують, навіть формули закону загального розвитку, виведені на всі часи, священні і непорушні, інакше замість єдності добра, краси та істини вони перетворюються або на наукову міфологію або на релігійну містику. Ідеал є те сократівське, що його формами є діалог, який переживається індивідом як поставання розуму і совісті (даймонію, другої природи, серця душі тощо). Почуття совісті, щоб з'явитися, мають спочатку бути осмисленими.

Проте мислення, якщо відривається від чуттєвості, втрачає свою загальність, здатність до перетворення, здатність до руху. Так, для античності голос совісті є щось божественне, неосяжне, схоже на мистецтво передбачення, але, на щастя, вона ще об'єктивна для всіх, суспільний закон блага. В античному суспільстві, першою чергою, і це яскраво бачимо у постаті Сократа, лише намічається

розрізнення, протиставлення моральнісної звички, ще не осмисленої норми поведінки, і моралі. Мораль, згідно з цим, є осмисленою, прийнятою як зразок у вигляді мистецького ідеалу, виробленого як необхідність для кожного: ідеал вчинку, ідеал цілісного ставлення людини до людини і людини до природи. Цей ідеал став об'єктивно існуючим, проте особливим чином сформованим у чуттєвій культурі, зразках мистецтва, однак цілісним уявленням про єдність краси, добра і істини. Як закон загального розвитку цей ідеал може існувати в суб'єктивній формі індивідуального його поставання у діалозі з даймонієм совісті. Сократ виявився першим втіленням ідеалу цієї єдності розуму і чуттєвості, чуттєвості як внутрішньої необхідності розумності. Ця внутрішня необхідність штовхала його не до життєвої норми тодішнього полісу, традиційної норми у підтвердженні власного буття, а до єдності зі своїм народом у спосіб індивідуального вибору на користь совісті, усупереч загальній нормі. Античність, виявивши одиничний і загальний момент в існуванні совісті, ще слідувала розумінню їх не розірваності, не розірваності моралі і моральності. Їхні, безперечно видатні здобутки в культурі, сама можливість постановки питання про моральний ідеал збігається з інерційністю вчинків. Для них сама проблема виникала у тому, чого саме деякі люди відхиляються від слідуванню загальноприйнятому зразку. Щоправда закріплена у такій нормі суспільна моральність вже не дає можливості рухатись благу (єдності істини, добра і краси) в Афінах.

Уже після античності, розуміння відмінності моралі і моральності виступало, зазвичай, як абсолютні протилежності, у вигляді боротьби особистого ідеалу із суспільством, або земного – з духовним, добра – зі злом. Розуміння совісті як простого заперечення породжувало зазвичай два уявлення: або героїчність вчинку, де індивід виступає проти загальної несправедливості, або як егоїзм, спрямований проти суспільства заради своїх інтересів. Такі підходи, на нашу думку, не є достатніми, вони не здатні показати: 1) яким чином совість є продуктом розвитку суспільства, культури як історично зумовленої форми виробництва людини; 2) у який спосіб совість суб'єктивно виکارбовує ідеали, вироблені об'єктив-

но, незалежною від інерції існування окремого індивіду, культури; 3) як моральність є формою розвитку культури взагалі. Тобто, у слід за античністю, ми маємо побачити мораль і моральність, совість і закон не як протилежності, не як індивідуальне проти суспільного, а як моменти розвитку загального розвитку культури відношень в цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Hegel's lectures on the history of philosophy* / trans. from the German by E. S. Haldane. In three volumes. First published in England 1892 by Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd Reprinted 1955 by Routledge & Kegan Paul Ltd Broadway House, V. 1, p. 68–74 Carter Lane London, E.C. 4 Reprinted by lithography in Great Britain by Jarrold and Sons Limited, Norwich.
2. Платон. *Апологія Сократа. Діалоги* / пер. з давньогрецької; передмова В. В. Шкоди, Г. М. Куц; прим. Й. Кобова. Харків : Фоліо, 2008. 349 с.
3. Григорій Сковорода. *Повне зібрання творів: У 2-х т. К.*, 1973. Т. 1.
4. Юркевич П. Д. *Вибране* / передм. А. Г. Тихолаза. Київ : Абрис, 1993. 416 с.
5. Наумовець А., Находкін М. Проблеми сучасності і мораль науковця. *Вісник НАН України*. 2006. № 5. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/2053/01-Naumovec.pdf?sequence=1>
6. Суперечності взаємодії моралі і права в сучасному українському суспільстві: *Матеріали Всеукр. наук.-практ. конференції* (30.05.2019). Харків : Право, 2019. 200 с.
7. Jelkić V. The Notion of Conscience from Ancient Greece to Nietzsche *Filozofska Istraživanja* 149 God. 38 (2018) Sv. 1 (195–203). URL: <https://hrcak.srce.hr/file/301461>
8. Çınar F., Gündüzi M. A study on the correlation between the perception of conscience and the moral components of conscience. *European Journal of Education Studies*. 2023. Vol. 10 (Is. 1). URL: www.oapub.org/edu

REFERENCES

Hegel's lectures on the history of philosophy. Haldane, E. S. (Trans). In three volumes. First published in England 1892 by Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd Reprinted 1955 by Routledge & Kegan Paul Ltd Broadway House, 68-74 Carter Lane London, E.C.4 Reprinted by lithography in Great Britain by Jarrold and Sons Limited, Norwich.

Platon. (2008). *Apology of Socrates. Dialogues*. Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].

Skovoroda, G. (1973). *Complete collection of works*. Kyiv. [In Ukrainian].

Yurkevych, P. D. (1993). *Selected*. Kyiv: Abrys. [In Ukrainian].

Naumovets, A., Nakhodkin, M. (2006). Problemy suchasnosti i moral naukovtsia. *Visnuk NAN Ukrainy*, 5. Retrieved from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/2053/01-Naymovec.pdf?sequence=1> [In Ukrainian].

Contradictions of the interaction of morality and law in modern Ukrainian society: Materials of the All-Ukrainian Scientific and Practical Conference. (2019). 30.05. Kharkiv: Pravo. [In Ukrainian].

Jelkić, V. (2018). *The Notion of Conscience from Ancient Greece to Nietzsche* *Filozofska Istraživanja* 149 God. 38, Sv. 1, 195-203. DOI: <https://doi.org/10.21464/fi38115>. Retrieved from: <https://hrcak.srce.hr/file/301461>

Çınar, F., Gündüzi, M. (2023). A study on the correlation between the perception of conscience and the moral components of conscience. *European Journal of Education Studies*, 10(1). Retrieved from: www.oapub.org/edu

Pavlo Bohdan

Post-Graduate Student, National Technical University of Ukraine "Ihor Sikorskyi Kyiv Polytechnic Institute"; Kyiv, Ukraine; e-mail: eksplotator@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5892-1177>

Daemonology of conscience: from Socratic ideas to their historical-philosophical reading in the views of H. Hegel, H. Skovoroda and P. Yurkevich

Abstract

The article examines through the prism of the historical-philosophical worldview of G. Hegel the problem of the phenomenon of conscience on the material of classical ancient philosophy and its continuation in the Ukrainian philosophical tradition, embodied in the views of G. S. Skovoroda and P. D. Yurkevich. Different forms of posing the question of the essence of existence of such a phenomenon as conscience are given, and in what its difference and identity with morality, as a universal law. The goal was to trace a holistic line in the philosophical solution of this question and revolutionary and reactionary moments in the formation of the concept of conscience in different historical conditions. It is precisely the reconstruction by G. Hegel of the stage of formation of conscience in the ancient world that gives us a holistic understanding of the dialecticity of existence of conscience at different historical stages. For G. Hegel, the distinction between morality and moralism is obvious in the context of the problematics of conscience, which is an external and internal law (ideal) for a person. Therefore, a more specific formation and separation of the concepts of morality and moralism, opposition of tradition and conscience, as well as separation of social and personal ideal, will be the central lines of this article. This is a contradiction in the development of the ideal between the social and the individual, which is expressed in such a sensual phenomenon as conscience, which is vividly represented by the representatives of Ukrainian philosophy, such as G. Skovoroda and P. Yurkevich. Despite the common religious form of thinking about the universal, the ideal and the conscience, they solve this question of conscience in opposite ways: if for the first one it is an inner need, then for the second one - rather an external given law.

Keywords: moral, morality, conscience, ideal, Socrates, "daimonium", H. Hegel.