

я, багато ще промчить...», 16/ IX 1896 р.)

Здатність поєднатись і бачити себе в іншій людині — явище не поодиноким в українській літературі — У Лесі Українки почасти йде від самозабуття — «Selbstvergessenheit». Самозабуття відкриває простір для важливих змін у світорозумінні: доля однієї людини є лише ланкою на довгому шляху людської історії та людського духу — те сповідають автори симфоній, починаючи від Моцарта, те ми відчуваємо в духовних хоровах концертів Бортнянського, Березовського та Веделя.

Здавен, було, марю: коли б мені сила, // то я б у той храм таємничий вступила, // де світять кризь пільму науки дива, // де людська не хилиться в діл голова, // а гордо здіймається чоло думливе, // знаття свого певне, і ясне, й щасливе, // де летється у душу величний спокій, // немов легендарний цілющий напій (LÉGENDE DES SIÈCLES).

Самозабуття надає певної об'єктивності поетичному висловлюванню, збільшує його символіку, зводить воедино історичні часи (Орфееве чудо).

Як і його попередники: Сковорода, Шевченко, Леся Українка, — Тичина звертається до метамови, що сполучає засоби музики, тетралізованого дійства, живопису і надає його поетичній думці надзвичайної ємності відповідно до його світорозуміння й світовідчуття. Його образ світу виникає з

хаосу, він сонцепоклонник, він шукає злагоди поміж людьми у такій же мірі, як вона існує у Всесвіті, і у цьому сенсі він підхоплює кредо Сковороди: пізнати себе, щоб віднайти шлях до Бога. Для обох Сковороди та Тичини симфонія — то найширший вимір буття, що, відтворюючи конфлікти, несе у собі ідею їх подолання.

«І там, де світ нібито закінчується, // там він тільки наново народжується» — Павло Тичина «Сковорода. Симфонія».

Висновки. Григорій Савич Сковорода дійсно був причетний, як і його послідовники, до формування симфонізму як принципу філософсько-художнього осягнення дійсності, що став не лише виміром, а й проявом духовного буття. Через симфонізм прокладає собі дорогу необхідність узагальнення екзистенційного досвіду поколінь, прагнень окремої людини і суспільства. В ньому вибудовується система цінностей та життєвих орієнтирів, які вказують на певний ідеал (досягнення щастя завдяки «сродній праці»), і, мабуть, лише в синкретичному поєднанні різних сфер творчості Сковороди, зумовленому симфонізмом, цей, дещо відсторонений від свідомості окремої людини, ідеал набуває значення всезагальності і сенсу буття.

«Мы сотворим свѣт получшій. Созиждем день веселѣйшій. Да будет свѣт — и се бысть свѣт».

ЛІТЕРАТУРА:

1. Суханцева В.К. Музыка как мир человека (от идеи вселенной — к философии музыки) / Виктория Константиновна Суханцева. К.: Факт, 2000. — 176 с.
2. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики / Алексей Федорович Лосев / Из ранних произведений. — М.: Моск. ун-т, 1990. — С. 195-392.
3. Лосев А.Ф. Философия имени / Алексей Федорович Лосев. — М.: Моск. ун-т, 1990. — 270 с.
4. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 1. — 532 с.
5. Шевченко Т. Кобзар / Тарас Шевченко; [вступ. ст. О.Гончара; приміт. Л.Кодацької]. — К.: Дніпро, 1987. — 639 с., 1 л. Портр.
6. Українка Леся. Твори: В 2 т. Т. 1: Поетичні твори; Драматичні твори / Упоряд. і приміт. О.Ф. Ставицького; Вступ ст. Л.І. Міщенко; Ред. тому І.О.Дзверін. — К. Наук. думка, 1986. — 608 с.
7. Тичина П.Г. Сковорода. Симфонія. / Павло Тичина. — К.: Рад. письменник, 1971. — 403 с.

УДК 130.3

А.В. ХАЛАПСИС

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ПРИНЦИП ОБЪЕКТИВНОСТИ

Халапис Алексей Владиславович — профессор кафедры философии Национальной металлургической академии Украины, доктор философских наук

В статье рассмотрен вопрос об объективности философского постижения истории.

Ключевые слова: философия истории, принцип объективности, субъективизм, истина.

У статті розглянуто питання про об'єктивність філософського осягнення історії.

Ключові слова: філософія історії, принцип об'єктивності, суб'єктивізм, істина.

This article discusses the question of the objectivity in philosophical comprehension of the history.

Keywords: philosophy of history, the principle of objectivity, subjectivity, truth.

© А.В. Халапис, 2011

Всякое, в том числе — и философское, исследование, претендующее не только на осмысленность своих вопросов, но и на достоверность своих выводов, с необходимостью должно основываться на

принципе объективности. Последний ориентирует исследователя на получение информации, характеризующей имманентные свойства изучаемого объекта, которые не зависят от желаний, убеждений,

личностных оценок и предпочтений познающего субъекта. Конечно, полностью исключить из процесса познания личностные элементы невозможно, но необходимо сознательно стремиться свести их к минимуму.

В естествознании делать это проще, поскольку там объект познания отделен от субъекта, и часто, хоть и не всегда, влияние исследователя можно «вынести за скобки». В естествознании объект исследования (даже если этот объект – человек, как, например, в анатомии) выступает как внешняя по отношению к познающему субъекту реальность, сама-в-себе равнодушная к нему. Иными словами, хотя объект как объект познания возникает в процессе познания, но в своей собственной сущности он не зависит от факта познания, существует вне него. В самом объекте никаких изменений не произошло оттого, что он стал объектом познания.

Науки математические составляют в этом смысле прямую противоположность естествознанию. Дело в том, что они не имеют по существу своего объекта как чего-то противостоящего сознанию, внешнего по отношению к нему. Математические понятия есть особые объекты, которые лишь в субъекте получают свою объективность. Объективность математического знания имеет абсолютную достоверность для человеческого сознания, взятого в своей универсальной форме, т.е. не как сознание отдельного индивидуума, который, конечно, может и не знать математики, но как сознание всеобщее, человеческое вообще, или, что то же самое, как абсолютная возможность такой достоверности. Но именно поэтому математические объекты на самом деле и не объекты вовсе, а лишь инструменты; они не существуют сами по себе, а выполняют лишь служебную роль в процессе познания объектов иной степени реальности (природа и общество), будучи идеализациями.

Таким образом, если в естествознании объект сам по себе не зависит от субъекта, то в математике объект конструируется субъектом и не имеет ка-кого бы то ни было реального самостоятельного существования. (Я сейчас не рассматриваю традиционную квантовую механику, в которой влияние субъекта познания исключить нельзя. Приведу лишь цитату из книги известных авторов: «...в соответствии с духом ортодоксальной квантовой теории, квантовые скачки должны быть обусловлены нашим измерением! Принять подобное утверждение тем более трудно, что квантовые скачки являются основным механизмом химических реакций. Можно ли химию считать результатом нашего наблюдения? Если это так, то кто наблюдал химические реакции, которые привели к возникновению жизни?» [3, с. 133]).

В смысле объективности существования общество занимает своего рода промежуточное положение между объектами естествознания и математики. При познании общества исследователь стремится занять позицию стороннего наблюдателя, теоретически осмысливая бытие общества как реальности, существующей самой по себе, то есть безразличной к акту познания и познающему субъекту. Здесь обществовед берет пример с натуралис-

та. Однако в этом своем намерении он достигает успеха лишь частично. Помимо сложностей чисто методологического свойства, связанных со спецификой социальной реальности, которая не может рассматриваться в строго детерминистических категориях, два обстоятельства мешают ему уподобиться естествоиспытателю.

Первое обстоятельство связано с характером познания. Дело в том, что научное познание зависит от тех предпосылочных форм, которые выработало данное общество на конкретном этапе и тех знаний, которыми оно уже владеет. Иными словами, в науке не может идти речь о начале познания с чистого листа. Исследователь использует не только собственные наблюдения, но и данные, накопленные его предшественниками, а также сделанные ими теоретические обобщения, поэтому фактически субъект познания выступает как коллективный субъект. Это справедливо для всех наук, даже для тех, которые номинально только возникли. Однако применительно к общественному познанию ситуация усложняется: коллективный субъект, будучи репрезентантом общества, познает общество как данность, то есть, в определенном смысле можно сказать, что общество познает само себя. Граница между субъектом и объектом стирается, но именно поэтому остро встает вопрос об объективности такого познания.

Второе обстоятельство связано с особенностью общества как объекта познания, а именно – его заинтересованности в познавательном процессе. Объекты естествознания существовали до процесса познания, будут существовать и после него, в этом смысле будучи независимыми (хотя, разумеется, в качестве объектов исследования они конституируются уже собственно в процессе познания; сами же они «не знают» что стали для кого-то «объектом»). Конечно, можно оказывать на них воздействие, преобразовывать их, но это уже вторично, поскольку никак не следует из их собственной сущности. В противоположность им, общество – отнюдь небезразличный объект познавательно-практического интереса исследователя. Социальное познание выступает как один из факторов, влияющих на развитие общества. Причем на каждом последующем этапе истории влияние этого фактора возрастает. Все это приводит к тому, что в науках, занимающихся познанием человека и общества, требования объективности порой являются лишь благим пожеланием.

Строго говоря, философия как таковая не относится ни к естественным, ни к точным, ни к гуманитарным, ни к общественным наукам. Однако отдельные философские дисциплины соотносятся с теми или иными научными сферами, к примеру, философия математики соотносена с математикой, философия физики – с физикой и т.д. Философия (метафизика) истории имеет с историографией и другими общественными науками, а сам философ истории выступает как обществовед. Поэтому на него распространяется сходная для всех обществоведов проблема соблюдения принципа объективности.

Но нужно ли вообще философу истории придер-

живаться этого принципа? Почему бы не свести все к переживанию, к опыту восприятия истории (или, говоря словами Ф. Анкерсмита, к «возвышенному историческому опыту») и заявить *urbi et orbi*: «Это мое личное субъективное мнение, на которое я, как и всякий человек, имею полное право»?

Конечно, нельзя лишить человека (даже если этот человек является философом) права на субъективное мнение, особенно когда вопрос касается истории и ее интерпретаций; Клио – капризная муза, у которой поистине «семь пятниц на неделе». Кроме того, добиться полной объективности при постижении истории практически невозможно. И все же стремиться к максимальному соблюдению этого принципа необходимо. Причем дело здесь не только в профессиональной этике. Ложное восприятие истории может иметь отнюдь не только теоретические последствия. От адекватности расшифровки культурно-исторических кодов во многом зависит адекватность принятия решений в настоящем, а также достоверность прогнозирования будущего, и, следовательно, – управления им. Сознательная фальсификация истории, осуществляемая даже с самыми благими намерениями, способна нанести обществу колоссальный вред. Крайне негативно на объективность исследования также влияет политическая ангажированность автора; если последний в одном лице выступает и как философ, и как политик, то первый почти всегда оказывается в услужении у второго. Когда же философ берет на себя идеологическую миссию, принципом объективности ему приходится при этом пожертвовать.

Например, Николай Бердяев в «Опыте эсхатологической метафизики» отмечал: «Есть два понимания общества и два пути его. Или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Или общество строится как природа, согласно законам природы, или оно строится как духовная реальность. Этим определяются общественные идеалы и характер общественной борьбы» [1, с. 269]. Обратим внимание, что Бердяев говорит о понимании не в эпистемологическом, а в онтологическом смысле, а именно в смысле противопоставления друг другу различных общественных стратегий, разных идеалов. Отсюда и его понимание духа, которое предполагает априорную моральную оценку, в соответствии с которой можно говорить о том, что конкретное общество строится или как природа, или как дух.

В общем виде мысль Бердяева понятна. Однако сам его подход открывает слишком обширные возможности для произвола интерпретаций. Чем принципиально отличается путь природы от пути духа? Дело-то в том, что «чистых» типов не существует, как и нет здесь однозначных и общеобязательных критериев. Но тогда получается, что решение о том, какие тенденции преобладают в данном конкретном обществе, зависит почти целиком от вкуса теоретика и его личных симпатий (антипатий).

К примеру, какой сценарий реализует современное американское общество? Его защитники будут говорить о том, что для него ключевыми ценностями являются свобода, демократия, права человека

и т.д., и что, стало быть, оно идет по пути духа; те, кто относится к нему с антипатией, будут говорить об американском империализме, о культуре «золотого тельца», об агрессивной внешней политике... Как оценить путь Северной Кореи или современного Ирана? Сказать, что это «путь природы» нельзя, ведь религиозным и идеологическим факторам в данных обществах придается немалое значение (идеология чучхе и исламский фундаментализм однозначно не «природные» формы организации общества), но и не каждый западный теоретик с легкостью назовет эти общества «обществами духа». А что скажут незападные теоретики? Если Рональд Рейган назвал «империей зла» СССР, то в современной России кое-кто этот почетный титул присваивает уже самим Соединенным Штатам. Как оценивать кратковременное правление в Афганистане талибов? Кстати, чем принципиально отличается уничтожение талибами буддийского комплекса от ликвидации «языческих капищ» князем Владимиром, не говоря уже о действиях некоторых, не отличающихся особой веротерпимостью, иудейских пророков? Каковы же критерии духовного пути и могут ли они быть в принципе? Кроме того, где гарантия того, что у духа, как и у природы один путь?

Впрочем, в работе «Философия свободного духа» Бердяев вообще пишет, что вопрос достоверности может подниматься лишь в рамках «натуралистических» богословия и метафизики, а для духа он вообще неуместен. Русский философ исходит из того, что сам духовный опыт есть достоверность себя самого, сама духовная жизнь доказывает саму себя и т.д. Так, он пишет: «Духовный опыт и есть самая духовная жизнь, самая реальность духа, самая реальность божественного. В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность» [34, с. 34]. И далее: «Вопрос о критерии истины, об источниках санкции в познании истины, об авторитете в вере – не духовный вопрос» [2, с. 46].

Можно согласиться с Бердяевым в том, что дух есть активность, жизнь, действие, а не субстанция (в смысле неподвижности, самодостаточности, свершенности). Также он справедливо указывал на недостатки натуралистического подхода к трансцендентному вообще, духу – в частности. По его мнению, метафизический спиритуализм в своем роде не менее дефектен, чем материализм [2, с. 58]. Но что Бердяев предлагает взамен? Рационализированному богословию и метафизике он противопоставляет мистический путь постижения духа, как наиболее подлинный. Однако если к его словам отнестись вполне серьезно, то окажется, что они ведут к следствиям, которые для самого Бердяева были бы наверняка неприемлемы. Русский мыслитель был далек от церковной ортодоксии, но как человек православный, он едва ли признал бы, к

примеру, в практикуемой пятидесятниками глоссолалии подлинный и чистый опыт духа, хотя для самих пятидесятников этот опыт, очевидно, представляется таковым. Бердяев убежден, что познание духа осуществляется во Христе, но ведь есть и нехристианские варианты мистического опыта. В частности, он критикует индийскую религиозную традицию, однако ведь индуист также может иметь мистический опыт, который для него имеет больший авторитет, нежели все богословие и метафизика христианства.

Вероятно понимая, что его «свободный дух» может слишком далеко уйти от собственно христианского учения, Бердяев спохватывается и вспоминает библейскую фразу об испытании духов, однако как их испытывать, если сам мистический опыт не требует доказательств и есть доказательство самого себя? В таком случае следует либо признать «законным» абсолютно всякий мистический опыт (но тогда христианство лишается своего привилегированного статуса как единственного пути богопознания), либо указать критерии, в соответствии с которыми мистический опыт может считаться (или не считаться) подлинно духовным. Если же критериев нет, кроме самых общих рассуждений об эзотерическом христианстве, то «законным» становится любой, сколь угодно произвольный и смутный опыт лишь на основании самого факта опыта.

Вся логика рассуждений Бердяева может быть воспринята представителями иных религий и без больших хлопот «адаптирована» к нехристианским учениям (скажем, вместо пути Христа мусульманский богослов стал бы говорить о пути Аллаха). Сомнительно, что сам Бердяев согласился бы с такой трактовкой, но он не предложил каких-то существенных ограничений, которые бы сделали такую трактовку невозможной. Если для любого человека его личный мистический опыт есть абсолютная достоверность, стоящая выше любого богословия и любой метафизики, то подобный духовный произвол ведет лишь к абсолютному субъективизму. К тому же, если личный духовный опыт – это «реальность высшего порядка», то тогда любые богословские и философские тексты (в том числе и тексты самого Бердяева) теряют всякую ценность. По-видимому, не столь уж наивно «школьное богословие» в своем стремлении «рационализировать» пути богопознания и не столь уж неоправданным является осуждаемое Бердяевым подозрительное отношение Церкви к мистическому опыту.

Я вовсе не отрицаю возможности и ценности мистического опыта, я не берусь судить об аутентичности путей богопознания и т.д. Рассмотрение этих вопросов не входит в мои планы, да и вообще они выходят за рамки философского дискурса. Обратил я на них внимание лишь для того, чтобы показать: как только снимается вопрос об истине и ее критериях, всякое дальнейшее обсуждение философской проблемы теряет смысл. Показателен бердяевский пассаж: «То, что во мне рождается духовная жизнь, что я ищу Бога, хочу божественного в жизни и люблю божественное в жизни, есть высшее в мире, есть оправдание самого бытия мира. Никакие силы мира не убедят меня в том, что это

иллюзия, самообман, не жизнь» [2, с. 67-68]. Но если никакие силы не убедят его, кого же он сам пытается убедить? Ведь подобный аргумент может использовать кто угодно, указывая на свой личный опыт, называя его высшим в мире и аутично «закрываюсь» от всех остальных сил в этом мире.

Бердяева я привел не в укор, он – один из лучших русских философов. Но есть много теоретиков, для которых философия, в частности – философия истории, оказывается всего лишь средством выражения национальных чувств и партийной (в широком смысле слова) пропаганды. Не составляет большого труда придумать такую модель истории, в рамках которой кто угодно мог бы доказать что угодно – всемирно-историческую роль пролетариата, высший характер арийской расы, сакральную миссию России или то, что развитию цивилизации человечество обязано трипольской культуре. Каждая из этих (и многих других) концепций может подаваться как «объективная», базирующаяся на «строгих научных данных», «новейших открытиях» и т.д.

Как выявить действительно объективное содержание философско-исторических концепций и отделить его от сугубо идеологических конструкций? Конечно, в каждом конкретном случае следует принимать во внимание изложенные факты, аргументы и следующие из них выводы. Но нельзя забывать, что факты могут быть подобраны тенденциозно, а аргументы подтасованы. Все это поставит под сомнение объективность (а, стало быть, – и достоверность) выводов. Обречена ли философия истории на то, чтобы быть «служанкой идеологии» или все же ее модели могут выражать объективное содержание исторического бытия?

Я считаю, что объективность философско-исторического исследования не только необходима, но и возможна. Одним из критериев (с негативной стороны) для меня является национально-партийный. Я имею в виду следующее. Проведем мысленный эксперимент. Возьмем какой-нибудь философско-исторический трактат и представим, что нам неизвестен его автор. Сможем ли мы из текста узнать его партийность или национальность? Если не сможем или его, скажем, национальность будет давать о себе знать лишь во второстепенных деталях (стиль изложения и т.д.), то этот текст может претендовать на значительную степень объективности. Лишь по некоторым нюансам можно догадаться, что «Закат Европы» написал немец, «Постижение истории» – англичанин, а «Социальную и культурную динамику» – американец русского происхождения. Зато национальность авторов «России и Европы» или «Великой шахматной доски» ни у кого не вызовет сомнений.

Конечно, из того, что сочинение Шпенглера более (в соответствии с принятым здесь критерием) объективно, чем работы Н.Я. Данилевского и З. Бжезинского, еще не следует, что оно само по себе достоверно, поскольку, во-первых, национально-партийный критерий – один из критериев объективности, но не единственный, во-вторых, объективность является необходимым, но не достаточным компонентом достоверности. Однако

если философский текст не является рупором патристических идей и партийной принадлежности его автора, то его выводы будут вызывать гораздо больше доверия. В противном случае, прежде чем говорить о достоверности выводов соответствующего трактата, придется мысленно извлечь из него все национально-партийное и смотреть уже на то, что останется. Вот этот остаток и будет ценой такого текста как текста философского, сколь бы ценен он ни был как, скажем, пропагандистский или идеологический ресурс.

Есть, тем не менее, познавательная сфера, на которую действие принципа объективности я бы стал распространять. Это сфера познания будущего. Такого рода познание не есть познание чего-то объективно существующего как данности, но рассмотрение наиболее вероятных возможностей развития релевантных объектов (народов, государств, цивилизаций etc.). В этом случае даже взаимно противоположные прогнозы могут быть одинаково возможны. Разговор здесь, стало быть, должен идти не об объективности (ибо положение дел в будущем еще не сложилось, оно не есть наличной данностью присутствия), а об адекватности и о достоверности прогноза. Кроме того, сам факт прогноза может иметь для будущего самые серьезные последствия, ведь прогнозы как раз и делаются для того, чтобы направить усилия на реализацию наиболее благоприятного из всех возможных сцена-

рия и недопущения реализации неблагоприятного. Особенно интересен второй случай: теоретик предсказывает возможность какого-либо крайне неблагоприятного события (крушения цивилизации, техногенной катастрофы, ядерной войны и т.д.) как раз для того (если он не такой фаталист как Шпенглер), чтобы его прогноз не оправдался.

Одно из своих эссе Бертран Рассел заканчивает любопытным прогнозом: «Если человеческие существа, распаленные гневом, прибегнут к помощи насекомых и микроорганизмов (что, конечно, произойдет в случае большой войны), то, по-видимому, насекомые и останутся единственными победителями. С космической точки зрения, наверное, об этом сожалеть не стоит; но как человеческое существо, я не могу не вздохнуть с сожалением о конце моего вида» [4, с. 424].

Занятие «космической точки зрения» при прогнозировании будущего не является задачей теоретика и он вовсе не обязан с холодным равнодушием констатировать наступление будущего как чего-то неотвратимого (тот же Рассел, я подозреваю, написал свое эссе не имея в виду оплакивание судьбы человечества). Абсурдно навязывать свою волю прошлому, но вовсе не безрассудно пытаться управлять будущим. Исходя из этих соображений, философу истории также нет необходимости делать вид, что будущее его занимает исключительно *sub specie aeternitatis*.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 164-286.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 15-338.
3. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стенгерс: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1999. – 268 с.
4. Рассел Б. Люди или насекомые? / Б. Рассел // Квинтэссенция: Философский альманах / Сост.: В.И. Мудрагей, В.И. Усанов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 423-424.

УДК 130.32

В.В. ДУТЧАК

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ КАТЕГОРІАЛЬНОГО ВИЗНАЧЕННЯ ВЛАДИ. «ВЛАДА У МЕЖАХ ТІЛЬКИ РОЗУМУ» (Частина 2)

Дутчак Владислав Васильович – завідувачий кафедрою гуманітарних дисциплін Обласного комунального вищого навчального закладу «Інститут підприємництва «Стратегія», кандидат філософських наук

У статті аналізуються категоричні настанови І. Канта «Влада у межах розуму» (Частина 2).

Ключові слова: влада, антропологія, категорії, совість, суспільство, обов'язок.

В статье анализируются категорические наставления И. Канта «Власть в пределах разума» (Часть 2).

Ключевые слова: власть, антропология, категории, совесть, общество, долг.

The article is the attempt to analyze the categorical definition “Power Within the Limits of Reason Alone Mind” given by I. Kant.

Keywords: power, anthropology, categories, conscience, society, debt of honour.

© В.В. Дутчак, 2011

Внутрішнім (антропологічно безумовним) стержнем, на який «нализується» можливість індиві-

дуального вибору у напрямок імперативу, є не що інше, як совість. Совість є насамперед тим, що вга-